

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 8.50

THE

# PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

## PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,
1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Gross.
BC
73
.R81

# Metaphyſik.

Von

Karl Roſenkranz.

Königsberg, 1858.

Verlag der Gebrüder Bornträger.

G. S. Morris
May 25. 1888

# Wissenschaft

der

# logischen Idee.

6135-41

Von

Karl Rosenkranz.

In zwei Bänden.

1r Theil.

## Metaphysik.

Königsberg, 1858.

Verlag der Gebrüder Bornträger.

[illegible]

# Vorrede.

Jeder Mensch wird ungefragt in ein Zusammen von Umständen geworfen, die er als Bedingungen seiner Entwicklung sich gefallen lassen muß. So fand ich in meiner Jugend die Hegelsche Philosophie als eine derjenigen Mächte vor, im Kampf mit welchen mein Schicksal sich gestaltet hat. Jahre hindurch abwechselnd angezogen und abgestoßen, hat mein Verhältniß zu dieser Philosophie den endlichen Ausgang genommen, daß ich ihrer kritischen Reinigung wie ihrer systematischen Fortbildung mein Leben gewidmet habe. Ich wünsche, sie von Innen heraus zu vervollkommnen, um den Genuß ihres wahren Gehaltes wie die Fruchtbarkeit ihrer Anwendung auf alle Wissenschaften zu fördern. Ich habe zwar auch viele Arbeiten geliefert, welche direct keinen Zusammenhang mit der Hegelschen Philosophie zeigen; ob ich sie aber ohne diese Philosophie unternommen haben würde, bezweifle ich.

Als öffentlicher Lehrer der Philosophie habe ich eine unaufhörliche Anregung, alle Theile der Wissenschaft periodisch von Neuem durchzudenken. Hier machte mir nun die Logik je länger je mehr viel zu schaffen. Anfänglich trug ich sie ganz nach Hegel vor. Allmälig setzten sich bei mir gegen die Richtigkeit seiner Ideenlehre Zweifel fest. Ich warf mich nun fast zehn Jahr in die Aristotelische Logik und trug abwechselnd die Logik als speculative nach Hegel und als formale ausdrücklich nach den Grundbestimmungen des Aristoteles vor. Die weitere

Folge davon war, daß ich im Vortrag die Metaphysik von der Logik trennte und diese letztere etwa fünf Jahre lang als Dialektik lehrte, worunter ich die Lehre vom Begriff und von der Idee verstand. Außer diesen beiden Collegien las ich dann etwa alle drei Jahr ein Collegium, worin ich die Aristotelische, Kantische und Hegelsche Logik ausführlich darstellte und kritisch mit einander verglich; ein Collegium, was die ernsteren und fleißigeren unter meinen Zuhörern, sobald sie nur erst den Sinn dieser Behandlung gefaßt hatten, gewöhnlich mit Vorliebe und mit vielem Nutzen hörten. So halte ich es im Grunde noch jetzt.

Aus solchen Bestrebungen ging bei mir die Abhandlung hervor, die ich 1846 unter dem Titel: Die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens, zu Leipzig (auch als dritten Theil der Studien) herausgab. Diese Abhandlung sollte nicht, wofür man sie genommen hat, eine Geschichte der Logik sein. Ich glaubte, im Titel das Problem, welches ich mir gestellt hatte, deutlich genug bezeichnet zu haben. Ich bekenne, daß die im Lauf der Jahre wachsende Vertrautheit mit der äußerlich sehr großen Literatur der logischen Wissenschaft mich über den Mangel an principieller Entschiedenheit erstaunen ließ, mit welcher man die Logik oft behandelt hat. Ich verkannte aber auch nicht, daß der vielförmigen Mannigfaltigkeit doch auch gewisse Bedürfnisse und Instincte zu Grunde lagen, die zuletzt im Begriff des Denkens ihre Wurzel haben müßten. Ich stellte mir nun die Aufgabe, aus diesem Begriff selbst eine Ableitung aller der Gestalten zu versuchen, die nach der einen oder andern Seite hin einen fundamentalen Anhalt darin finden könnten. Glückte diese Ableitung, so mußte sie über die Bestimmung des Begriffs der Logik nach Inhalt und Form selbst von definitiver Wichtigkeit werden. Es stellte sich mir nun heraus, daß das Denken für die Auffassung der logischen Bestimmungen als objectives, subjectives und absolutes sich unterschied. Als objectives findet es in der Objectivität eine ihr immanente Form vor, die es als eine Symbolik seiner ihm eigenthümlichen, aber noch unbegriffenen Formen gebraucht. Dies geschieht theils in der Dialektik des Realen

ſelber, theils in den arithmetiſchen und geometriſchen, theils in den ſprachlichen Formen. In dieſen Geſtalten iſt das Logiſche für das ſubjective Denken in einer ihm ſelbſt äußerlichen und verſchiedenen Form gegeben. Eben deshalb aber muß das ſubjective Denken ſich im Unterſchied von der Objectivität als das ſich ſelbſt in ſich beſtimmende erfaſſen, woraus die anthropologiſche, phänomenologiſche und dianoiologiſche Logik mit zahlreichen Unterarten hervorgeht, die ich in ihrem inneren Zuſammenhang nachgewieſen habe. Das ſubjective Denken ſoll doch aber das Sein zum Inhalt ſeiner Formen machen. Es ſoll doch in der Erfaſſung der Gegenſtände die Nothwendigkeit derſelben bewähren. Der Dualismus von Denken und Sein, der durch alle Modificationen der ſubjectiven Logik durchgreift, muß ſich doch endlich aufheben. Vermöchte er es aber, wenn nicht das Sein an ſich ſelbſt zugleich logiſch wäre? Muß nicht die Vernunft, die im objectiven Sein und im ſubjectiven Denken an und für ſich identiſche ſein? Was hülfe uns wohl unſer Denken, wenn nicht das Sein ihm entſpräche, wenn nicht, was für uns eine Form unſerer Intelligenz, eben ſo ſehr als eine Beziehung der Dinge ſelber exiſtirte? So entſteht der Gedanke der abſoluten Logik, welche den Begriff der Idee als der Einheit des Denkens mit dem Sein zu ihrem Princip macht. Sie erſcheint als theoſophiſche, als transſcendentale und als metaphyſiſche Logik.

Ich habe dieſe Formen ganz ähnlich abgeleitet, wie ein Mathematiker, wenn er ſich fragt, welche verſchiedene Möglichkeiten der Geſtaltung im Begriff der dreiſeitigen Figur enthalten ſind? Wird ein ſolcher nicht auch, nachdem er die geradlinigten Formationen erſchöpft hat, daran denken müſſen, daß auch Curven einen Triangel bilden können? So verhält ſich die abſolute Geſtalt der Logik zu der objectiven und ſubjectiven.

Ich hätte mich mit der einfachen Ableitung begnügen können. Sie war das Weſentliche, was ich zu leiſten hatte. Ich bin aber ein abgeſagter Feind aller Abſtraction, die ſich nicht am Concreten zu legitimiren vermag. Dieſer realiſtiſche Tic in meiner Natur trieb mich, zu einer jeden Poſition, die

ich aus dem Begriff des Denkens abgeleitet hatte, aus der Geschichte der Logik eine bestimmte Bearbeitung derselben zu nennen. Ich wollte damit den Beweis führen, daß die abstracte Genealogie des Begriffs ihre Nothwendigkeit in einer lebendigen Wirklichkeit bewähre. Keineswegs beanspruchte ich, wie man mir vorgeworfen, damit eine Geschichte der Logik, wohl aber glaubte ich, den abstracten Bestimmungen damit einen größeren Credit und ein vielseitigeres Interesse zu geben. Noch in diesem Augenblick gestehe ich, daß ich keine andere Abhandlung außer der meinigen kenne, worin ein ähnlicher Versuch gemacht wäre. Gewiß ist er unvollkommen, allein nicht überflüssig und nutzlos.

In Ansehung der Hegelschen Logik faßte ich damals am Schluß S. 246 ff. meine Kritik in folgende Worte zusammen: „Erstlich schwankt ihre Gesammtgestaltung zwischen einer Dichotomie, nämlich der objectiven und subjectiven Logik, und einer Trichotomie, nämlich der Lehre vom Sein, Wesen und Begriff. Die erstere Theilung wiederholt die alte Eintheilung der theoretischen Philosophie in die Metaphysik und Logik, aber mit einem Ausdruck, der aus der Sphäre des Bewußtseins entnommen und deshalb unbequem, störend ist. Der Gegensatz von Object und Subject gehört nur dem Geist an, nicht der unpersönlichen Vernunft. Die Trichotomie wiederholt die Kantische Unterscheidung von Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Diese Unterscheidung von einfachen, reflexiven und speculativen Bestimmungen ist jedoch eine solche, welche durch alle Momente der ganzen Wissenschaft hindurchgeht und deshalb nicht vermögend ist, einen wirklichen Eintheilungsgrund abzugeben."

„Zweitens gibt der Uebergang des subjectiven Begriffs zur Objectivität als mechanischer, chemischer und teleologischer, noch mehr aber die Art, wie Hegel diese Begriffe dargestellt hat, zu dem Mißverstand Anlaß, die Logik als diejenige Allwissenschaft anzusehen, welche auch die Realität selbst in sich einschließe. Dieser Mißverstand muß sich dadurch steigern, daß der Begriff des Lebens und der des Guten ebenfalls aufgenommen sind."

„Der Begriff des Mechanismus und des Chemismus, sofern darunter, wie Hegel allerdings will, ganz allgemein für die Natur und den Geist gleich sehr gültige Kategorien zu verstehen, fällt noch in die Metaphysik, in die Formen der Causalität."

„Der Begriff der Teleologie aber ist die Form, in welcher das Sein als Begriff, als Sollen existirt. Zur Ontologie und Aetiologie ist die Teleologie daher das dritte Glied und macht den Schluß der Metaphysik aus, als deren Wahrheit der Begriff des Begriffes selbst erscheint. Daß im Zweckbegriff die Form des Schlusses liegt, ist wahr, aber nur so, wie der Schluß überhaupt innerhalb des abstracten Seins existirt, als formalen, denn es läßt sich nicht darthun, daß der Begriff des Mittels sich zu dem des Zweckes wie das Besondere zum Allgemeinen im Sinne des Verhältnisses des Artunterschiedes zum Gattungsbegriffe verhalte."

„Der Begriff des Schlusses im Begriff des Begriffes selbst enthält die Vermittelung des Begriffs und seiner Realität durch die Erfüllung der Copula. Diese Vermittelung ist die Rückkehr des Denkens zum Sein, ist der Selbstübergang des Begriffs in den Begriff der Idee."

„Hegel, in dem Bestreben, der logischen Idee ihren vollkommenen Rang als Idee zu sichern und zum Theil auch wohl, trotz der Höhe seines Standpunctes, noch in der von ihm vorgefundenen Gestalt der Wissenschaft befangen, nahm nun in die Idee concrete Existenzweisen derselben auf, die, seinem eigenen Begriff des Logischen zufolge, nicht in ihren reinen Begriff gehören. Das Leben ist allerdings die Form, in welcher die Natur sich als Idee erreicht, allein die Auseinandersetzung dieses Begriffs gehört eben deswegen der Natur. Die Exposition des reproductiven, irritabeln und sensibeln Systems, des Ernährungs- und Gattungsprocesses, wie des Todes, diese ganze Metaphysik der Biologie, überschreitet die Grenze der Logik."

Eben so ist es mit der Idee des Guten. Diese gehört wesentlich dem Geist an, denn er allein vermag gut oder böse zu sein. Daß er, als der gute, seiner Idee entspricht, ist wahr,

allein dies ist kein Grund, den Begriff des Praktischen in die Logik aufzunehmen. Mit Recht hat man in dieser Beziehung gefragt, warum, wenn das Wahre und das Gute als Momente der logischen Idee gesetzt werden, nicht auch das Schöne darin vorkomme? Innerhalb der logischen Idee können die abstracten Grundlagen dieser Begriffe nur durch alle ihre Bestimmungen hindurch vorkommen. Sie alle sind in dem Begriff der Realität ideell mitgesetzt."

„Der Gegensatz der analytischen und synthetischen Methode des Erkennens kann sich daher nicht in den Begriff des Guten, sondern nur in den Begriff der dialektischen Methode auflösen."

„Der Eintheilungsgrund der logischen Idee kann nur die Entgegensetzung des Seins und des Denkens sein, welche sich in dem Begriff der Idee zur Einheit aufhebt. Nur so wird es möglich, den Uebergang aus der logischen Idee in die Natur, dies Kreuz der Hegelianik richtig zu verstehen."

„Diese hier nur flüchtig angedeuteten Puncte, welche ihre völlige Rechtfertigung nicht als Kritik, nur als eine positive Arbeit erhalten können, sind der Grund, weshalb trotz der von Kant und Hegel bewirkten Einheit der Logik und Metaphysik noch immer wieder die isolirende Behandlung derselben hervortritt. Und da man mit der Logik selbst keine sonderliche Veränderungen vorzunehmen wußte, so blieb eigentlich nur die Metaphysik übrig."

Dies war mein erster Schritt zur Reform der Hegelschen Logik, gleichsam das Programm meiner Arbeit. 1847 ließ ich nun in Noack's Jahrbüchern für speculative Philosophie I., 1, 167—83, eine kritische Uebersicht der Metaphysik in Deutschland seit 1831 abdrucken, worin ich das Verhältniß der Hegelschen Logik zu den zahlreichen Metaphysiken untersuchte, die während jenes Zeitraums erschienen waren. Das Hauptresultat dieser Untersuchung war der Nachweis, daß die Metaphysik von der Logik wieder getrennt worden, daß man jedoch, trotz der Trennung, für die Metaphysik im Wesentlichen die Veränderung der Kategorien, wie sie Hegel in seiner objectiven Logik bewirkt hatte, nicht wieder zu vertilgen im Stande

gewesen war, wie sehr man sich auch um den Anschein von Originalität bemüht hatte. Je mehr man bei diesen Bestrebungen, sich von Hegel wieder zu entfernen, in die alte Metaphysik sich zurückbewegt hatte, um so mehr hatte man natürlich auch die Logik wieder zur blos formalen zurückgebracht.

So war der Stand der Sache, als ich 1850 in meinem System der Wissenschaft S. 1—156 einen Grundriß der gesammten Wissenschaft der logischen Idee gab, wie ich mir dachte, daß sie sich gestalten müßte, wenn sie den von Kant und Hegel gemachten Fortschritt erhalten und doch die Unklarheiten und Inconvenienzen aufheben wollte, welche die Hegelsche Logik durch ihre Lehre vom Begriff erzeugt hatte Ich berief mich, der Hegelschen Schule gegenüber, für meine Reform auf Hegel selbst. Als ich nämlich 1840 veranlaßt wurde, Hegel's philosophische Propädeutik herauszugeben, in welcher die schrittweise Entwicklung seiner Logik beobachtet werden kann, fiel mir eine Eintheilung derselben, die er bei dem Vortrag der philosophischen Encyklopädie gemacht hatte, außerordentlich auf. Er gibt sie S. 149 selbst mit folgenden Worten an: „Die Logik zerfällt in drei Theile: 1) in die ontologische; 2) in die subjective Logik; 3) in die Ideenlehre. Die erstere ist das System der reinen Begriffe des Seienden; die zweite das der reinen Begriffe des Allgemeinen; die dritte enthält den Begriff der Wissenschaft." Die sehr compendiöse Ausführung dieser Anordnung bringt zwar im Einzelnen die hauptsächlichsten Begriffsbestimmungen, wie man sie bei Hegel im Allgemeinen gewohnt ist. Auch umfaßt die Lehre vom subjectiven Begriff als Uebergang zur Ideenlehre die Exposition des Zweckbegriffs, die Ideenlehre aber nicht blos den Begriff der Wissenschaft, sondern auch den des Lebens. Das Ganze bietet jedoch, indem es einen einfachen Gegensatz der objectiven und subjectiven Logik in den höhern Begriff der Idee auflöst, eine viel organischere Trichotomie dar, als der nur dichotomische Gegensatz einer objectiven und subjectiven Logik oder als die Trichotomie von Sein, Wesen und Begriff, welche den Begriff der Idee hinter dem des subjectiven Begriffs zu sehr zurücktreten läßt.

So unvollkommen also auch die Form war, in welcher Hegel hier eine Gestaltung der Logik concipirt hatte, die für ihn nur den Werth einer Durchgangsstufe empfing, aus welcher er zu einer andern fortging, die er dem Publicum in seiner großen Logik vorlegte, so ward sie doch für mich wenigstens der Anstoß zu einem Jahrelangen Nachsinnen. Das wesentliche Resultat desselben war jene Structur der logischen Wissenschaft als der Wissenschaft des Begriffs der reinen Vernunft, wie ich sie in meinem System der Wissenschaft mittheilte und worin ich, wie ich glaube, die Ideenlehre zu einer ganz neuen Stufe der Vervollkommnung emporgehoben habe. Von dieser Gestaltung der Ideenlehre als der Wissenschaft vom Princip, von der Methode und vom System, ist die Hegelsche Fassung sehr verschieden. Da ich aber angeführt hatte, daß ich für den Grundgedanken, der mich leitete, nicht den geringsten Anspruch auf Originalität mache, sondern durch Hegels eigene Wendung in der philosophischen Propädeutik auf seine Fährte gekommen sei, so warf die öffentliche Kritik die ganze Angelegenheit mit der Erklärung bei Seite, daß man auf die Bearbeitung der Logik in meinem System nicht weiter einzugehen habe, da ich ja selbst erkläre, daß ich darin nicht „schöpferisch" sei! Als ob durch mein ehrliches Eingeständniß der Geschichte meines Denkens, ohne allen Humbug der Ostentation, die Wichtigkeit der Sache im Geringsten verlieren könnte!

Es ist traurig, zu sehen, wie sehr die Philosophie bei uns unter der Tendenz leidet, doch ja das Hegelsche System als einen durch die „Schöpferkraft" der heutigen Stimmführer überwundenen Standpunct darzustellen! Man arbeite in der sachlichsten Weise, so daß die Früchte solcher Anstrengungen im Einzelnen zu benutzen auch gar nicht verschmäht wird, natürlich ohne Dank dafür zu wissen, aber man sei einmal als Hegelianer gestempelt, so hat man das Vorurtheil gegen sich, zurückgeblieben zu sein. Daß die Hegelsche Philosophie, deren Stifter ihrem Ausbau so plötzlich entrissen ward, einen productiven Trieb in sich heben könne, sich aus sich selbst zu erweitern und zu vertiefen, zu reinigen und zu vollenden, gesteht man nicht zu. Man kennt ja auch alle berüchtigten Formeln

dieſer Berliner Scholaſtik aus dem Grunde, daß das Sein Nichts iſt, daß die Begriffe in ihr Gegentheil umſchlagen u. ſ. w. Man hat ſelbſt in der Damenwelt aus Romanen, wie Eritis sicut Deus, von der ſittlich-religiöſen Verwerflichkeit dieſer pantheiſtiſchen Speculation ſich überzeugt. Man findet es unbequem und langweilig, daß von Zeit zu Zeit dieſe ſo oft ſchon widerlegte und verurtheilte Philoſophie immer noch wieder einen Verſuch zu ihrer Entwickelung macht. Man kümmert ſich grundſätzlich nicht darum, zumal man ſich wenigſtens der beruhigenden Vorſtellung überlaſſen darf, daß die Herrſchaft dieſer Philoſophie abſolut vernichtet ſei, denn Herrſchaft zu üben, Macht zu haben, iſt ſo vielen Menſchen, ſelbſt philoſophirenden, die wichtigſte ihrer Angelgenheiten. Ihre Herrſchaft, ihre Macht, das iſt der Geſichtspunct, von dem aus ſie auch literariſche Erſcheinungen vor allen Dingen meſſen.

Ich ſuchte den Sinn, in welchem ich mein Syſtem der Wiſſenſchaft entworfen hatte, 1852 in einer kleinen Schrift unter dem Titel: Meine Reform der Hegelſchen Philoſophie; für das größere Publicum zu erläutern und gegen Mißauffaſſung zu vertheidigen. 1853 gab ihm von zwei Paragraphen des Syſtems, 830 und 831, eine Ausführung in einer Form, die allen Schulton bei Seite warf und, bei allem Ernſt der Unterſuchung und aller unvermeidlicher Gelehrſamkeit, doch jedem Gebildeten zugänglich ſein ſollte. Dies war meine Aeſthetik des Häßlichen. Ich geſtehe, daß ich mit ihr einen Beweis liefern wollte, welch' umfaſſenden Inhalt wenige Paragraphen in ſich bergen und bis zu welcher Freiheit der Darſtellung die Wiſſenſchaft, wenn ſie im Innerſten ihrer Harmonie gewiß, nach Außen fortgehen dürfe oder könne. Ich will von den Erfahrungen ſchweigen, welche der Mißverſtand dieſer durch viele Jahre mit großen Opfern für das empiriſche Material herangepflegten Arbeit mir gebracht hat. Wer das Buch nicht geleſen hat, ſollte nach der Art, wie es erwähnt zu werden pflegt, glauben, daß ich darin dem Aberſinn gehuldigt hätte, vermöge des Hocuspocus Hegelſcher Dialektik das Schöne für häßlich und das Häßliche für ſchön zu erklären. Manche Geiſtliche unſerer Provinz ſollen es für eine dialektiſche Verherr-

lichung des diabolischen Princips auf dem Gebiet des Schönen halten.

Dennoch sollen mich solche Erfahrungen nicht entmuthigen. Diese vorliegende Schrift versucht es, die Hegelsche Logik in einer Weise zu entwickeln, welche den Grundgedanken Hegels in einer faßlichen Weise darzulegen, zu rechtfertigen und nach seinen eigentlichen Consequenzen zu verbessern bemüht ist. Sie kann als ein Commentar jenes Abrisses gelten, den ich in meinem System in einer abstracteren Formulirung gegeben habe, denn sie schließt sich genau dem dortigen Gange an und bemüht sich, den ausführlichen Beweis für die Richtigkeit der dortigen Bestimmungen zu liefern. Dieser Beweis forderte eine unausbleibliche Rücksichtnahme auf die andern Wissenschaften, denn in den logischen Begriffen liegt eine eigenthümliche Schwierigkeit.

Sie besteht darin, daß dieselben an sich rein *ideell* sind. *Als Begriffe* existiren sie nur im Denken. Wenn sie nicht gedacht werden, haben sie kein Dasein als reine Begriffe.

Ihre *Realität* an sich ist also in Verhältniß zur Natur und zum geschichtlich handelnden Geist eine abstracte.

Daher werden sie gewöhnlich nur als Functionen *unseres subjectiven* Denkens genommen.

Betrachtet man sie aber, so zeigen sie einen *Zusammenhang, der ihnen selber angehört*, so, daß wir, indem wir denken, genöthigt sind, uns demselben zu unterwerfen. Unser Denken, sagen wir daher, bewege sich nach Gesetzen, an die es, um wahr zu sein, gebunden sei. So innig ist der Zusammenhang derselben, daß man von jedem zu allen gelangen kann, schlage man den analytischen oder den synthetischen Weg ein. Doch nicht blos gelangen kann, sondern gelangen muß. Man denke einen einzigen dieser Begriffe, Qualität oder Form, oder Ursache, oder Einzelheit, oder Princip u. s. w. und versuche, ob man ihn *ausdenken* könne, ohne nicht von einem zum andern unaufhaltsam fortgeführt zu werden. Diese den Begriffen als solchen inwohnende Selbstständigkeit, vermöge deren sie durch ihren eigenen Inhalt ein nothwendiges Verhältniß zu einander haben, begründet ihren Uebergang in einander und entfaltet in ihnen das wunderbare Schauspiel einer in sich

abgeschlossenen systematischen Totalität, wie die Alten schon sagten, eines *κόσμος νοητός*. Die Wissenschaft kann sich dieser intelligibeln Welt in der nämlichen Weise rücksichtslos hingeben, wie die Mathematik ihren Figurationen und Berechnungen, ohne zu fragen, ob auch in der Natur solche Größenverhältnisse vorkommen, als in ihren Formeln sich entwickeln. Sie kommen vor. Die Phantasie des Mathematikers kann nicht eine einzige Curve ersinnen, die nicht in der realen Mathematik des Universums selber irgendwo realisirt würde. Aber die Mathematik erfreut sich für ihre Evidenz der Bestimmtheit der Zahl oder äußerlichen Gestalt, während die logischen Begriffe reine, gestaltlose Abstractionen sind.

Fehlt ihnen aber die Realität auch in dem Sinn, daß sie nicht in Erfahrung gebracht, daß sie nicht angeschaut werden können? Keineswegs. Obwohl *als Gedanken an sich* von dem Gegebenen unabhängig, obwohl für sich das *System der reinen Vernunft* ausmachend, existiren doch alle diese ideellen Kategorien in der Realität der Natur und des Geistes. Wir sagen z. B. ein Stein ist nicht ohne Qualität und Quantität zu denken; er hat als dieser Inhalt diese Form; er hat als dies eigenthümliche Ding eigenthümliche Eigenschaften; er ist ein Ganzes in seinen Theilen; er ist das Product eines morphologischen Processes; er ist einerseits Wirkung, anderseits Ursache von Wirkungen; er ist als ein einzelner Exemplar einer Art; er ist ein nothwendiges Moment in der Entwicklung der Idee der Natur u. s. w., d. h. alle logischen Kategorien haben in ihm concrete Existenz.

Hieraus folgt, daß die logischen Bestimmungen in der Realität der Natur und des Geistes *objective* Realität haben. Wir denken sie nicht blos, sondern sie sind auch. Als Begriffe an sich sind sie nur, sofern sie gedacht werden, allein zugleich kann, was ein Concretes, Wirkliches ist, nur existiren, sofern alle jene Bestimmungen in der Form der Thatsächlichkeit darin vorkommen. Betrachtet man also die logischen Begriffe *für sich*, so sind sie *sich selbst der Inhalt*. Sie entbehren auch in ihrer nur ideellen Form nicht aller Realität, denn sie erfreuen sich der logischen. Betrachtet man sie dagegen *im Verhält-*

niß zur Natur und zum Geiſt, ſo gewinnen ſie die Bedeutung der abſtracten Form, weil ſie im Sinnlichen und Geiſtigen als eine denſelben immanente Beſtimmung exiſtiren, die in ſeiner Realität mitgeſetzt iſt. Sagt man alſo, wie Kant und ſo Viele, die ihm nachgeſprochen haben, daß die logiſchen Kategorien an ſich leer ſeien, ſo iſt dies nur relativ wahr und und heißt eigentlich weiter nichts, als daß ſie für ſich nichts Sinnliches ſind. Es iſt unglaublich, auf welcher Barbarei ſich hier in der That viele Menſchen ertappen laſſen. Man merkt, wie ſehr das Sinnliche und wieder das Sinnliche es iſt, das ihnen einzig als Realität gilt. Was nicht ſinnlich iſt — Gedanke, Begriff, Idee — das iſt für ſie inhaltlos, gegenſtandlos, leer.

Wenn man nun erwägt, daß die nämlichen Begriffe, die für ſich als Abſtractionen der reinen Vernunft gelten, in ihrer concreten Exiſtenz ſich als die Verhältniſſe erweiſen, von denen die Entwicklung des Realen abhängt, ſo darf man ſich nicht wundern, wenn die Philoſophen von jeher eine gewiſſe Vorliebe für dieſe abſoluten Formen gehabt haben. Die Philoſophen wiſſen ſehr wohl, daß die logiſchen Begriffe keine Götter ſind, welche Natur und Geiſt beherrſchen, aber ſie wiſſen eben ſowohl, daß die Entſcheidung im Proceß des Realen an die formalen Verhältniſſe geknüpft iſt, welche daſſelbe beſtimmen. Aus dieſer Erkenntniß erklärt ſich, weshalb ſie die logiſchen Kategorien auch als reine Weſenheiten, als Seelen, als die Mächte bezeichnet haben, an denen, wie Ariſtoteles ſagte, Himmel und Erde hängen. Es erklärt ſich daraus, wie Hegel im Zorn über die Verachtung, in welcher die Logik und Metaphyſik zu ſtehen pflegt, ſagen konnte, daß in der logiſchen Wiſſenſchaft die Wahrheit geſchaut werde, wie ſie ohne Hülle an und für ſich iſt. Man muß jedoch ſolche Beſchreibungen cum grano salis nehmen und das Einſeitige, was in ihnen liegt, zu berichtigen verſtehen. Wenn Hegel ſich importirt hat, die Realität und Abſolutheit des Logiſchen zu verſichern, ſo iſt dies nicht ſo aufzufaſſen, als ſollten Natur und Geiſt dagegen zur Unrealität und Relativität herabgeſetzt werden. Es iſt eigentlich ein komiſches Schauſpiel, zu ſehen, wie man ſich, indem

man ſich an einzelne Ausdrücke klammert und die Philoſophie nicht in ihrer Ganzheit faßt, über die ewigen Widerſprüche des Philoſophen verwundert, der jetzt vom Logiſchen als einer abſoluten, der Natur und dem Geiſt immanenten Macht ſpreche und doch ein paar Schritt weiter die Verſicherung gebe, daß es nur eine Form, nur ein Abſtractum ſei.

Die Mißverſtändlichkeit über die reale Bedeutung des Logiſchen liegt alſo in ſeiner eigenen Natur, aber die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee ſoll eben über den Mißverſtand aufklären und zum rechten Begriff der Kategorien verhelfen. In ſeiner Naturphiloſophie (S. W. VII, 18) ſagt Hegel in ſeiner gedrungenen, in ihrer Ungenirtheit oft ſo treffenden Kathederſprache: „Das, wodurch ſich die Naturphiloſophie von der Phyſik unterſcheidet, iſt näher die Weiſe der Metaphyſik, deren ſich beide bedienen; denn Metaphyſik heißt nichts Anderes, als der Umfang der allgemeinen Denkbeſtimmungen, gleichſam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erſt verſtändlich machen. Jedes gebildete Bewußtſein hat ſeine Metaphyſik, das inſtinctartige Denken, die abſolute Macht in uns, über die wir nur Meiſter werden, wenn wir ſie ſelbſt zum Gegenſtand unſerer Erkenntniß machen. Die Philoſophie überhaupt hat als Philoſophie andere Kategorien, als das gewöhnliche Bewußtſein; alle Bildung reducirt ſich auf den Unterſchied der Kategorien. Alle Revolutionen, in den Wiſſenſchenſchaften nicht weniger, als in der Weltgeſchichte, kommen nur daher, daß der Geiſt jetzt zum Verſtehen und Vernehmen ſeiner, um ſich zu beſitzen, ſeine Kategorien geändert hat, ſich wahrhafter, tiefer, ſich inniger und einiger mit ſich erfaſſend."

Wenn ich nun die geſammte logiſche Wiſſenſchaft in drei verſchiedene Disciplin, in die Lehre vom Sein, vom Begriff und von der Idee, als Metaphyſik, Logik und Ideenlehre, zerlege, ſo bin ich damit nicht im Geringſten gemeint, die weſentliche Einheit der Metaphyſik mit der Logik wieder aufzugeben. Ich will nur mit dieſen Namen einen beſtimmtern Begriff der Unterſchiede der logiſchen Idee ausdrücken und in ihnen zugleich das Recht der hiſtoriſchen Entwicklung feſthalten. Hegel ſelber hat geſagt, daß ſeine objective Logik als die Lehre

vom Sein und Wesen an die Stelle der vormaligen Metaphysik, als Ontologie, zu treten habe. Die Hauptsache in meiner Darstellung ist, daß ich, was Hegel den objectiven Begriff genannt hat, in Uebereinstimmung mit Aristoteles schon in die Metaphysik aufnehme und die Lehre vom Begriff von der Ideenlehre scharf absetze, indem ich zugleich aus der letztern diejenigen Elemente entferne, welche dem logischen nicht homogen sind. Ich behalte nur den Begriff des Wahren für die Logik, schließe aber den des Lebens und des Guten davon aus, weil ich den erstern als lediglich der Natur, den zweiten als lediglich dem Geist angehörig betrachte.

In der Einleitung habe ich mich ausführlich über die Nothwendigkeit dieser Aenderung erklärt. Oft habe ich mich gefragt, ob ich mit meiner Construction nicht die einfache Gliederung von Sein, Wesen, Begriff irrig zerstöre, ob ich nicht, um einige vielleicht nur untergeordnete Vortheile zu erlangen, in wichtigeren Dingen einen Rückschritt mache? Wer die unendlichen Schwierigkeiten kennt, die mit der Bearbeitung solcher erhabenen und abgezogenen Regionen verbunden sind, wird sich eine Vorstellung von den Mühen und Sorgen machen können, die mich belastet haben. Ich kam aber, nach der vielfachsten Skepsis, immer wieder auf folgende Trias zurück:

1) Realität des Seins:
a) Sein; b) Wesen; c) Zweck.
2) Idealität des Begriffs:
a) Begriff; b) Urtheil; c) Schluß.
3) Idee als Einheit des Begriffs und seiner Realität:
a) Princip; b) Methode; c) System.

Die von Kant angebahnte, von Hegel weiter entwickelte Unterscheidung von abstractem, reflexiven und speculativen Bestimmungen ist hierbei so wenig verloren gegangen, daß sie als das Bildungsgesetz aller ihrem Inhalt nach verschiedenen Sphären nach ihrem universellen Charakter durchaus festgehalten ist, so daß, wenn man vergleicht: 1) Sein, Begriff und Princip; 2) Wesen, Urtheil und Methode; 3) Zweck, Schluß und System, wieder unter sich identisch sind. Das Ungesuchte

und Natürliche dieses ganzen Zusammenhangs muß Jedermann bei einigem Nachdenken, wie ich hoffe, einleuchten.

Davon, daß die Logik ihr intimes Verhältniß zur Metaphysik nicht mehr aufgeben kann, haben wir, während dies Buch gedruckt wurde, einen sehr interessanten Beweis erhalten. Dr. Ueberweg hat ein durch Vollständigkeit und Kritik des historischen Materials vortreffliches Handbuch der Logik herausgegeben: System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Bonn 1857. Er definirt §. 1. die Logik als „Die Wissenschaft von den normativen Gesetzen oder den Idealgesetzen der menschlichen Erkenntniß." Er erklärt, daß die Logik als Erkenntnißlehre die Mitte zwischen der subjectivistisch-formalen und der mit der Metaphysik identificirten Logik halten soll und versteht unter der letztern eine solche, welche mit den Gesetzen des Erkennens zugleich den allgemeinsten Inhalt aller Erkenntniß darstellen wolle; was, sofern es auf die Hegelsche Logik gemünzt ist, unstreitig falsch ist, da zum allgemeinsten Inhalt aller Erkenntniß auch Natur und Geist gehören würden, welche sie, als Wissenschaft nur der absoluten Form alles Realen, von sich ausschließt. Das Hybride jedoch, was dem dritten Theil der Hegelschen Logik in seiner Ausführung noch anklebt und die eigentliche Intention ihres Schöpfers noch verdunkelt, gibt Ueberweg eine gewisse Berechtigung zu jener Beschreibung. Nach seiner Definition dürfen wir uns nicht wundern, wenn er seiner eigenen Darstellung eine psychologische Einleitung mit der Wahrnehmung, Anschauung und Vorstellung gibt. Hinterher verschwindet die psychologische Haltung und es bleibt nur das logische Element als ein Mechanismus der Denkoperationen übrig. Das sehr Merkwürdige ist aber, daß Ueberweg zu jeder Erkenntnißform eine Existenzform als Parallele aufgestellt hat. Dem Begriff nach Inhalt und Umfang coordinirt er das Wesen und die Gattung; dem Urtheil die Relationen als die synthetischen Grundverhältnisse; dem Schluß die reale Gesetzmäßigkeit; dem System die Gliederung der Dinge. Welch' großes Zugeständniß für die Hegelsche Logik! Wenn Ueberweg sich das um-

gekehrte Problem stellte, zu den Existenzformen die entsprechenden Erkenntnißformen zu suchen, würde er dann nicht eben so von der Gattung auf den Begriff, von der Relation auf das Urtheil, von der realen Gesetzmäßigkeit auf den Schluß, von der Gliederung der Dinge auf das System kommen müssen? Würde also nicht schließlich die Einheit, richtiger, die Identität dieser logischen und realen Bestimmungen erhellen? Abgesehen bei letzteren natürlich von der specifischen Beschaffenheit ihres Inhalts.

Wenn nun die logischen Bestimmungen als absolut formale, als die nothwendigen Formen aller Realität, als gegen Natur und Geist gleichsam neutrale Kategorien zu fassen sind, so muß die Probe ihrer Wahrheit dadurch gemacht werden können, daß man sie in der Natur und im Geist als existirend nachweist. Sie müssen für beide eine gleiche Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben. Für den Verstand erscheint diese Seite als ihre Anwendbarkeit in den Wissenschaften. In meinem System der Wissenschaft als in einem Handbuch für meine Vorlesungen habe ich fast gar keine Beispiele gegeben. Hier aber habe ich es gethan, um die Eigenthümlichkeit des abstracten Begriffs durch seine concrete Veranschaulichung verständlicher zu machen. Für Jeden, der die Geschichte der Wissenschaften kennt, ist es wohl unzweifelhaft, daß die Beispiele einen sehr großen, oft über- oft aber auch unterschätzten Einfluß auf die Erkenntniß üben. Die meisten haben wir von den Griechen, namentlich von Aristoteles, sodann von Baco von Verulam, von Kant und Hegel erhalten. Es ist unglaublich, welch' zähe Lebenskraft auch den geringsten, oft sogar unrichtigen Beispielen inwohnt, wenn sie erst von einer Schule in Umlauf gesetzt sind. In der Hegelschen Schule ist die Logik von Hinrichs, Werder und K. Fischer ohne alle Beispiele bearbeitet worden. Bei gelegentlichen logischen Expositionen haben die Hegelianer die von Hegel gegebenen wiederholt. Der einzige, der eine Erweiterung in dieser Beziehung versucht hat, ist Erdmann gewesen. Ich habe mit Geflissentlichkeit der Exemplification einen großen Nachdruck gegeben, um durch ihren Realismus

die Nothwendigkeit der abſtracten Begriffe in's Licht zu ſetzen. Gar manche vortreffliche Erläuterung würde aus Monographieen über verſchiedene Themata hinzugekommen ſein, wären ſie mir hier nach Königsberg nicht zu ſpät zugegangen; z. B. für den Begriff der Knotenlinie des Maaßes eine Abhandlung von Dr. Trächſel: über das Weſen und Geſetz der Geſchichte, Bonn 1857, die ganz darauf fußt; für den Begriff des Minimums und Maximums die intereſſante mathematiſche Abhandlung von Dr. H. Slomann: Verſuch, die Differenzialrechnung auf andere als die bisherige Weiſe zu begründen, Paris 1856 u. ſ. w. Apelts Metaphyſik aber, die gerade in dieſer Hinſicht eine Fülle der anziehendſten Anregungen zu bieten ſcheint, habe ich abſichtlich noch ungeleſen gelaſſen, weil ich fühlte, daß ſie mich zu ſehr ſtören würde und ich meinen einmal eingeſchlagenen Weg erſt für mich vollenden müſſe. Ich habe mich, wie man wohl ſehen wird, gegen keine Richtung, gegen keine Arbeit verſchloſſen. Ein Poet braucht ſich nicht, wenn er producirt, um andere Dichter zu kümmern, denn ſeine Muſe iſt die Phantaſie. In der Wiſſenſchaft aber iſt es Pflicht, zu wiſſen, was Andere vor und außer uns ſchon geleiſtet haben, weil man ſonſt zu leicht in Gefahr geräth, etwas zu thun, was bereits Andere und vielleicht beſſer gethan haben. Man muß, will man die Erkenntniß fördern, wiſſen, was die Bilanz des ſcientifiſchen Capitals iſt. Apelt, deſſen edle Geſinnung und deſſen wahrhaft wiſſenſchaftliches Streben ich ſehr hoch ſchätze, darf daher überzeugt ſein, daß ich ſeine Metaphyſik nicht verächtlich bei Seite, ſondern daß ich ſie nur zurückgeſtellt habe, wie ein Heer auf einem Feldzuge, nachdem derſelbe ſchon geordnet, wohl einer Feſtung zunächſt vorübermarſchirt, ohne ihre Wichtigkeit zu verkennen.

Noch eines Buchs habe ich zu erwähnen, auf welches ich ebenfalls keine Beziehung nehmen konnte, weil es auch erſt in meinen Beſitz gelangt iſt, nachdem mein Manuſcript bereits in der Druckerei war. Dies iſt die Logique par A. Gratry, prêtre de l'oratoire de l'immaculée conception. Paris 1855, 2 Tomes. Ich wurde erſt durch eine

Kritik derselben in der Revue des deux mondes darauf aufmerksam. Sie enthält, was das eigentlich logische Element betrifft, in der That nur die alte scholastische Syllogistik, außerdem einige damit zusammenhängenden Excursionen in das mathematische Gebiet. Ihre eigentliche Intention ist in den beiden Abschnitten des zweiten Theils enthalten, welche: les vertus intellectuelles inspirées und les sources überschrieben sind und den Glauben, das Gebet, die Sacramente, das Lesen der Bibel und die Musik als Quellen eines wahrhaften Erkennens empfehlen. Ich will mich hier nicht darauf einlassen, sondern nur hervorheben, daß der erste Theil in der Hauptsache eine ausführliche Kritik und Widerlegung der Hegelschen Logik als der pantheistischen bringt. Der französische Priester erblickt in Hegel gleichsam einen philosophischen Antichristen. Er beschuldigt ihn der diabolischen Tendenz, die Vernunft selbst zur Unvernunft zu verkehren und dadurch alle Wahrheit der Intelligenz zu unterwühlen, um dem Pantheismus und einem verfeinerten Fetischismus die Herrschaft zu erobern. Hegel hat, ihm zufolge, aus der Logik eine bloße Enantiopoiologie gemacht, welche das Absurde zum Inhalt und damit den Zweck hat, allgemeine Verwirrung anzurichten, um durch die intellectuelle Corruption das destructive Werk der Auflösung aller Religion und Sittlichkeit zu fördern. Herr Gratry ist dann gleichsam der Engel Michael, der Hegel als den logischen Satan mit der eingelegten Lanze des Glaubens überwindet und diesen Drachen in den Abgrund stürzt. Er erkennt es daher mit Dank gegen die Vorsehung, daß sie die subversiven Irrthümer dieses Sophisten jetzt habe offenbar werden lassen, die Welt vor seiner Zerstörung zu erretten. Herr Gratry bleibt in seiner Polemik hauptsächlich dabei stehen, daß Hegel die Identität der Identität und der Nichtidentität, die Identität des Seins mit dem Nichts und des Guten mit dem Bösen lehre. Die erstere Bestimmung wird ihm am Ende des ersten Theils einmal wegen der Trinität sehr unbequem und er substituirt ihr daher die Formel: la coëxistence de l'unité et de la distinction. In dieser Formulirung ist der Satz kirchlich und logisch nach

ihm orthodox. Bei dem étrenéant, dem Seinnichts, urgirt er beſtändig, daß bei einem ſolchen Nivellement aller Unterſchiede ja gar nicht quelque chose übrig bleibe; aber ohne quelque chose zu haben, könne man doch unmöglich Etwas denken. Die Vereinerleiung des Böſen mit dem Guten bei Hegel ſucht er, wir werden gleich ſehen, wie, authentiſch zu beweiſen. Dies Beweiſen iſt in der That merkwürdig. Er führt nicht nur Hegel an, er führt ihn mit den Worten des deutſchen Originals an und läßt, was einen eigenthümlichen Eindruck macht und mir in einem franzöſiſchen Buche noch nie vorgekommen iſt, dieſe Worte ſogar mit deutſchen Lettern drucken. Was kann man wohl für größere Gründlichkeit fordern? Auch iſt Herr Gratry nicht wenig ſtolz darauf. Prüfen wir jedoch einen Augenblick dieſe ſich brüſtende Gründlichkeit des Citirens.

Der franzöſiſche Prieſter will z. B. beweiſen, daß nach Hegel die Philoſophie dem Menſchen alles Intereſſe für das Recht, für ſeine Seele, ja für Gott ſelbſt nehmen und ihn zur Gleichgültigkeit dagegen herabſetzen wolle. I, 194 ruft er aus: „Comprenez le, nous sommes ici à l'origine même de l'esprit de sophisme; disons mieux, nous sommes ici au fond de l'abîme, à la naissance de l'esprit des ténèbres. L'esprit de sophisme est un mot trop faible, qui nomme peu son objet; esprit de ténèbres est le vrai mot. Ce mot théologique devient ici rigoureusement philosophique et scientifique. L'origine de l'esprit de ténèbres est donc celle ci: Tuer l'âme; la rendre absolument indifférente à l'existence ou à la non-existence du monde, de la justice, de la vérité, de l'âme elle même, de Dieu! Lui ôter, comme le dit Hégel, tout intérêt en ces choses; la délivrer de l'intérêt de la raison pratique dont parle Kant, cet intérêt d'amour pour la justice et pour la vérité, qui est, nous l'avons démontré, le ressort même du procédé dialectique, selon Platon et tous les philosophes. Quand le ressort est brisé, quand l'âme est morte, il n' y a plus de procédé dialectique; la raison pure, isolée, abstraite, déracinée, de-

vient de fait, comme le veut Hégel, indifférent à l'être et au néant etc.“ Für dieſe ſchrecklichen Conſequenzen citirt Herr Gratry aus Hegels Werken, VI, 172, folgende Stelle:

„Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und Nichts daſſelbe iſt, lächerlich zu machen oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Verſicherung, daß ſie Conſequenzen und Anwendungen jenes Satzes ſeien; z. B. es ſei hienach daſſelbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Athmen, dieſe Stadt, die Sonne, das Recht, der Geiſt, Gott ſei oder nicht ..... In der That iſt die Philoſophie eben dieſe Lehre, den Menſchen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Abſichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, ſo daß es ihm allerdings daſſelbe ſei, ob ſolche Sachen ſind oder nicht ſind.“

Dieſen Paſſus überſetzt Herr Gratry und läßt am Schluß des Citats voller Empörung mit geſperrten Lettern die Worte drucken, qu'il soit absolument indifférent, que ces choses soient on ne soient pas. Jeder, der Deutſch verſteht, wird die Worte: ſolche Sachen, nur auf die vorangehenden: Menge endlicher Zwecke und Abſichten beziehen können; der Prieſter vom Oratorium der unbefleckten Empfängniß verſteht aber die Seele, das Recht, Gott darunter. Sind ſie nicht die zunächſt vorhergenannten Dinge? Zwar wird Niemand endliche Zwecke und Abſichten Dinge nennen, indeſſen eine gewiſſe Scheinbarkeit bliebe vielleicht, weil jene Gegenſtände kurz zuvor erwähnt ſind. Sagt Hegel aber nicht ſelbſt, daß es eine unwahre Conſequenz ſei, aus dem Satz der Identität der Begriffe Sein und Nichts zu folgern, daß es daſſelbe ſei, ob die Sonne, das Recht, der Geiſt, Gott, ſeien oder nicht? Verwirft er alſo nicht ausdrücklich die Conſequenz, welche Herr Gratry zieht, um ihn verdammen zu können? Fällt mithin nicht die Anklage in ſich ſelbſt zuſammen?

Aber, lieber Leſer, bemerkſt du wohl jene Puncte in der Mitte des Citats von Herrn Gratry? Was bedeuten ſie wohl? Eine Auslaſſung. Und was leſen wir in dieſer bei Hegel: „In ſolchen Beiſpielen werden zum Theil beſondere Zwecke, die Nützlichkeit, die Etwas für mich hat, unter-

geſchoben und gefragt, ob es mir gleichgültig ſei, daß die nützliche Sache ſei oder nicht ſei.“ Nicht wahr, nun erklärt ſich erſt, wie Hegel dazu kommt, von endlichen Zwecken und Abſichten zu ſprechen, gegen deren Daſein oder Nichtdaſein die Philoſophie den Menſchen gleichgültig zu machen habe.

Warum hat Herr Gratry wohl jenen Satz weggelaſſen? Offenbar, weil er dann ſeine Folgerungen gar nicht hätte ziehen können; weil er als Prieſter der chriſtlichen Religion ſich doch wohl hätte erinnern müſſen, daß auch der Chriſt über die Endlichkeit des Nützlichen ſich erheben und mit dem heiligen Sänger ſagen ſoll: Herr, wenn ich nur dich habe, was frage ich viel nach Himmel und Erde!

Käme dergleichen im gemeinen Leben auf einem andern Gebiete vor, ſo würde man es doch wohl Unredlichkeit und Verläumdung nennen.

Doch halt! S. 142 ſagt er ausdrücklich: „Et qu' on ne nous accuse pas de tronquer les textes et de les altérer, quand nous les citons en partie. Nous ne citons que ce qui est nécessaire; mais nous citons le sens de l'auteur. Par exemple, la plus étonnante des identités de Hégel, après celle de l'être et du néant, qui n'est pas contestable, est celle du bien et du mal. Or, nous citons de lui ce texte: „Le mal, réfléchi en nous..... est même chose que la bonne intention du bien.“ Le texte complet est ceci: Das Böſe als die innerſte Reflexion der Subjectivität in ſich gegen das Objective und Allgemeine, das ihr nur Schein iſt, iſt daſſelbe, was die gute Geſinnung des abſtracten Guten „VII, 390.“ Um zu beweiſen, daß Hegel in der That die tiefſte Verachtung gegen die Moral habe, fügt er noch aus derſelben Quelle hinzu, daß nach ihm der „allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht, eben ſo wohl iſt als auch nicht iſt.“

Was will man mehr? Betrachtet man aber den citirten Text, in welchem es ſich um die Beziehung handelt, die im Gewiſſen zwiſchen den Begriffen des Guten und Böſen eintritt, ſo entdeckt man, daß Hegel ganz etwas Anderes hat ſagen wollen, als der Mönchsphiloſoph ihn ſagen läßt.

z. B. bei dem letzten Citat findet sich, daß Hegel §. 511 der Encyklopädie die Subjectivität beschreibt, die in der abstracten Gewißheit ihrer selbst sich dem allgemeinen Willen gegenüber als das wählende und entscheidende Subject weiß. Für diese Unendlichkeit der Subjectivität ist der allgemeine Wille (das Gute, Recht und Pflicht) eben sowohl, als er auch nicht ist. Keineswegs aber fällt es Hegel ein, zu behaupten, daß es für den Willen als allgemeinen gleichgültig sei, ob das Gute sei oder nicht. Was aber das andere Citat betrifft, so will Hegel in demselben sagen, daß die bloße Gesinnung des Guten, welche sich demselben nicht als dem objectiven Gesetz des Willens unterwirft, vielmehr, worin es bestehen soll, von sich abhängig macht, von dem verkehrten Eigenwillen des Bösen im Grunde nicht verschieden ist. Dies drückt er dadurch aus, daß er zu den Worten: „die gute Gesinnung des abstracten Guten“ hinzufügt: „welche der Subjectivität die Bestimmung desselben vorbehält.“

Was haben diese Worte, Herr Gratry, Ihnen gethan, daß Sie dieselben fortließen? Vertrugen sie sich nicht mit der gerühmten Gewissenhaftigkeit Ihres Citirens? Oder erkannten Sie, daß, wenn Sie dieselben mit aufnahmen, Ihrer Intention, Hegel zum Leugner des Unterschiedes zwischen Gut und Böse zu machen, die ganze Spitze abgebrochen war? Denn erst diese Worte, welche die Bestimmung des Guten der sophistischen Willkür des Menschen unterwerfen, erklären, wie Hegel hier diese Coincidenz des abstract guten Willens mit dem Bösen gemeint hat. Daß Hegel aber diese Gestalt eines sich für gut erklärenden, an sich aber bösen Willens nicht blos fingirt hat, beweist innerhalb der Wissenschaft die Moral des Jesuitismus, die eine außerordentliche Virtuosität in der Kunst besitzt, durch einen subjectiven Vorbehalt das Böse zu einem Guten, das Gute zu einem Bösen zu qualificiren.

Wenn ich hier Herrn Gratry in einigen seiner Fälschungen Hegels beleuchtet habe, so hat das zunächst eigentlich nur für die Franzosen ein Interesse. Wär' es darum zu thun, solche Mißauffassungen und Consequenzmachereien überhaupt zu beleuchten, so hätten wir sie natürlich aus unserer Deutschen Li-

teratur nicht weniger anführen können, da es bei uns davon wimmelt und wir namentlich in unserer Journalistik einen völligen Pseudohegel besitzen, den man zum genuinen umgetauft hat, und gegen welchen der wahre Hegel für ein Gemächte gilt, das befangene, halb verstehende, vom Muth der Consequenz verlassene Schüler und kritiklose Verehrer aus ihm machen. Wir sind, was Hegel anbetrifft, in Deutschland mit unserer Tagesordnung längst so weit, Hegel nur als einen Charlatan, wie Schopenhauer ihn betitelt hat, zu behandeln und de profundis in solche Wendungen einzustimmen, wie Gratry sie liebt, statt der eingehenden Widerlegung ihm einfach die Verspottung entgegenzusetzen: „N' insistons pas, sagt Gratry II, 143, wo er einige Seiten lang Hegels Definition des Differentials abdrucken läßt, sur les détails de ce risible et audacieux délire du sophiste enivré, qui appelle bonne dialectique sa dialectique rétournée, et qui nomme sophistique la dialectique de Platon, d'Aristote, de Leibnitz, de tous les philosophes du premier ordre sans exception, et celle de tous les hommes, sauf' Hégel et Gorgias. Mais on ne critique pas un homme ivre, on le montre à ceux qui auraient besoin de cette vue."

Der Deutsche Leser würde jedoch sehr irren, aus Gratry's Logik den Schluß zu machen, daß Hegel von der Französischen Literatur überhaupt ähnlich verstanden würde. Dies ist keineswegs der Fall. Ich will von dem radicalen Kriticismus wegsehen, der bei den Franzosen durch Proudhon, Guépin, Ewerbeck, Pelletan, Pequeur, Taine u. A. sogar den Deutschen Junghegelianismus einheimisch gemacht hat. Es gibt auch Bestrebungen, welche die Franzosen mit dem wirklichen System Hegels bekannt zu machen suchen. Am Nothwendigsten dazu wären Uebersetzungen, wie Wallon und Stomann 1854 Hegels subjective Logik, Bénard seit 1840 die Aesthetik bearbeitet haben. Diejenige Schrift aber, die nach meinem Urtheil die vollendetste ist und, wenn sie in's Deutsche übersetzt würde, auch für viele Deutsche ein tieferes und richtigeres Verständniß Hegels zur Folge haben würde, ist das Buch vom Professor Dr. Véra: Introduction à la philosophie de Hégel.

Paris 1855. Die französische Sprache besitzt einmal durch die formale Logik ihrer Construction einen Zwang zur Verdeutlichung, der hier die herrlichsten Früchte getragen hat. Ueberdem hat Véra aber auch die Geschichte der Philosophie mit gründlicher und umfassender Kenntniß in der glücklichsten Weise herangezogen.

So eilig bei uns der kleinste französische Roman, das unbedeutendste französische Drama übersetzt, früher sogar nachgedruckt wurde, so ist doch die Bekanntschaft der Deutschen Philosophen mit der Französischen und Belgischen Philosophie in der Regel eine außerordentlich geringe. Aber die Bewegung der Philosophie in Frankreich und Belgien wird, mit speciellster Bezugnahme auf die Deutsche, eine immer lebhaftere und wir haben Dr. Bona Meyer bei uns großen Dank zu wissen, daß er sich dem Geschäft unterzogen hat, die Deutsche Literatur mit der Entwickelung der neueren Französischen Philosophie in kritischen Journalberichten vertrauter zu machen, nachdem bis dahin das Magazin für Literatur des Auslandes fast die einzige Quelle gewesen war, aus welcher die Meisten einige Kenntniß der Französischen und Belgischen Philosophie geschöpft hatten.

Was die Darstellung anbetrifft, so habe ich mich bemüht, vor allen Dingen deutlich zu sein. Ich bilde mir ein, daß jeder gebildete Mann — denn für Frauen schreibe ich freilich nicht — dies Buch zugänglich finden müsse, vorausgesetzt, daß er den Ernst mitbringe, wirklich denken zu wollen, denn ohne diesen Ernst wird man auch die ästhetisch genommen schönsten Darstellungen der Philosophie, von einem Platon und Plotin, einem G. Bruno und Schelling, für ungenießbar und langweilig halten müssen. Ich habe so viel möglich Deutsch geschrieben, ohne jedoch so weit darin zu gehen, als mein verehrter Freund Dr. Biedermann, der in seiner Wissenschaftslehre, ohne in die Abwege eines gesuchten Purismus zu verfallen, eine fast ganz Deutsche Terminologie durchgeführt hat. Ich gestehe, daß ich, indem ich die strenge Plastik seiner Arbeit bewundere, zu einer ähnlichen Keuschheit der Sprache

mich nicht habe entſchließen können, weil ich ſchon ein zu alter Schriftſteller bin und bereits der Gewohnheit eines gewiſſen mir eigenthümlich gewordenen Styls unterliege. Was mein ſachliches Verhältniß zu dem zweiten Theil von Biedermanns Wiſſenſchaftslehre betrifft, der mir von großer Wichtigkeit zu ſein ſcheint, ſo kann daſſelbe erſt im zweiten Theil dieſer Schrift zur Erörterung gelangen. Wenn ich nun aber auch deutlich und jedem Gebildeten verſtändlich zu ſchreiben geſucht habe, ſo erwarte ich doch deshalb nicht, daß man mir dies auch zugeſtehen werde, weil ich die Kürze und Gedrungenheit liebe, welche dem eigenen Denken des Leſers auch noch etwas zu thun übrig läßt. Das Ideal heutiger Populärphiloſophie beſteht darin, den Leſer wie einen Schulknaben zu behandeln, ihm aber zugleich, während man ihn für ſo unwiſſend und gedankenlos als möglich hält, zu ſchmeicheln und ihm durch phraſeologiſchen Pomp die Einbildung beizubringen, als hätte er im Nu die ſchwerſten Probleme verſtanden. Dieſen breiten Styl, der dem Leſer auch nicht den kleinſten Zwiſchenſatz zu ergänzen, nicht die kleinſte ſelbſtverſtändliche Folgerung ſelber zu machen zumuthet und mit ſeiner aufdringlichen Verſtandesklarheit gleichſam ein Gemälde ohne Schatten liefert, werde ich nie ſchreiben lernen. Für die pedantiſche Gravität eines hausbackenen Schultons aber werde ich vielleicht, wie ſchon oft, durch meine Neigung zum Scherz Aergerniß erregen, allein ich ſehe nicht ein, weshalb die höchſte Würde ſtreng wiſſenſchaftlicher Unterſuchung nicht zuweilen am rechten Ort mit der Anmuth des Scherzes gepaart ſein dürfte.

Noch habe ich zwei Puncte zu berühren, bei deren Abhandlung ich der Erwartung des Leſers vielleicht nicht genüge; der eine betrifft die Darſtellung des Anfangs, der zweite den Begriff des Widerſpruchs.

Bei dem erſteren habe ich abſichtlich die größte Kürze und Einfachheit beobachtet, um nicht durch weitläufigere Expoſition und durch ausführlichere Kritik entgegenſtehender Meinungen am Ende wieder Mißverſtändniß hervorzurufen. Man vermiſcht oft bei dem Anfang der Philoſophie drei ganz verſchie-

dene Begriffe 1) den des subjectiven Anfangens, der in unser Bewußtsein, zuletzt in unsern Willen fällt und nichts Anderes ist, als der Entschluß, denken zu wollen; ein Entschluß, der ohne ein Bedürfniß des Denkens, also ohne eine Bildung, die bis zur Abstraction vorgedrungen ist, unmöglich fällt. An diesen Anfang denkt man sehr begreiflich zunächst. Eben so begreiflich ist aber, daß er in die Psychologie gehört, welche die Geschichte der subjectiven Intelligenz zu entwickeln hat. Unter Anfang wird 2) das absolute Princip verstanden, welches den totalen Grundbegriff einer Philosophie ausmacht. Dies ist, wie ich oft zu wiederholen genöthigt gewesen bin, für die Hegelsche der Begriff Gottes als des absoluten Geistes; ein Begriff, den sie für das wissenschaftliche Erkennen zum letzten Resultat der gesammten Entwickelung des Systems macht, obwohl er das Realprincip aller ihm vorangehenden Positionen, ihr schöpferisches Prius ist. Gott wird, was er ist, nicht erst durch Vermittelung der logischen Idee, der Natur, des Menschen und seiner Geschichte. Er ist in Bezug auf sich, was er ist, unmittelbar. Aber der Begriff Gottes, als der absolute Begriff des absoluten Seins selber, fordert eben deshalb für uns als erkennendes Subject die absolute Vermittlung, die in ihm sich aufhebt. Hieraus folgt, daß der erste Begriff des Systems zwar ein solcher sein muß, der im Begriff Gottes als ein nothwendiges Moment desselben enthalten ist; allein es folgt auch nicht weniger, daß dieser erste Begriff noch am Weitesten davon entfernt ist, von Gott einen adäquaten Begriff zu geben. Hier aber ist es, wo man die Hegelsche Philosophie mißzuverstehen noch immer nicht aufhört, indem man den ersten Begriff, mit welchem sie anfängt, mit ihrem Realprincip identificirt. Man nimmt den Begriff des abstracten Seins für das absolute Princip, aus welchem sie Alles in der Weise ableite, wie es in der deductiven Methode geschieht, z. B. bei Spinoza aus dem Begriff der Substanz. Ist man erst in diesen Irrweg eingetreten, so ist nicht zu verwundern, wenn man auf ihm zuletzt nur zu einem Gott gelangt, der, ohne ureigene Selbstständigkeit und Freiheit, nur der dialektische Pro-

ceß der Natur und Geschichte sein soll. 3) Endlich hat aber Anfang den Sinn desjenigen Begriffs, mit welchem die Philosophie als systematische Totalität sich eröffnen muß. Dies kann kein beliebiger Begriff sein. Die Philosophie als System enthält in sich den Gegensatz des abstracten Idealismus der logischen Idee und des concreten Realismus der Natur, der sich in dem Idealrealismus des Geistes als des sein eigenes Sein denkenden und wollenden aufhebt. Der erste nothwendige Begriff, den das Denken als Product seiner totalen Abstraction oder Voraussetzungslosigkeit hervorbringt, ist der des Seins überhaupt, das in dieser Allgemeinheit prädicatlos ist. Das Sein ist. Dies ist die erste unabweisliche Bestimmung als objectiver Anfang der Philosophie. Bis dahin würde auch wohl beifällig mitgegangen werden. Nun leitet Hegel aber aus dem Begriff der Prädicatlosigkeit den Begriff des Nichts ab. Dieser Fortgang ist ein für das Denken consequenter und ist innerhalb der Geschichte der Religionen und Philosophien in den mannigfaltigsten Wendungen ausgesprochen. Wird er aber in der Weise ausgedrückt, daß das Nichtsein mit dem Sein dasselbe sei, so erzeugt dies die Vorstellung, als ob das Sein geleugnet werden solle. Es wird dem Denkgesetz des Widerspruchs damit recht eigentlich vor den Kopf gestoßen, weil dann das Sein zugleich affirmirt und negirt wird. Ich habe mich daher zu zeigen bemüht, daß dies Nichtsein nur den Begriff der Bestimmungslosigkeit zum Inhalt hat, keineswegs aber den Widersinn behauptet, daß das Sein nicht sei. Nichtsein ist hier im Sein nur die Möglichkeit der Bestimmung, wie dies aus dem Begriff des Werdens erhellt, der ohne den Begriff des Seins so wenig als ohne den des Nichtseins zu denken ist, was seit dem Platonischen Parmenides für eine ausgemachte Wahrheit in der Philosophie gelten sollte. Welche Versuche man aber machen möge, andere Begriffe als die für den Anfang nothwendigen aufzustellen, so wird es vergeblich sein, weil alle andern z. B. Identität, Unterschied und Grund, oder Substanz und Accidenz, oder Ding und Eigenschaft, Substanz und Subject, Subject und Object, Ich und Nicht-Ich u. s. w., diese

Begriffe von Sein, Nichts und Werden als die einfachern sich voraussetzen. Das Sein des Nichtseins als eine Bestimmtheit des Seins selber zu denken, wird jedem Neuling im Denken, der immer noch an die sinnliche Anschauung gefesselt ist und noch immer zum Anhalt für sein Denken, wie Herr Gratry, quelque chose bedarf, als die ungeheuerste Paradoxie erscheinen, weil, daß das Nichtsein nicht ist, der Eleatische Standpunct, ihm einleuchtender ist. Mit dem Begriff des Werdens aber muß er sofort die Einheit des Seins und Nichtseins denken; eine Einheit, in welcher natürlich diese Begriffe nicht mehr sind, was sie in der Isolirung der exclusiven Abstraction waren, gerade wie Salpeter, Schwefel und Kohle als Pulver auch zu etwas ganz Anderem werden, als sie in ihrer Isolirung sind. In der zweiten Ausgabe seiner Logik hat Hegel in der That auf das Erschöpfendste alle Einwürfe gegen seinen Anfang durchgenommen und gezeigt, daß, wenn die Philosophie mit dem Begriff des Anfangs anfangen müsse, derselbe doch ohne den Begriff des Werdens nicht denkbar sei.

Nichts aber ist wunderlicher und ungerechter, als wenn man, die Hegelsche Philosophie zu beurtheilen, bei diesen dürftigen, elementaren Bestimmungen des Anfangs der Wissenschaft stehen bleibt, in ihnen den eigentlichen Kern ihrer Speculation erblickt, sie beschuldigt, Alles in einen ruhelosen Proceß aufzulösen und sich nicht die Mühe nimmt, bis zum Begriff der Idee vorzudringen, aus welchem doch erst nach rückwärts auf die Natur des Anfangs das rechte Licht fallen kann.

Der zweite Punct, den ich noch erwähnen muß, ist der Begriff des Widerspruchs. Man hat behauptet, daß die Hegelsche Philosophie denselben zum Princip ihrer Methode gemacht habe und es ist zuzugeben, daß Hegel die große Bedeutung des Widerspruchs oft auf das Nachdrücklichste accentuirt hat. Allein, wenn man gemeint ist, ihn zu beschuldigen, nur den Widerspruch für das Wahre und Wirkliche zu halten und wenn man dem Publicum das Seinnichts und Janein beständig als die angeblich höchste Weisheit Hegelscher Logik in die Ohren schreit, so ist das ein völliger Unsinn. Es

iſt dieſelbe Leichtfertigkeit, mit welcher man Hegel als den lächerlichen Taſchenſpieler ſchildert, der aus dem Nichts Alles zu entwickeln unternehme. Ich habe mich daher bemühet, den Begriff des Widerſpruchs ſo deutlich als mir möglich darzuſtellen, bemerke aber, daß ich ihn hier, in der Metaphyſik, erſt nach ſeiner realen Geſtaltung abhandeln konnte, daß er aber noch zweimal vorkommen wird, in der Logik bei der Lehre vom Urtheil und in der Ideenlehre bei dem Begriff des Negativen der Vermittlung. Bei der jetzigen Abhandlung habe ich beſonders folgende Puncte berückſichtigt.

Vorerſt die Unterſcheidung des Gegenſatzes vom Widerſpruch, weil, wie nicht zu leugnen, beide Begriffe oft vermiſcht werden. Der Grund hierzu liegt darin, daß der Ausdruck Widerſpruch ſowohl auf den Begriff der Contradiction als den der Contrarietät angewendet, unter dem der Contradiction aber nicht nur die einfache Negation eines Prädicats, ſondern auch der Satz des Poſitiven und Negativen verſtanden wird, ſofern er ſagen will, daß einem Subjecte oder dem Prädicate eines Subjectes die Exiſtenz nicht zugleich zugeſprochen und abgeſprochen werden kann, woraus der Satz des ausgeſchloſſenen Dritten folgt, daß, wenn von demſelben Dinge etwas nicht zugleich bejaht und verneint werden kann, ihm nur eine dieſer entgegengeſetzten Beſtimmungen beigelegt werden dürfe. Inſofern jede derſelben die andere von ſich ausſchließt, wird dieſer Satz wieder in den des ausgeſchloſſenen Mittleren verwandelt, daß eine die Entgegengeſetzten vereinigende Beſtimmung unmöglich ſein ſoll. Alle dieſe Begriffe ſind relativ vollkommen wahr und müſſen im Denken ihre Berechtigung haben. Allein wenn bei ihnen ſtehen geblieben, wenn ihre Einſeitigkeit und ihr innerer Zuſammenhang nicht erkannt wird, ſo werden ſie unwahr und führen zu lauter Verfälſchungen des Denkens. Der Satz der Contradiction in ſeiner gewöhnlichen Faſſung bezweckt nur das Feſthalten der Identität. Weil aber die Logiken ihn mit dem Begriff der Contrarietät vermiſcht und in dieſem auch eine Unmöglichkeit des Zugleichſeins entgegengeſetzter Prädicate in demſelben Subjecte erblickt

haben, so hat eine Verseichtigung der Logik und Metaphysik daraus entstehen müssen. Die Realwissenschaften konnten aber den Begriff des realen Widerspruchs nicht entbehren. Sie erfanden sich daher ihre eigene Logik und Metaphysik und gaben dem Gegensatz wie dem Widerspruch andere Benennungen, z. B. Polarität und Antagonismus in den physischen, Collision und Conflict in den historischen Wissenschaften. Es sind fast hundert Jahre her, daß Kant 1763 in seiner Abhandlung über die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Weltweisheit gegen die damalige formale Logik, besonders gegen Crusius, den Unterschied der blos logischen Contradiction für die Denkbarkeit eines Begriffs und der realen Contrarietät als eines vollkommen denkbaren und thatsächlich existirenden Widerspruchs mit einer Fülle anregender Beispiele hervorhob. (S. die Abhandlung in meiner Ausgabe, Sämmtl. Werke, I., 113 ff.) In meiner Geschichte der Kantschen Philosophie, 1840, 139 ff. habe ich zu erklären versucht, wie es wohl gekommen, daß diese Abhandlung so gänzlich in Vergessenheit gerathen. Selbst die Herbartsche Schule hat ihr weniger Aufmerksamkeit gewidmet, als man nach dem Umstande vermuthen sollte, daß Kant darin den psychologischen Calcul zuerst mit bestimmten Größeverhältnissen versuchte. Aus der logischen Contradiction, sagt Kant, folgt Nichts, aus der realen Opposition folgt Etwas. Jene führt zu einem irrepraesentabile, das sich selbst zerstört, diese zu einem cogitabile, in welchem die Negativität der Entgegensetzung vollkommen als eine positive möglich ist. In der Beschreibung der Grundregel für die Realentgegensetzung sagt er unter Anderm: „Die Realrepugnanz findet nur statt, insofern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des andern aufhebt. — Die einander widerstreitenden Bestimmungen müssen 1) in eben demselben Subjecte angetroffen werden. Denn gesetzt, es sei eine Bestimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem andern, so entspringt daraus keine wirkliche Entgegensetzung. 2) Es kann eine der opponirten Bestimmungen bei einer realen Entgegensetzung nicht das contradictorische Gegentheil der andern sein, denn alsdann wäre der Widerstreit logisch und — unmöglich. 3) Es kann eine Be-

stimmung nicht etwas Anderes verneinen, als was durch die andere gesetzt ist; denn darin liegt gar keine Entgegensetzung. 4) Sie können, insofern sie einander widerstreiten, nicht alle beide verneinend sein, denn alsdann wird durch keine etwas gesetzt, was durch die andere aufgehoben würde. Demnach müssen in jener Realentgegensetzung die Prädicate alle beide positiv sein, doch so, daß in der Verknüpfung sich die Folgen in demselben Subjecte gegenseitig aufheben. Auf solche Weise sind Dinge, deren Eins als die Negative des Andern betrachtet wird, beide für sich betrachtet, positiv, allein in Einem Subjecte verbunden, ist die Folge davon das Zero." Den größten Theil der Abhandlung hat nun Kant mit dem Aufsuchen von Beispielen angefüllt, daß Unlust negative Lust, Schulden *negatives* Vermögen, Verabscheuung negative Begierde, Haß negative Liebe, Häßlichkeit negative Schönheit, Tadel negativer Ruhm, Kälte negative Wärme, Vergehen negatives Entstehen, Abstraction negative Aufmerksamkeit u. s. w. Gegen Ende merkt er, daß noch viele Geheimnisse in der Realopposition liegen, die er nur andeuten will, indem er einen Unterschied zwischen der potentialen und actualen Entgegensetzung macht.

Sodann habe ich bei dem Begriff des Widerspruchs selbst den affirmativen vom negativen unterschieden. Unter dem ersteren verstehe ich die Unruhe des productiven Triebes; unter dem zweiten die Selbstvernichtung eines Wesens durch eine seinem Begriff widersprechende Entwicklung. Die erstere ist eine seinsollende, die zweite eine nichtseinsollende. Der erstere wirkt conservativ, der zweite destructiv. Bei der Auflösung des Widerspruchs habe ich ebenfalls die affirmative der Versöhnung der Extreme und die negative der Pseudoauflösung unterschieden.

Bei dem Absurden endlich als der contradictio in adjecto, daß etwas zugleich bejaht und verneint wird, indem das Prädicat das Subject aufhebt, habe ich bemerklich gemacht, daß allerdings das Absurde als Wahrheit undenkbar ist. Es ist unmöglich, weil es sich widerspricht. Allein hieraus folgt nicht, daß es nicht existiren könnte. Das Undenkbare im Sinn der Wahrheit kann auch nicht existiren; einen viereckigen Kreis kann Niemand denken und daher auch nicht

zeichnen; das Undenkbare kann aber sehr wohl als Schein oder als Wahn und aus seiner Täuschung folgende Handlung empirische Wirklichkeit haben. Pascal erblickte, nach einem Sturz seines Wagens auf einer Brücke in Paris, stets einen Abgrund auf einer Seite neben sich. Er existirte nicht. Es war absurd, sich davor zu fürchten. Aber für ihn war der Abgrund da und er zitterte vor ihm. Sancho Pansa fiel eines Abends in einen niedrigen Graben. In der Dunkelheit glaubte er am Rande eines Abgrunds zu schweben und arbeitete aus allen Kräften, sich die Nacht über in derselben Lage zu erhalten. Wir lachen über ihn, denn ein paar Fuß tiefer hätte er auf dem schönsten Rasen schlafen können; aber würden wir nicht alle bei der gleichen Vorstellung uns, wie Sancho, benommen haben? Das Lächerliche ist so gut als das Verrückte voll absurder Widersprüche, denen aber deswegen nicht die subjective, auch zu verkehrten objectiven Aeußerungen treibende Wirklichkeit fehlt; eine Wirklichkeit, die uns belustigt oder beklommen macht, weil sie in beiden Fällen die Illusion einer Möglichkeit involvirt, die niemals wirklich werden kann.

Wenn ich diesen ersten Theil metaphysische Logik betitelt habe, so habe ich damit ausdrücken wollen, daß an und für sich die Logik die Eine Wissenschaft ist, von welcher die Metaphysik nur einen Theil ausmacht. Die logische Wissenschaft überhaupt hat zu ihrem Gegenstand den Begriff der reinen Vernunft, d. h. der Vernunft im abstracten Element des Denkens. Definirt man die Logik als die Wissenschaft des Denkens, so ist das nicht genügend, weil dann allerdings auch die psychologische Entwickelung des Denkens darunter verstanden werden kann, die weiterhin leicht, wie gerade unsere jetzige Epoche zeigt, dazu führt, die Logik aus den Sprachformen herauslesen zu wollen. Definirt man daher die Logik als die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens, so ist das schon genauer, weil damit die objective Selbstständigkeit der logischen Bestimmungen für sich anerkannt wird, denen das Denken subjectiv sich unterwerfen muß. Indessen kann auch hier noch, wie es auch gewöhnlich geschieht, die psychologische Fassung, weil sie sich für die pädagogische Manipulation wie

für die Popularität empfiehlt, beibehalten werden, wenigstens für die Einleitungen. Der Dualismus von Denken und Sein wird dabei als ein sich von selbst verstehender vorausgesetzt. Die Logik ist aber die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens, welche zugleich die Gesetze des Seins ausmachen. Ein Organon des Erkennens des Seins vermögen die Gesetze des Denkens nur deswegen zu sein, weil sie zugleich die allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen sind, in denen sich das Sein bewegt, worin übrigens die besondere Beschaffenheit seines Inhalts bestehen möge. Diese Bestimmungen hängen durch sich selbst miteinander zusammen. In ihrer Vereinzelung sind sie uns auch sehr wohl bekannt und gestehen wir ihnen die Unabhängigkeit von unserm subjectiven Denken zu. Wir sagen, wer den Unterschied denkt, muß auch die Identität; wer das Wesen, auch seine Erscheinung; wer das Ganze, auch den Theil; wer die Ursach, auch die Wirkung; wer das Allgemeine, auch das Besondere; wer das Princip, auch die Evolution u. s. w. denken. Das Schwierigere aber ist, diese, für die Anwendung im gewöhnlichen Gebrauch isolirten Kategorien in ihrem eigenen Zusammenhang zu erkennen und damit die Einsicht zu gewinnen, daß sie den abstracten Grundriß aller erscheinenden Wirklichkeit enthalten. Dies ist die Aufgabe der logischen Wissenschaft überhaupt.

Sie hat die Vernunft, aber als abstracte zu ihrem Gegenstande. Abstrahirt wird nämlich bei ihr von der Existenz der Vernunft in der Natur und im Geist. Als die allgemeine und nothwendige Form alles Denkens und Seins ist die logische Idee der Natur und dem Geist coordinirt. Insofern Natur und Geist nicht anders, als in dieser Form, existiren können, sind sie derselben subordinirt. Wiederum aber, sofern die reine Vernunft lediglich in der Natur und im Geist Realität hat, ist sie, als die absolute Form, diesem concreten Inhalt subordinirt. An sich d. h. im eigenen Zusammenhang ihrer Bestimmungen, ist sie unpersönlich. Da sie aber von dem Geist als die von seinem Wesen untrennbare Nothwendigkeit gedacht wird, so ist sie in ihm persönlich. Er ist der in ihr sich denkende Logos. Die Vernunft ist daher in ihrem reinen Begriff nicht

leer, als ob das Nichts ihren Inhalt ausmachte, sondern sie hat an den logischen Bestimmungen ihren specifischen Inhalt, gerade wie Niemand die reine Mathematik oder die reine Grammatik leere Wissenschaften nennen wird, obgleich auch sie es mit Formen zu thun haben, die wir relativ abstracte nennen.

Wenn nun der Begriff der Metaphysik hier auf den Begriff der sogenannten realen Kategorien des reinen Seins: Sein, Wesen, Zweck, eingeschränkt wird, so entspricht diese engere Begrenzung nicht der gewöhnlichen Vorstellung, nach welcher sie die höchsten Principien aller Wissenschaften enthalten soll. In welchem Sinn die Hegelsche Philosophie dies ebenfalls von ihrer Auffassung der logischen Wissenschaft behaupten darf, namentlich wenn man nicht vergißt, daß sie auch die Ideenlehre in sich begreift, liegt auf der Hand. Die Metaphysik soll aber, nach der bei Vielen noch currenten Vorstellung von ihr, in nuce die Grundlagen zur Naturwissenschaft in der Kosmologie, zur Wissenschaft des Geistes in der rationalen Pneumatologie und zur Wissenschaft des Gottesbegriffs in der rationalen Theologie enthalten. Dies ist aber ein zu weiter Umfang, der durch eine verworrene und dunkle Vorstellung von dem, was man Princip nennt, hervorgebracht wird, denn die Natur und der Geist machen den Gegenstand der beiden andern Theile der Philosophie neben der Logik aus. Gegen dieselben kann, wie Hegels eigene Mißgriffe in der Bearbeitung der Ideenlehre beweisen, die Metaphysik keine innere Grenze ziehen. Läßt sie sich darauf ein, so wird sie zur ganzen Philosophie, wie in der That Hegels Logik eine solche Gestaltung in einem merkwürdigen Buch erlebt hat, nämlich von dem ~~von dem~~ früh verstorbenen Ferdinand Weber: Die Construction des absoluten Standpunktes und das System des absoluten Idealismus, Rinteln und Leipzig 1840, zu welchem sein Freund Karl Hinkel noch eine Erläuterung herausgab. Hier wurde, was Hegel die Objectivität des Begriffs nennt, zur Naturphilosophie, die Idee zur Philosophie der Geschichte. Die Folge aber, wenn die Wissenschaften der Natur und des Geistes schon in

die Metaphyſik oder Logik hereingenommen werden, kann nur, ſobald es zu dieſen Wiſſenſchaften ſelber kommt, eine Wiederholung ſein, falls man ſie nämlich philoſophiſch und nicht blos empiriſch behandeln will. Die Naturphiloſophie z. B. muß doch den Begriff des Raums und der Zeit, der Materie und Bewegung, des Atoms und der Kraft, des Mechanismus und Organismus, auseinanderſetzen. Ich wüßte wenigſtens nicht, was ſie ſonſt zu thun hätte. Wenn nun dieſe Begriffe in der Metaphyſik auch als phyſiſche bereits abgemacht ſein ſollen, ſo wird die Tautologie unvermeidlich. Es entſteht eine unſichere blos quantitative Begrenzung, die keine wirkliche, wiſſenſchaftlich präciſe iſt. Die Unzuläſſigkeit aber, metaphyſiſche Kategorien, wie Einfachheit und Zuſammengeſetztheit, Endlichkeit und Unendlichkeit u. dgl., auf einen empiriſch aufgenommenen Gegenſtand nur äußerlich anzuwenden und das Urtheil über das Zukommen einer Kategorie nur aus der ſonſtigen Bekanntſchaft mit den Begriffen Welt, Seele, Gott, zu entſcheiden, hat Kant mit Recht in den kosmologiſchen Antinomien, den pſychologiſchen Paralogismen und den theologiſchen Idealſchlüſſen nachgewieſen.

Daß aber innerhalb der logiſchen Wiſſenſchaft die ontologiſchen Kategorien den logiſchen sensu strictiori vorangehen müſſen, erhellt daraus, daß dieſe: Begriff, Urtheil, Schluß, gar nicht dargeſtellt werden können, ohne die Begriffe Sein und Nichtſein, Endlich und Unendlich, Qualität, Quantität und Modalität, Weſentlich und Unweſentlich, Inhalt und Form, Subſtanz und Accidenz, Wirklich und Möglich, Nothwendig und Zufällig u. ſ. w. einzumiſchen. Die unleugbare Barbarei, mit welcher die gewöhnliche Logik dies thut, iſt unſtreitig ein Hauptgrund, weshalb Naturforſcher, Hiſtoriker, Philologen und Aeſthetiker ſie als unbrauchbar bei Seite ſchieben. Die Logik, meint man, müſſe doch als Kanon des Denkens allen Wiſſenſchaften, alſo auch der Metaphyſik, voraufgehen und voranſtehen. Allein man weiß eben nicht, was man bei der Metaphyſik ſich heut zu Tage eigentlich noch denken ſoll, und es gehört zu den vielen Selbſttäuſchun-

gen unserer formalen Logik, sich für die Herrin der Metaphysik zu halten, statt in ihr eine Schwester zu erkennen.

Gern hätte ich den zweiten Theil dieses Werks, die Lehre vom Begriff und der Idee, mit diesem ersten zugleich herausgegeben. Meine Amtsgeschäfte erlauben mir aber, meiner Neigung zur Schriftstellerei fast nur in den Ferien nachzugehen. Und dann ist oft der Geist zwar willig, aber das Fleisch schwach, dann alsdann fühlt man erst, wie man vom Dociren und Examiniren und dem sonstigen akademischen Treiben abgemüdet ist. Man muß sich daher, da man im höhern Alter mit der Zeit nicht mehr verschwenderisch umgehen kann, schon bequemen, eine Arbeit, auch wenn sie noch nicht die von uns ersehnte Vollendung hat, endlich abzuschließen. Doch hoffe ich, den zweiten Theil im nächsten Jahr nachfolgen lassen zu können und erbitte für diesen jetzigen das freundliche Wohlwollen des Lesers. Wenn er sich im Voraus eine weitere Vorstellung von dem Inhalt des zweiten Theils, namentlich von der Ideenlehre, machen will, so erlaube ich mir, ihn auf den succincten Abriß der Logik in meinem System der Wissenschaft zu verweisen.

Kleinere Druckversehen wird der geneigte Leser selbst verbessern. z. B. Substract für Substrat, Umfaßlichkeit für Unfaßlichkeit (52, 13 oben) u. dgl. Sonst ist mir als wichtiger nur aufgefallen S. 80, 6 unten: statt Religionsbegriffe muß es Reflexionsbegriffe; S. 204, 9 oben: statt sondern muß es sodann; 224, 11 oben statt Fülle: Fälle; 350, 5 unten statt amühilirenden: annihilirenden heißen. S. 362, 5 oben ist in der Abschrift und auch im Druck eine Zeile ausgefallen: „durch Anderes, außer durch die Friction seines eigenen Staubes." S. 482, 12 von unten lies statt ἄλκια: ἄικια und statt ἄπια: ἄπλα.

Königsberg, den 25. Mai 1858.

**Karl Rosenkranz.**

# Inhalts-Verzeichniß.


**Einleitung.**

Das Vorurtheil für die Logik S. 1.
Das Vorurtheil gegen die Logik 2.
Die Metaphysik und Logik 8.
Die Auflösung der Metaphysik in die Logik 10.
Hegels Logik in ihrem Verhältniß zu Kants Vernunftskritik 13.
Kritik der Hegelschen Logik 18.
Die unpersönliche Vernunft und der Logos 34.
Die Logik eine speculative Theologie 36.
Unterschied der speculativen Logik von der formalen 41.
Die psychologische Voraussetzung der Logik 43.
Anschauen, Vorstellen, Denken 49.
Die Logik und die Sprache 61.
Die Terminologie der Logik 67.
Abstraction, Reflexion, Speculation 73.
Die Absolutheit des Denkens 82.
Die Kunst des Denkens 91.
Die Eintheilung der Logik 94.

**Erster Theil: Metaphysik.**

Begriff und Eintheilung der Metaphysik 107.

**Erster Abschnitt: Ontologie.**

Die Lehre vom Sein 110.

Erstes Capitel: Qualität 116.

I. Sein 118.

II. Dasein 127.
Qualität 128. Anderes 131. Etwas 133. Endlichkeit 134. Grenze und Schranke 139. Unendlichkeit 145.

III. Fürsichsein 156.
Eins 157. Vieles 161. De Proceß des Einen und des Vielen und das Aggregat 162.

Zweites Capitel: Quantität 164.
I. Quantität an sich 170.
II. Quantum 174.
Die Begrenzung des Quantums 175. Die Reihe und die Gleichung 182. Die Unendlichkeit des Quantums und ihr Verhältniß zum Maximum und Minimum 191.
Anmerkungen:
1) Ueber die Anwendung arithmetischer Formen auf reale Gegenstände 198. 2) Ueber die mathematische Fiction 199. 3) Die arithmetische Technik 200. 4) Ueber die Geometrie 202. 5) Ueber die Literatur der philosophischen Mathematik 203.
III. Der Grad 205.
Das Verhältniß von Umfang und Stärke 208. Die Stufenleiter 212.

Drittes Capitel: Modalität 213.
I. Die specifische Quantität 217.
1) Das specifische Quantum 217.
2) Die Regel und die Ausnahme 219.
3) Die Modification 226.
II. Das Maaßverhältniß 235.
1) Das Maaß für Etwas 236.
2) Die Verbindung und Veränderung selbstständiger Maaße 240.
Anmerkung über den goldenen Schnitt 247.
Veränderung des Maaßverhältnisses 249.
3) Die Maaßlosigkeit 259.
III. Die Indifferenz im Wechsel der Maaßverhältnisse 263.
1) Der Wechsel der Maaßverhältnisse 265.
2) Das umgekehrte Verhältniß im Wechsel des Maaßes 266.
3) Die Indifferenz des Seins gegen den Wechsel der Maaßverhältnisse 273.
Uebergang 275.

---

## Zweiter Abschnitt: Aetiologie.

Die Lehre vom Wesen 276.

Erstes Capitel: Das Wesen als Grund 283.
I Das Wesen an sich als Grund 284.
1) Die Identität 287.
2) Der Unterschied 289.
a) Verschiedenheit 292.
b) Gegensatz 295.
c) Widerspruch 300.
Auflösung des Widerspruchs 316.

3) Der Grund 323.
a) Der formelle Grund 330.
b) Der reelle Grund 331.
c) Der absolute oder vollständige Grund 335.
II. Existenz 339.
III. Das Existirende oder das Ding 352.
1) Das Ding an sich 353.
2) Die Eigenschaften des Dinges 355.
3) Die Auflösung des Dinges 360.
Zweites Capitel: Die Erscheinung 364.
I. Das Gesetz der Erscheinung 370.
1) Die Gleichheit des Gesetzes mit sich 371.
2) Die Ungleichheit des Phänomens 374.
3) Die Einheit der Erscheinung mit dem Gesetz 378.
II. Inhalt und Form 383.
1) Die Selbstgestaltung des Inhalts zur Form 384.
2) Stoff und Form, 385.
3) Die Form als Inhalt 390.
III. Das wechselseitige Verhältniß 396.
1) Das Ganze und seine Theile 397.
a) Die Totalität 398.
b) Die Theilbarkeit 399.
c) Die Gleichgültigkeit des Ganzen und seiner Theile 400.
2) Die Kraft und ihre Aeußerung 403.
a) Die Kraft an sich 407.
b) Die Erregung der Kraft zur Aeußerung 408.
c) Die Rückkehr der Kraft in sich aus ihrer Aeußerung 411.
3) Das Innere und Aeußere 418.
a) Die formale Identität des Innern und Aeußern 419.
b) Entgegensetzung des Innern und Aeußern 420.
c) Reale Einheit des Innern und Aeußern 424.
Drittes Capitel: Die Wirklichkeit 426.
I. Die reale Wirklichkeit 431.
II. Die formale Wirklichkeit 432.
1) Die unbestimmte Möglichkeit 434.
2) Die bestimmte oder reale Möglichkeit 437.
3) Die pragmatische Wirklichkeit oder Zufälligkeit 438.
III. Die absolute Wirklichkeit 444.
1) Substantialität 449.
Anmerkungen: 1) Diderot über Spinoza 460. 2) Verhältniß des Substanzbegriffs zu Raum und Zeit 462. 3) noch ein Blick auf den Sprachgebrauch 462. 4) Die Relativität im Begriff der Substantialität und Accidentalität 463.

2) Causalität 464.
a) Der Causalproceß 467.
b) Das Substrat 476.
c) Der Causalnexus 481.
3) Reciprocität 489.
Uebergang 494.

---

**Dritter Abschnitt: Teleologie.**

Die Lehre vom Zwecke 497.
Der Zweckbegriff bei Aristoteles, Kant und Hegel 501.
Die eigenthümliche Schwierigkeit des Zweckbegriffs 509.
Subjectivität des Zweckbegriffs 511.
Tragweite des Zweckbegriffs 512.

Erstes Capitel: Der Zweck 519.
Zweites Capitel: Das Mittel 525.
Drittes Capitel: Die Zweckausführung 529.
Schluß 536.

# Einleitung.

# Das Vorurtheil für die Logik.

Alle besondern Wissenschaften sind geschichtlich aus der Einen und allgemeinen Wissenschaft, die wir mit dem Namen der Philosophie bezeichnen, hervorgewachsen. Im Laufe der Zeit selbstständiger geworden, haben sie, den Zweigen des Bananenbaums vergleichbar, sich selbst eingewurzelt und neue Sprößlinge getrieben, die abermals ihre Zweige in den Boden senken. Die fortschreitende Erkenntniß sondert unaufhörlich neue Wissenschaften ab und diese vergessen oft die Genealogie ihres Ursprungs. So kann unsere Zeit namentlich das Schauspiel darbieten, alle Wissenschaften von der Philosophie abstrahiren zu sehen. Je weiter von derselben eine Wissenschaft entfernt scheint, desto sicherer, desto zuverlässiger glaubt sie sich fühlen zu dürfen. Mit einer Annäherung an die Philosophie, mit einer Berufung auf dieselbe, fürchtet sie, ihrer Geltung zu schaden. Bald muß der Ausdruck Natur, bald die Beziehung auf das Praktische den Blick von der Philosophie ablenken. Man sagt nicht mehr einfach: Psychologie, sondern man setzt hinzu: als Naturwissenschaft des Geistes. Man sagt nicht einfach: Ethik, Pädagogik, sondern man fügt hinzu: aus praktischen Gesichtspuncten entworfen. Der Reihe nach hat man alle Wissenschaften von der Philosophie emancipirt. Alle rhetorische Kunst hat man aufgeboten, den Zusammenhang der Wissenschaften mit der Philosophie unkenntlich zu machen und selbst die Logik hat man unter die Kategorie der Psychologie und der Anthropologie als Erfahrungswissenschaften gebracht. Man hat ihre Bestimmungen in empi-

rische Thatsachen des Bewußtseins umgewandelt. Man hat historische Logiken geschrieben.

Dennoch hat man nicht aufgehört, für die Logik wenigstens ein günstiges Vorurtheil zu hegen. Man hat ihre Unentbehrlichkeit für die Wissenschaft noch immer zugestanden. Man hat in ihr noch immer, wie Herbart es ausdrückte, die Moral des Denkens anerkannt. Man hat sie als die Austrägalinstanz betrachtet, vor deren Forum allein alle Streitigkeiten des wissenschaftlichen Erkennens schließlich zu schlichten wären. Man hat nicht aufgehört, selbst im sogenannten praktischen Leben an ihre Gesetze als an absolute zu appelliren. Hatte man aber sonst keinen Grund, ihr noch das Dasein zu fristen, so duldete man sie als eine Gymnastik des Geistes, durch welche er formaler Weise geschmeidigt würde — wie man zuweilen tanzen lernt, nicht um zu tanzen, sondern um in Gesellschaft mit eleganterem Anstande zu erscheinen. Und so haben auch Regierungen unter den Titeln wissenschaftlicher Bildung, deren Nachweis sie für die Bewerbung um Aemter erfordern, noch immer die Logik als eine conditio sine qua non aufzuführen, wenigstens als einen conventionellen Tribut an die Wissenschaft festgehalten.

## Das Vorurtheil gegen die Logik.

Das günstige Vorurtheil für die Logik läßt schon hindurchschimmern, daß es mehr ein unfreiwilliges Zugeständniß, als ein Werk der überzeugungstiefen Einsicht, mehr ein Product der Gewohnheit, als ein Resultat ernster Erkenntniß ist. In der That begegnen wir in der Wirklichkeit fast nur der äußersten Geringschätzung der Logik. Allen andern Wissenschaften gesteht man zu, gelernt werden zu müssen, während man in Ansehung der Logik sich auf den natürlichen Verstand glaubt verlassen zu können. Was soll man eine Wissenschaft studiren, die uns nichts lehrt, als was wir unbewußt schon üben? Bewegen wir uns nicht unaufhörlich in allen möglichen logischen Formen mit ausreichendem Erfolge, ohne ein ausdrückliches Bewußtsein über sie zu haben? Ist es mithin nicht überflüssig, uns um sie zu kümmern?

Mit dieſem Raiſonnement macht man ſich den poſitiven und officiellen Anforderungen zum Studium der Logik gegenüber ein gutes Gewiſſen und die herkömmliche Praxis tolerirt im geheimen Einverſtändniß mit jener Verachtung die größte Unvollkommenheit in der Kenntniß der Logik als etwas Unſchädliches. Beſitze Jemand dieſe Kenntniß, ſo ſchade es ihm nichts, beſitze er ſie aber nicht, ſo ſchade es ihm auch nichts, denn er könne trotz ſolchen Mangels doch ein guter Arzt oder Rechtsgelehrter oder Geiſtlicher, vollends aber Kaufmann, Landwirth u. ſ. w. werden. Eine ſolche Verachtung der logiſchen Wiſſenſchaft würde freilich unmöglich ſein, wenn nicht alle beſondere Wiſſenſchaften jetzt ſchon dermaaßen von logiſchen Formen durchzogen wären, daß man innerhalb einer jeden relativ zu ihrer Kenntniß gelangt. Mehr noch als dieſe Infiltration des Logiſchen in die ſogenannten realen Wiſſenſchaften macht die Kenntniß der grammatiſchen Formen es möglich, das ausdrückliche Studium der logiſchen ſich zu erſparen. Namentlich iſt die Grammatik der Lateiniſchen Sprache bisher ein ſehr bedeutendes Surrogat für die Logik geweſen. Ohne wenigſtens ſolche Vermittelung der Kenntniß des Logiſchen würde alle Wiſſenſchaft nur zu bald der größten Rohheit unterthan werden.

Jene Verachtung der Logik hat jedoch nicht allein in der Meinung ihren Grund, daß man für das Denken, da man es von Natur ſchon leidlich übe, nicht erſt noch einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß bedürfe, ſondern auch in der Vorſtellung von der Unfruchtbarkeit des logiſchen Studiums, ja von der Verderblichkeit deſſelben. Man ſtellt ſich die logiſchen Kategorien als inhaltslos vor und fürchtet, in der Beſchäftigung mit ihnen einer leeren Grübelei zu verfallen. Man erklärt es theils für unmöglich, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen, theils behauptet man, den Begriff der Realität zu verkennen, zu mißhandeln, zu verlieren, wenn man ihn unter logiſche Abſtractionen ſubſumire. Man ſcheut ſich daher vor der Logik als vor einem Meduſenhaupt, deſſen brechende Augen Alles, worauf ſie träfen, mit der Erſtarrung des Todes verſteinten. Der Name Scholaſtik iſt es, den man nur glaubt ausſprechen zu dürfen, um einen Freibrief gegen alle Logik erhalten zu können. Scholaſtiſch iſt ſeit

Jahren bei uns das Adjectivum geworden, in deſſen Geſellſchaft wir das Subſtantivum der Logik erblicken, wenn es darum zu thun iſt, ſie als ein Hirngeſpinnſt dem Hohne preis zu geben. Die Scholaſtiker des Mittelalters haben allerdings den Glauben an die Wahrheit der logiſchen Formen oft bis zum Aberglauben getrieben. Sie ſind, weil ſie außer der rationalen Theologie und Moral keine andere Wiſſenſchaften cultivirten, ja, bei der feindſeligen Stellung der damaligen Kirche zur Natur und zu einer kritiſchen Geſchichtswiſſenſchaft, keine andere cultiviren konnten, oft in einen Verſtandesfanatismus hineingerathen, der die logiſchen Kategorien als Formen vergötterte, in denen man der Wahrheit jedes Inhalts gewiß werden könne, ohne ſich auf die Erkenntniß des Inhalts nach ſeiner Eigenthümlichkeit einzulaſſen. Allein wenn die Scholaſtiker in ſolch logiſchem Calcul die logiſchen Formen mißbrauchten, ſo war das ein Irrthum, eine Einſeitigkeit, die ſich ſelbſt widerlegte und welche die ſpätere Reaction der Erfahrungswiſſenſchaften, ſich des Inhalts zu bemächtigen, herausforderte. Eine Schuld der Logik als ſolcher war es ſo wenig, als es Schuld der Regeln der Addition iſt, wenn Jemand bei einem Exempel eine falſche Summe zieht. Und ſelbſt in jenem Fanatismus liegt ein Vertrauen auf die Macht des Denkens, welche des Menſchen, der ſich durch das Denken vom Thier unterſcheidet und zuletzt alle ſeine Intereſſen dem Denken unterwerfen muß, nicht unwürdig iſt. Weil das Denken unter Anderm eben ſo gut eine Thatſache iſt, als Anderes, ſo iſt kein Grund, es gegen andere Thatſachen herabzuſetzen.

Doch laſſen wir dieſe Vertheidigung der Scholaſtik fallen. Geben wir zu, daß ſie den Geiſt nicht befriedigen kann. Erheben wir uns zu dem Gedanken, daß auch die Logik perfectibel iſt. Suchen wir den Grund des ſo allgemeinen Vorurtheils gegen die Logik auch in ihr ſelber d. h. nicht in ihr, ſofern ſie die Geſetze des Denkens enthält, ſondern in ihr, wie ihr Zuſtand dem Begriffe nicht mehr gemäß iſt, den der Geiſt von ſich ſelbſt und von dem Weſen der Wirklichkeit bereits gewonnen hat. Die Geſetze des Denkens werden ewig dieſelben ſein, aber die Erkenntniß dieſer Geſetze kann und wird ſich im Fortſchritt der Weltgeſchichte immer mehr vervollkommnen. Die Wiſſenſchaft wird

mit manchen Begriffen abſchließen können, allein von ihnen aus wird ſie zur Entdeckung neuer, bisher unerkannter Begriffe und zur Erkenntniß ihres wahrhaften Zuſammenhangs weitergehen müſſen. Von dem höhern Standpunct, auf welchen der Geiſt ſich in ſeiner Entwicklung ſtufenweiſe erhebt, muß er auch ſein ſchon erworbenes Wiſſen immer von Neuem umarbeiten, es ſeinem nunmehrigen Selbſtbewußtſein gemäß zu machen. Dies tiefere Selbſtbewußtſein iſt es, welches ſchon ſeit dem vorigen Jahrhundert die Logik nicht mehr genügen läßt, wie ſie als Ariſtoteliſche ererbt und von den Scholaſtikern verwendet worden war. In ihm liegt der wahre Grund der Gleichgültigkeit gegen die Logik; in ihm die Berechtigung zu der Verachtung, mit welcher andere Wiſſenſchaften, die ſchon der Umbildung zu einer höhern Geſtalt entgegengegangen ſind, auf die formale Logik als auf eine Armſeligkeit herunterblicken; in ihm aber auch der Grund, weshalb Leibnitz in ſeiner Abhandlung de arte combinatoria und in ſeinen Nouveaux essais sur l'entendement humain; Locke in ſeinen essays; Lambert in ſeiner Architektonik des Erſten und Einfachen wie in ſeinem Organon; Kant in ſeiner Vernunftkritik; Fichte in ſeiner Wiſſenſchaftslehre; J. Wagner in ſeinem Organon; Hegel in ſeinem Syſtem der Logik; Trendelnburg in ſeinen logiſchen Unterſuchungen, bemühet geweſen ſind, der Logik eine andere Organiſation zu geben, um ſie nicht hinter der Erweiterung und genaueren Beſtimmung der übrigen Wiſſenſchaften zurückbleiben zu laſſen.

Es gehört nicht hieher, ſondern in die Geſchichte der Wiſſenſchaft, die Anſtrengungen dieſer Männer zu würdigen und nur ſo viel ſei von ihrer Bedeutung geſagt, daß ſie thatſächlich das hohe Intereſſe bewieſen, welches der gebildete Geiſt unaufhörlich auch noch in unſerer Zeit an der Logik nimmt. Es erweckt für eine Wiſſenſchaft ein günſtiges Vorurtheil, wenn man ſieht, daß trotz der allgemeinen Verachtung derſelben der Ernſt und die Kraft gediegener Forſcher ihr gerade ſich mit Vorliebe zuwendet und von ihrer Bearbeitung vornämlich die der übrigen Wiſſenſchaften abhängig macht. Ja, wenn es dieſen theilweiſe gelungen iſt, einen höhern Standpunct und eine lebendigere Form zu erreichen, ſo iſt es nicht ohne die Logik geſchehen, wie jene Philo-

ſophen ſie beſtimmten und wie ſie auf allen Gebieten des Wiſſens ihre Spuren hinterlaſſen hat. Leibnitzens Princip der Identität und des zureichenden Grundes, Kant's Kategorien, Fichte's Conſtruction der Theſe, Antitheſe und Syntheſe, Wagners Tetrade, Hegels Begriff der Vermittelung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, haben für die faßlichere und vernünftigere Organiſation des Wiſſens Unermeßliches gethan.

## Die Metaphyſik und Logik.

Wir haben bisher nur von der Logik geſprochen. Wir hätten eben ſo gut auch ſchon von der Metaphyſik ſprechen können, denn beide Wiſſenſchaften haben das innigſte Verhältniß in ihrer Entwicklung gehabt. In der Vorſtellung des gewöhnlichen Bewußtſeins iſt die Metaphyſik freilich von der Logik außerordentlich unterſchieden. Sie gilt als die ſublimſte, tiefſinnigſte, ſchwierigſte, unzugänglichſte unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften, als das Adyton zwar im Tempel der Philoſophie, aber auch als das Boudoir, in welches die Philoſophen ſich zurückziehen, um mit ſich ganz allein zu ſein und ihren abſtruſeſten Grübeleien Gehör zu geben. Die Logik erfreut ſich noch, wie wir ſahen, des Vorurtheils einer Wiſſenſchaft, die doch nicht ganz unnütz ſei, die Metaphyſik aber iſt als eine Wiſſenſchaft abgethan, um welche ſich Niemand außer den Fachphiloſophen zu bekümmern habe und welche zu ſtudiren für jeden Andern lediglich Zeitverluſt ſei. Der Name metaphyſiſch iſt mit dem Begriff des Abſtruſen, Verworrenen, Pfadloſen, Dunkeln, Uebernächtigen gleichbedeutend geworden. Die Logik wird noch neben den übrigen Wiſſenſchaften als ebenbürtig geachtet, die Metaphyſik hingegen als ein Baſtard verſtoßen und gelegentlich verſpottet. Ueber den Grund zu ſolcher Degradation iſt das gewöhnliche Bewußtſein ſich ſelbſt nicht klar; er liegt aber auch hier in der Geſchichte der Wiſſenſchaft und in den höheren Forderungen des heutigen Selbſtbewußtſeins.

Erinnern wir uns des Urſprungs der Metaphyſik, ſo müſſen wir auf Ariſtoteles zurückgehen. Bis auf ihn war das metaphyſiſche Element mit dem Logiſchen als Dialektik identiſch geweſen. Er ſchied die Unterſuchung über die abſoluten Principien,

auf welche das Erkennen zurückgehen muß, von der Unterſuchung der Formen des Denkens. Der Name, den er jener Unterſuchung ertheilte, iſt ungewiß. Wahrſcheinlich nannte er ſie die Erſte Philoſophie im Gegenſatz zur Zweiten, welche von den höchſten Principien die Anwendung macht. Innerhalb der uns noch übrigen Schriften bedient er ſich auch des Ausdrucks Theologie. Der Name Metaphyſik iſt keinenfalls ſein Werk, ſondern auf eine ganz äußerliche Veranlaſſung entſtanden, ſofern dieſe metaphyſiſchen Unterſuchungen den phyſiſchen folgten. Etymologiſch kann man alſo von dem Namen nicht auf den Inhalt der durch ihn bezeichneten Wiſſenſchaft ſchließen. Der Name iſt inſofern ein reines Zeichen geworden, deſſen Bedeutung erſt ausdrücklich angegeben werden muß. Dies ſchadet weiter nichts und kommt in der Wiſſenſchaft öfter vor. Mathematik, Geometrie, Aeſthetik u. ſ. w. entſprechen etymologiſch auch nicht dem Inhalt, den ſie umfaſſen, auf vollkommen adäquate Weiſe. Die Wiſſenſchaft gewinnt aber an Freiheit, unter ſolchen Collectivnamen einen Begriff, auch wenn er ſich durch ſeine Entwicklung immer weiter ausdehnt, ſubſumirenzu können.

Aus der Ariſtoteliſchen Metaphyſik bildete ſich die Ontologie als die metaphyſiſche Wiſſenſchaft im engern Sinn zur Unterſuchung der ſogenannten materialen, formalen und finalen Urſache aus. Die causa, ex qua, per quam und ad quam, wurde in dem actus purus der causa causarum aufgehoben. Die Wiſſenſchaft der Metaphyſik hatte folglich an dem Begriff des Seins an ſich, der Form als der wirkſamen Urſache und des Zwecks als der Urſache alles Werdens und Bewegens, einen ganz beſtimmten Gegenſtand, der von dem Inhalt der Logik als der Wiſſenſchaft vom Begriff, Urtheil und Schluß vollkommen unterſchieden werden konnte.

Dieſer Unterſchied iſt ein wahrhafter, weil er in dem unmittelbaren Unterſchied des Begriffs des Seins von dem des Denkens gegeben iſt. Er hat ſich daher auch ſeit Ariſtoteles beſtändig von Neuem geltend gemacht und wird auch, wie wir überzeugt ſind, ſeine Geltung behaupten. Die Metaphyſik empfing jedoch durch die Scholaſtik ſowohl der Katholiken als der Proteſtanten dadurch eine weitläuftigere Geſtalt, daß ſie ſich über andere Gegenſtände ausbreitete. Man wandte die Kategorien

der Ontologie auf den Begriff der Welt, des Geiſtes und Gottes an. So entſtand die rationale Kosmologie, Pneumatologie und Theologie. Dieſe ſind noch bis zum heutigen Tag in vielen Metaphyſiken abgehandelt, können ſich aber nicht mehr gegen die ſelbſtſtändige Entwicklung behaupten, welche die Kosmologie in der Naturphiloſophie, die Pneumatologie in der Philoſophie des Geiſtes, die Theologie in der Religionsphiloſophie erhalten hat. Es läßt ſich keine quantitative Grenze angeben, wo die metaphyſiſche Behandlung dieſer Begriffe aufhören und diejenige anfangen müßte, die einfach philoſophiſch wäre. Der Unterſchied wird ein nur quantitativer und unbeſtimmter. Wir haben daher auch geſehen, daß Philoſophen, die erſt eine Metaphyſik in jener Vollſtändigkeit aller vier herkömmlichen Theile gaben, ſpäter, wenn ſie die Darſtellung eines ganzen Syſtems verſuchten, die drei concreten Theile der Metaphyſik fallen ließen. So gab K. Ph. Fiſcher 1834 eine Metaphyſik heraus, die eine Kosmologie, Pneumatologie und Theologie enthielt. Als er aber ſpäter eine Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften in vier Bänden herausgab, ging dieſe ganze Metaphyſik in die beſondern philoſophiſchen Wiſſenſchaften über.

Der Metaphyſik gegenüber behielt die Logik dieſelbe Stellung, wie zu allen andern Wiſſenſchaften, nämlich eines Organs der formalen Ordnung der Begriffe.

## Die Auflöſung der Metaphyſik in die Logik.

Die Metaphyſik ſollte eine aprioriſche Wiſſenſchaft ſein. Sie ſollte nichts aus der Erfahrung aufnehmen und das Denken ſollte ſich zu den Begriffen der Ontologie u. ſ. w. lediglich aus ſich ſelbſt beſtimmen. Kant in ſeiner Vernunftkritik wies jedoch nach, daß die damalige Metaphyſik als Kosmologie, Pneumatologie und Theologie den Begriff der Welt, der Seele und Gottes empiriſch ſich aneignen und die Entſcheidung, ob dieſen Subjecten ein ontologiſches Prädicat zukomme oder nicht zukomme, nach der ſonſtigen Bekanntſchaft mit dem Weſen dieſer Subjecte treffen müſſe.

Kant hätte folglich die Metaphyſik auf die Ontologie einſchränken können. Allein von dieſer zeigte er, daß ihre Begriffe

von denen der Logik ſich qualitativ nicht unterſcheiden. Die logiſchen Begriffe haben als ſolche keine beſondere Realität zu ihrem Inhalt. Sie ſind in ihrer Nothwendigkeit ſchlechthin allgemein und, wie die metaphyſiſchen, aprioriſche Noumena. Dieſe aber als ſolche haben auch keine beſondere Realität zu ihrem Inhalt. Sie ſind in ihrer Nothwendigkeit allgemein und, wie die logiſchen, aprioriſche Beſtimmungen des Seins. Die logiſchen wie die metaphyſiſchen Begriffe gehören alſo dem gleichen Element des aprioriſchen Denkens an, und werden gleich ſehr auf das Reale angewandt. Der Begriff des Dinges und ſeiner Eigenſchaften z. B. iſt an ſich ein Noumenon, ein Abſtractum, das erſt in dem Phänomenon concreter Dinge Realität hat. Wenn nun die Metaphyſik als Kosmologie, Pneumatologie und Theologie unmöglich iſt, wenn nur die Ontologie von ihr übrig bleibt, wenn aber die ontologiſchen Kategorien abſolute Abſtractionen ſind, die von einer ſpecifiſchen Beſtimmtheit des Seins keinen Begriff geben, ſo iſt zwiſchen ihnen und den logiſchen Kategorien kein wirklicher Unterſchied. Die einen verhalten ſich ſo abſtract als die andern; die einen werden ſo gut auf das Reale angewandt, als die andern; die metaphyſiſchen Beſtimmungen ſind alſo nur logiſche, weil ſie nicht Begriffe der Realität des Seins, ſondern nur ideelle Kategorien des Begriffs des Seins ſind, durch welche wir, was ein Ding an ſich, d. h. in ſeiner ſpecifiſchen Weſenheit ſei, nicht zu erkennen vermögen. Quantität, Qualität, Relation und Modalität müſſen demnach als Functionen des reinen Verſtandes betrachtet werden, aus denen die verſchiedenen Urtheilsformen entſpringen. Oder vielmehr ſie ſelber ſind die allgemeinen Urtheilsformen, welche ſich die beſondern Formen integriren.

Dieſe Auflöſung der Metaphyſik in die Logik war eine durchaus berechtigte, theils die richtigen Grenzen der Metaphyſik zu finden, theils das homogene Element der ontologiſchen und der logiſchen Kategorien nachzuweiſen. Der Fehler, den Kant dabei machte, lag nur darin, daß er die logiſchen Kategorien ohne Entwickelung hinſtellte und ihnen eine Beziehung nur zu ſinnlichen Gegenſtänden als durch die Anſchauung gegebenen übrig ließ. Die pſychologiſche Deduction, die er von den reinen Verſtandsbegriffen gemacht hatte, diente nur dazu,

ſie um ſo mehr blos im ſubjectiven Sinne aufzufaſſen, wie dies am conſequenteſten von Fichte geſchah, der alle logiſchen und metaphyſiſchen Beſtimmungen zu bloßen Momenten des Selbſtbewußtſeins machte. Herbart ging wieder zu einer Sonderung der Pſychologie, Metaphyſik und Logik fort. Seine Metaphyſik ſollte als Methodologie das Problem von Grund und Folge; als Ontologie das von Inhärenz und Veränderung; als Synechologie das vom wirklichen und ſcheinbaren Geſchehen; als Eidolologie das von der Möglichkeit des Wiſſens unterſuchen. Er ſchloß alſo die Kosmologie, Pneumatologie und Theologie aus. An die Stelle der Kosmologie trat ſeine Synechologie, an die der Pneumatologie ſeine Eidolologie.

Hegel nahm die Auflöſung der Metaphyſik in Logik ebenfalls an, allein in dem Sinn, daß er den logiſchen Beſtimmungen die abſolute Bedeutung vindicirte, Kategorien der Idee im abſtracten Elemente des Denkens zu ſein. Die Kategorien werden als Gedanken von dem Menſchen gedacht. Sie ſind inſofern Producte unſeres Denkens, ſubjective Gedanken. Aber die Kategorien haben in dem Daſein der Dinge, in den Handlungen der Menſchen, auch eine concrete Exiſtenz. Sie werden im Realen auch zu objectiven Beſtimmungen deſſelben. Eine Urſache z. B. iſt eben Urſache; ein Allgemeines iſt eben allgemein, eine Qualität iſt eben qualitativ u. ſ. w. Sind die Kategorien alſo einerſeits Gedanken, die wir denken; ſind ſie anderſeits Beſtimmungen, die im Sein Realität haben; ſo ſind ſie an und für ſich genommen abſolut, d. h., wenn wir davon abſtrahiren, daß wir es ſind, welche dieſe abſtracten Gedanken denken, und daß die Realität es iſt, deren Verhältniſſe durch die Kategorien immanenter Weiſe regulirt werden, ſo bleibt für die Kategorien als ſolche diejenige Nothwendigkeit ihres Begriffs, kraft welcher ſie ſich in ſich ſelbſt beſtimmen und einen durch ſie ſelbſt geſetzten Zuſammenhang zeigen. Der Begriff der Qualität z. B. hat durch ſich ſelbſt ein Verhältniß zu dem ihm entgegenſetzten Begriff der Quantität; ſeine eigene Entwicklung iſt es, welche dieſen Begriff als ſein Reſultat hervortreten läßt. So beſtimmt ſich der Begriff der Einheit ſelbſt zum Begriff des Unterſchiedes, der des Weſens zu dem der Erſcheinung, der der Urſache zu

dem der Wirkung, der des Zwecks zu dem des Mittels, der des Allgemeinen zu dem des Besondern u. s. w. Alle diese Begriffe machen einen einzigen ideellen Organismus aus, einen κόσμος νοητός, wie die Alten sagten. Hegel faßte daher die metaphysischen und logischen Kategorien als das System der reinen Vernunft zur Totalität zusammen. Er nannte die metaphysischen auch logische, weil sie, wie diese, dem abstracten Element des Denkens angehören; aber die logischen betrachtete er auch als metaphysische, weil sie nicht blos in unserm Kopf eine subjective Existenz haben, sondern der Realität des Seins als dessen ideelle Formen inhäriren. Hegel hat daher die Metaphysik nichts weniger als vernichtet, wie der Mißverstand seiner Philosophie sich auszudrücken beliebte; er hat nur gezeigt, daß die Kategorien des Seins ebenfalls abstracte Gedanken sind. Eben so wenig hat er die Logik vernichtet, als ob er sie in der Metaphysik hätte untergehen lassen, sondern er hat nur bewiesen, daß die logischen Bestimmungen einen Sinn lediglich insofern haben, als sie auch an dem Sein als dessen formale Bestimmungen vorkommen. Wenn er aber von der Selbstbewegung des Begriffs sprach, so hat er unter dem Begriff keinen gnostischen Aeon verstanden. Er hat den Begriff nicht hypostasirt, sondern er hat mit jenem Ausdruck die Selbstständigkeit bezeichnen wollen, welche der Begriff als eine ideelle Einheit hat, die sich selbst zu ihren Unterschieden entfaltet. Die Pythagoreer sprachen auch von dem Uebergange des Eins zur Zwei; diese Probasis war aber ein ideeller Act. Trendelnburg hat den Begriff der Bewegung überhaupt, ohne noch ein Subject für denselben zu haben, der Logik zu Grunde zu legen gewagt! Die Selbstbewegung des Begriffs bei Hegel aber, die nichts als die Nothwendigkeit seiner immanenten Fortbestimmung ausdrückt, hat man sonderbar gefunden, obwohl man sie nicht zu widerlegen vermochte.

## Hegel's Logik in ihrem Verhältniß zu Kant's Vernunftkritik.

Nach Kant sollte die Kritik der reinen Vernunft keine Doctrin von Lehrsätzen, sondern nur ein Kanon von Grund-

ſätzen ſein, welche die Möglichkeit der Erfahrung beweiſen. Die Architektonik der reinen Vernunft unterſchied nach ihm die rationale und empiriſche Philoſophie. Die rationale iſt nach ihm in ihrem eigentlichen Weſen Metaphyſik überhaupt als Phyſiologie der reinen Vernunft; Metaphyſik der Natur als Wiſſenſchaft deſſen, was da iſt; Metaphyſik der Sitten oder der praktiſchen Vernunft als Wiſſenſchaft deſſen, was ſein ſoll. Den Uebergang zur Weitergeſtaltung der Logik hatte Kant noch ſelbſt in ſeiner Kritik der Urtheilskraft angedeutet. Allerdings wollte er dieſelbe zwiſchen die theoretiſche und praktiſche Vernunft geſtellt wiſſen, allein ebenſo konnte ſie, weil das Urtheil die Mitte zwiſchen Begriff und Schluß ausmacht, als die Mitte des Verſtandes und der Vernunft gelten, denn der Verſtand hat nach Kant die reinen Begriffe, die Vernunft die Ideen in Form des kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Schluſſes zum Inhalt. Die höchſte theoretiſche Aufgabe der Philoſophie war von Kant in der Form des Urtheils ausgedrückt, wie nämlich ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſeien? Indeſſen gelangte er erſt in der Kritik der Urtheilskraft zu einer ausdrücklichen Entwicklung des Begriffs des Urtheils. Er nannte die Urtheilskraft beſtimmend, ſofern ſie vom Allgemeinen zum Beſondern übergeht; oder reflectirend, ſofern ſie vom Beſondern zum Allgemeinen aufſteigt. Das menſchliche Erkennen vermag nach ihm nur discurſiv den einen oder andern Weg zu betreten, wenn es ſich auch eine Vorſtellung von einem intuitiven Verſtand machen kann, der das Allgemeine und Beſondere zugleich als Einheit ſchauet, wie wir uns die göttliche Intelligenz denken können. Kant hatte alſo die Logik durch die Kategorien in ſubjective aprioriſche Ontologie aufgelöſt; die Metaphyſik hatte er in Dialektik verwandelt, deren Widerſprüche er in der Anmaaßung begründet fand, Verſtandesformen, die nur endliche Anſchauungen zum Inhalt zu haben vermögen, auf Vernunftgegenſtände anzuwenden, die ihrer Natur nach unendlich ſind, weshalb er die Vernunft auch als das Vermögen des Unbedingten oder der Ideen definirte, mit deren Begriff wir über alle Erfahrung hinausgehen. Freilich ſollte die Vernunft nur ein regulatives Princip für den Verſtand bleiben, aber doch ſollten die Ideen der Vernunft wenigſtens eine moraliſche Gewißheit haben

In der Urtheilskraft zeigte sich nun die Möglichkeit einer Vermittelung zwischen Verstand und Vernunft. Hier war es, wo Hegel verknüpfte, indem er zwischen den Kategorien des Verstandes und den Ideen der Vernunft die Sphäre der Reflexionsbegriffe des Wesens in die Mitte schob und nachwies, daß die Dialektik der Begriffe nicht blos eine negative, sondern ebenso sehr eine positive Seite an sich habe. Was Kant in einem Anhang zur transcendentalen Analytik der Logik die Amphibolie der reinen Reflexionsbegriffe genannt, allein nur auf den Begriff der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Innern und Aeußern, der Materie und der Form beschränkt hatte, dehnte Hegel auf alle zur Sphäre des Wesens gehörige Begriffe aus.

Wenn daher Kant den Verstand nur im Gegensatz zur Vernunft gefaßt hatte, so konnte Hegel nachweisen, daß die abstracten Einheiten der Verstandesbegriffe und die amphibolischen Bestimmungen der Reflexionsbegriffe in den Ideen der Vernunft nur Momente derselben wären, hiemit aber dieselben von der Vorstellung befreien, als ob sie an und für sich inhaltslos seien. Er führte aus, daß im Verhältniß zur Natur und zum Geist die logischen Bestimmungen allerdings einen nur formalen Charakter hätten, dies aber sie nicht hindere, als die absolute Form alles Seins sich selbst als Inhalt zu setzen und zwar als einen Inhalt, der dem des Begriffs der Natur und des Geistes insofern coordinirt werden müsse, als er ebenfalls die Würde der Idee besitze. Um die Selbstständigkeit des Begriffs der Vernunft hervorzuheben, bediente sich Hegel hier zuweilen solcher emphatischen Wendungen, die auch zu Mißverstand Anlaß geben können. Er sagte z. B. daß die logische Idee das Reich der Wahrheit in sich fasse, wie sie ohne Hülle an und für sich sei. Diese Worte: ohne Hülle, konnten so genommen werden, als ob die Erkenntniß der logischen Idee ihm geradezu das Höchste sei, als ob Natur und Geist das Wesen der Idee nicht sowohl in höherer Gestalt enthüllen, vielmehr in einer untergeordneteren Form verhüllen sollten, als ob sie daher, im Grunde genommen, nur ein Ueberfluß seien, der keinen andern Werth habe, als einen Durchgangspunct zur logischen Idee zu bilden. Man machte Hegel

deshalb den Vorwurf des Panlogismus, der das blühende Leben der Natur und das Ringen des geschichtlichen Geistes dem Hades opfere, in welchem die bleichen Schatten der Kategorien hausten. Allein wenn man Hegels Philosophie im Zusammenhang betrachtet, so kann man eine so einseitige Apotheose der logischen Idee nur für einen entschiedenen Mißverstand halten, der seine Nahrung aus einzelnen Ausdrücken entnimmt, in denen Hegel das Recht der reinen Vernunft gegen die Verkennung ihrer Würde vertheidigt und mit Begeisterung die Nothwendigkeit betont, nur dasjenige als Wissenschaft gelten zu lassen, was als ein auch logisches Gebilde sich zu rechtfertigen vermöge. Man vergesse nicht, daß Kant die theoretische Vernunft als ohnmächtig hingestellt und nur der praktischen das Privilegium der Absolutheit ertheilt hatte. Diese Zurückstellung der reinen Vernunft trieb Hegel, die absolute Bedeutung der logischen Idee, auch in ihrer Unabhängigkeit von Natur und Geschichte, hervorzuheben. Wenn aber Kant in der Dialektik nur den Widerspruch erkannt hatte, der sich dadurch erzeuge, daß Bestimmungen des Verstandes auf Gegenstände der Vernunft bezogen werden sollten, so hatte er zwar den großen Schritt gethan, die Unvermeidlichkeit solcher Widersprüche anzuerkennen, allein er hatte die Auflösung der für unser Erkennen nothwendigen Widersprüche doch nur in eine Beseitigung derselben durch subjective Schwäche unseres Erkenntnißvermögens gesetzt, das an den Verstandskategorien seine Grenze haben solle. Hier war es nun, wo Hegel zeigte, daß die Auflösung einen objectiven Charakter haben müsse und haben könne und daß wir uns selbst täuschten, wenn wir annähmen, daß das Erkennen gerade in den höchsten und wichtigsten Regionen zur Impotenz verurtheilt sei. Die Beschränktheit, mit welcher man Hegels Verhältniß zu Kant in dieser Hinsicht aufgefaßt hat, ist übrigens Schuld an vielen schiefen Aeußerungen, denen wir seit Jahren zu begegnen gewohnt sind. Die banale Beurtheilung Hegels hält sich nur an die kurze Darstellung der Kantischen Philosophie, die Hegel in der Einleitung zur zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften gegeben hat. Will man jedoch den Kampf kennen lernen, den Hegel mit intensivster Anstrengung unternommen hatte, über den Standpunct

der Kantschen Philosophie hinauszukommen, so muß man seine Darstellung derselben in der Abhandlung lesen, die er in das von ihm mit Schelling herausgegebene kritische Journal über die Reflexionsphilosophie in der Totalität ihrer Formen als Kantische, Fichtesche und Jacobische einrücken ließ.

Vergleicht man Hegels Logik mit Kants Vernunftkritik, so entdeckt man überall den innigen Zusammenhang derselben. Kant hatte die Analytik und die Dialektik unterschieden. Hegel unterschied die Logik in die objective und subjective. Jene sollte nach ihm an die Stelle der alten Metaphysik, diese an die Stelle der formalen Logik treten. Jene sollte die Lehre von den Kategorien, diese die Lehre vom subjectiven Begriff enthalten.

Diese Unterscheidung war also eine Dichotomie, welche der Theilung der transcendentalen Logik bei Kant in die Analytik und Dialektik analog war. Allein Hegel machte aus ihr auch eine Trichotomie, indem, was er an die Stelle der vormaligen Metaphysik setzte, in die Lehre vom Sein und in die Lehre vom Wesen zerfiel. Sein, Wesen und Begriff waren aber Bestimmungen die von Kant selbst angebahnt waren; denn die Kategorien des Seins entsprechen den reinen Verstandesbegriffen, die Reflexionsbegriffe des Wesens den Verhältnissen der Urtheilskraft, und die Momente des Begriffs der Dialektik der Vernunftschlüsse. Kant hatte nachgewiesen, daß die Kategorie der Relation mit ihren Unterschieden das allgemeine trichotomische Schema aller Eintheilungen darbiete; in der Hegelschen Trichotomie finden wir daher, daß die Bestimmungen des Seins kategorisch, die des Wesens hypothetisch, die des Begriffs disjunctiv sind. Kant hatte aber auch gezeigt, daß die Ideen Seele, Welt und Gott sich logisch nach dem Unterschied des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Schlusses unterschieden und daß hier durch die Incongruenz der endlichen Verstandesform mit dem unendlichen Vernunftinhalt sich der nothwendige Schein der psychologischen Paralogismen, kosmologischen Antinomien und theologischen Idealschlüsse erzeuge. Hegel entwickelte daher die Consequenz, daß die Dialektik die allgemeine und nothwendige Form aller Begriffe nicht nur im subjectiven Sinn, sondern auch des Seins selber

also auch im objectiven Sinn, sein müsse und hielt an Kant's ausdrücklicher Erklärung fest, daß der Schluß die Form der Vernunft sei und daß ein Inhalt folglich nur insofern wahr sein könne, als er die Form des Schlusses habe.

## Kritik der Hegelschen Logik.

Hegels Logik ist also wesentlich unter dem Gesichtspunct aufzufassen, die positive Vollendung der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft zu sein. Sie ist ein im Inhalt wie in der Form bewundernswürdiges Werk, auf welches die Wissenschaft beständig zurückzukommen genöthigt sein wird. Dem trivialen Schlendrian der gewöhnlichen Logik gegenüber mußte es den Zeitgenossen zuerst sehr fremdartig erscheinen. Es erregte Verwunderung, aber es erfuhr keine Kritik. Späterhin, als Hegel zur Anerkennung gelangt war, ward es für viele Hegelianer zu einer Art speculativer Dogmatik, deren Bestimmungen sie mit unbedingtem Zutrauen aufnahmen und anwandten. Aus der Schule Hegels wurden nur wenige Versuche zur Fortbildung der Logik gemacht. Hinrichs gab 1824 Grundlinien einer Philosophie der Logik, worin er das zum Ressort der formalen Logik gehörige Material dialektisch umbildete. Da er hierbei zwar Hegels Vorgang folgte, jedoch die Lehre vom Sein, vom Wesen, von der Objectivität des Begriff's und von der Idee wegließ, so stiftete er durch seine Arbeit mehr Verwirrung, als Aufklärung, zumal er im zweiten Hauptabschnitt seiner Schrift einen Auszug aus dem ersten Drittel der Phänomenologie des Geistes gab, der sich besser zur Einleitung geeignet hätte, der Logik aber wieder den Anschein gab, einen Theil der psychologischen Wissenschaft auszumachen. Fichte und Weiße trennten ebenfalls die Logik wieder von der Metaphysik. Fichte behandelt in seinen Grundzügen zum System der Philosophie in der ersten Abtheilung 1833 die Logik als eine Theorie des Erkennens, indem er das Ich als vorstellendes, als denkendes und erkennendes unterschied. Es war eine Vermischung des phänomenologischen Ganges des Bewußtseins mit den Elementen der formalen Logik. In der zweiten Abtheilung 1836 gab er eine Ontologie, in welcher er, mit zwischenlaufender Polemik

gegen einzelne Definitionen Hegel's, im Ganzen deſſen objective Logik als die Lehre vom Sein und Weſen wiederholte. Daſſelbe that Weiße in ſeiner Metaphyſik 1835, worin er den Begriff des Seins, des Weſens und der Wirklichkeit unterſchied. Eine Commentirung und Ergänzung der Hegel'ſchen Logik fing K. Werder 1841 in der erſten Abtheilung ſeiner Logik an, worin er den Begriff der Qualität entwickelte, allein bei ihm auch ſchon ſtehen blieb. In demſelben Jahre erſchien dagegen von Erdmann die erſte Ausgabe ſeines Grundriſſes der Logik und Metaphyſik, der in compendiariſcher Form, mit untergeordneten Abweichungen, eine ſehr brauchbare und durch ſorgfältige Berückſichtigung der Terminologie wie einer paſſenden Exemplification ſehr anregende Bearbeitung der Hegel'ſchen Logik nach ihrem ganzen Umfange enthielt. K. P. Fiſcher, der ſich Jahre lang mit der Kritik der Hegel'ſchen Philoſophie beſchäftigt hatte, konnte doch nicht umhin, als er 1848 mit Grundzügen des Syſtems der Philoſophie als einer Encyklopädie hervortrat, ſich dem Gange der Hegel'ſchen Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften anzuſchließen. Im erſten Theil ſeines Buches gab er eine Logik als eine objective und ſubjective und verſtand unter der erſten, wie Hegel, die Lehre von den Kategorien, unter der zweiten die Lehre vom Begriff. Kuno Fiſcher veröffentlichte 1852 ein Lehrbuch der Logik und Metaphyſik oder Wiſſenſchaftslehre, das, wie Erdmann's Compendium, die geſammte Hegel'ſche Logik umfaßte. Eine ähnliche ſich ganz an Hegel haltende Bearbeitung der Logik und Metaphyſik, nur mit dem Beſtreben nach einem größern dialektiſchen Zuſammenhang, machte G. Weißenborn 1850 bis 1851.

Dies iſt Alles, was ſeit Hegels Logik, die 1812 bis 1816 herauskam, für ihre Fortbildung geſchehen iſt und was uns wenigſtens die Einſicht verſchafft, daß ſein Gedanke nichts weniger als untergegangen iſt. Selbſt da, wo im Detail oft viel Polemiſches gegen ihn aufgebracht wurde, ſelbſt bei ſeinen im Princip entgegengeſetzten Gegnern, ſchimmert, ſobald ſie auf die Logik ſich einlaſſen, die urſprüngliche Auffaſſung Hegels durch. So hat Ulrici 1850 ein Syſtem der Logik herausgegeben, worin er bei aller Oppoſition gegen Hegel doch in der Hauptſache die

Hegelsche Trichotomie von Sein, Wesen und Begriff in den Urkategorien des Seins, in den Verhältnißkategorien des Wesens und in den Ordnungsbegriffen des Begriffs wiederholt. Alle Behandlungen der Logik, welche von Hegel's Logik gänzlich abstrahirten und die Logik wieder von der Metaphysik trennten, konnten nur in eine Reproduction der formalen Logik zurückgehen, wie besonders von Allihn unter dem Namen Cajus 1850 in seinem Antibarbarus logicus geschah. Die formale Logik hat man die gesunde zu nennen beliebt und sie in den Gegensatz zur speculativen als der von der Krankheit der Dialektik ergriffenen gestellt. Wenn aber Gesundheit einen Zustand des Lebens bezeichnet, in welchem alle Functionen eines Organismus in harmonischer Wechselwirkung sich als eine sich selbst bestimmende Einheit gegenseitig hervorbringen, so kann wohl eine Wissenschaft, die nur ein Aggregat von abstracten Regeln darbietet, nicht eben auf das Prädicat der Gesundheit Anspruch machen.

Wollen wir nun aber behaupten, daß Hegel's Logik gar keiner Verbesserung fähig sei? Keineswegs, allein wir wollen, daß diese Verbesserung sich als eine Fortgestaltung seines unsterblichen Werkes aus einer klaren Einsicht in die Mängel desselben erzeuge; Mängel, welche der Verwicklung angehören, in der Hegel noch mit der von ihm vorgefundenen Bildung stand und welche daher nicht sowohl dem Grundgedanken seiner Arbeit, als der Unvollkommenheit ihrer Ausführung zufallen. Hegel selbst hat an der Fortbildung seiner Logik unaufhörlich gearbeitet. In seinem Leben ist die Geschichte dieser Veränderungen erzählt worden. Die Gestalt, welche die Logik in den Vorlesungen hatte, die Hegel in Jena hielt, ist eine andere, als die, welche sie in den Vorträgen empfing, die er am Gymnasium zu Nürnberg darüber hielt und deren verschiedene Ausprägungen in Hegel's philosophischer Propädeutik niedergelegt sind. Während dieser Zeit arbeitete er allmälig das größere Werk aus, von dem er später zu Heidelberg in seinem encyklopädischen Grundriß einen Auszug gab. Diese Abbreviaturen erweiterte und veränderte er in einer zweiten Auflage der Encyklopädie, namentlich in der Lehre vom Wesen. Eine umfassende Einleitung trat hinzu, um dem Bedürfniß zu genügen, die Nothwendigkeit einer speculativen

Gestaltung der Logik im Unterschied von der formalen deutlich zu machen. In der Bearbeitung, welche L. v. Henning von dem encyklopädischen Abriß der Logik 1840 im sechsten Band von Hegel's sämmtlichen Werken gemacht hat, ist in der That Alles geschehen, Hegel's Logik durch erläuternde Zusätze aus seinen Vorlesungen dem populären Verständniß nahe zu rücken. Aber es scheint, als wenn man diese trefflichen Ausführungen eben so wenig kennt, als die, welche im achten Band durch Boumann's Bemühungen zur Psychologie hinzugekommen sind und den Begriff des Denkens als Thätigkeit des subjectiven Geistes im Unterschied von der Logik als einer selbstständigen Totalität der Kategorien in ausgezeichneter Weise entwickeln. Es ist das Unglück der Deutschen, daß sie bei der Ueberfülle ihres literarischen Marktes an mittelmäßigen Erzeugnissen und blos formalen Modificationen längst vorhandenen Stoffes ein so geringes Bewußtsein über das eigentlich Werthvolle ihrer Literatur haben; ein Unglück, was allerdings auch durch den Mangel eines nationalen Selbstbewußtseins überhaupt bedingt ist, der es nicht dazu kommen läßt, daß die Kritik zu einer gewissen Entschiedenheit und nachhaltigen Wirkung sich zu concentriren vermöchte. Hegel vertheidigte auch seine Logik, insbesondere den Anfang und die dialektische Methode derselben, durch eine meisterhafte Kritik einer Anzahl gegen ihn gerichteter Brochüren. Sie ist in dem zweiten Theil seiner vermischten Schriften aufgenommen, der den siebzehnten Band seiner sämmtlichen Werke ausmacht, aber sie ist so gut als nicht vorhanden. Dasselbe kann man von den Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes sagen, die im zwölften Bande stehen und einige Kategorien der Logik, z. B. den Begriff des Beweisens, den Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, den Begriff der Zweckmäßigkeit u. a. in einer wahrhaft classischen Weise entwickeln. Allein unsere Philosophen wissen von ihnen nichts, und scheinen noch weniger Sinn für eine geistreiche und phantasievolle Behandlung abstracter Themata zu haben, worin Hegel hier zeigt, bis zu welcher Freiheit er sich in diesen Regionen erhoben. Er starb, nachdem er die Umarbeitung des ersten Theils seiner Logik vollendet und darin vornämlich den Begriff der Quantität und

des Maaßes eine gründliche Aufmerksamkeit gewidmet hatte, von der außer H. Schwarz in seinem Versuch einer Philosophie der Mathematik 1853 auch Niemand Notiz genommen hat. Die Häufigkeit, mit welcher noch immer Invectiven gegen Hegel geschleudert werden, steht in umgekehrtem Verhältniß zum Studium seiner Schriften. Je weniger man sie liest, desto gründlicher und zuversichtlicher glaubt man über ihn aburtheilen zu können.

Die angeführten Thatsachen zeigen, wie sehr Hegel selbst auf eine Verbesserung seiner Logik unablässig bedacht war. Wenn wir also Mängel an derselben zu finden und wenn wir sie durch eine neue Darstellung aufzuheben suchen, so ist dies nichts, was Hegel's eigener Intention widerspräche; es ist aber auch nichts, was wir in der Meinung unternähmen, als ob wir uns nicht irren könnten und als ob nicht der Fortgang der wissenschaftlichen Cultur unsere Verbesserungen abermals der Kritik und Umbildung zu unterwerfen Ursach haben würde. Nichts würde Hegel's Ansicht von der unendlichen Perfectibilität der Wissenschaft mehr widersprechen, als die Eitelkeit der Anmaaßung, der Zukunft nichts übrig gelassen zu haben.

Um nun in der Kürze die Mängel bemerklich zu machen, die sich uns in Hegel's Logik ergeben, so wollen wir mit der allgemeinen Eintheilung anfangen. Hegel's dichotomische Eintheilung in eine objective und subjective ist unpassend, wenn sie gleich von Hinrichs, Fichte, Weiße, K. P. Fischer u. A. angenommen worden ist. Der Begriff der logischen Idee kann den Gegensatz von Object und Subject gar nicht in sich enthalten. Diese Entgegensetzung gehört lediglich dem Bewußtsein des Geistes. Nur durch das Ich ist die Bestimmung eines Daseins als Object möglich. Das Ich setzt sich Etwas als Gegenstand. Das Dasein als solches ist gleichgültig dagegen, als Object für ein Subject zu erscheinen. Innerhalb der logischen Wissenschaft wird aber der Begriff des Denkens an und für sich gedacht, wie es von der Dualität zwischen Objectivität und Subjectivität frei ist und sich in sich selbst nach seiner eigenen Nothwendigkeit bestimmt. Hegel hat bei seiner Dichotomie auch nicht sowohl den Gegensatz von Object und Subject, als vielmehr den von Substanz und Subject im Auge gehabt. Die ausführliche Ein-

leitung, welche er zur subjectiven Logik gemacht hat, drehet sich darum, zu zeigen, wie die Substanz sich als Subject bestimme, wie die Nothwendigkeit sich zur Freiheit aufhebe. Es ist dies der Satz, den er mit dem vollen Bewußtsein seiner unendlichen Bedeutung zuerst in der Vorrede zur Phänomenologie 1807 ausgesprochen hatte und der, recht verstanden, seiner ganzen Philosophie zu Grunde liegt. Es ist der Satz, aus welchem Schelling seine zweite Philosophie machte, eine scholastisch verworrene Nachahmung von Hegel's Philosophie des Geistes. Was Hegel die Subjectivität der Substanz genannt hatte, nannte Schelling den Herrn des Seins, was der urtheillosen Menge wenigstens theistischer und feudalistischer klang. Daß die Freiheit der Grund der Nothwendigkeit sei, war Hegel's tiefste Ueberzeugung. Schelling ergriff diesen Gedanken, erklärte ihn in seiner Philosophia secunda für sein Eigenthum und brachte Hegel in den Verruf, als treuer Schüler der Philosophia prima zurückgeblieben zu sein und ein bloßes System der Nothwendigkeit behalten zu haben, das, statt von dem schlechthin Seienden auszugehen, aus der Leerheit eines todten Seins, auf dem es beruhe, trotz aller dialektischen Künstelei nicht herauskönne.

Wenn aber Hegel auch mit dem Verhältniß des Begriffs der Substantialität und Subjectivität den tiefsten Punct ergriffen hatte, um den es sich jetzt handelt, so bleibt der Ausdruck doch unstatthaft, von einer ob- und subjectiven Logik zu sprechen. Der Begriff ist nicht subjectiv bei Hegel im psychologischen Sinn, sofern ich einen Begriff denke, sondern der Begriff ist subjectiv bei ihm, sofern er als Subject sich zu seinen Unterschieden bestimmt. Diese Unterschiede sind die Prädicate des Subjects. Der Gegensatz des logischen Subjects ist also nicht der Begriff des Objects, sondern der des Prädicats. Um so mehr aber muß der Ausdruck objective Logik unpassend erscheinen, als innerhalb der subjectiven Logik der Begriff des Objects erst abgeleitet und dem subjectiven Begriff der objective, nämlich im Mechanismus, Chemismus und in der Teleologie, entgegengesetzt wurde. Ja, noch mehr! Haben denn nicht die Bestimmungen des subjectiven Begriffs nach Hegel eine objective Bedeutung? Sind sie nicht absoluter Natur?

Gewiß. Und so gut hat Hegel dies gewußt, daß er selbst ausdrücklich die Benennung objectiv und subjectiv als unpassend verwirft. S. W. III., Logik I., S. 55: „Indem das Subjective das Mißverständniß von Zufälligem und Willkürlichem, so wie überhaupt von Bestimmungen, die in die Form des Bewußtseins gehören, mit sich führt, so ist hier auf den Unterschied von Subjectivem und Objectivem — kein besonderes Gewicht zu legen." Folgerichtiger hätte er ihn daher lieber gar nicht gebrauchen und eben dadurch, wie er voraussah, Mißverständnisse herbeiführen sollen.

Diese Dichotomie in dieser Form wäre also mit Hegel's eigener Zustimmung abgethan. Allein er hat noch eine andere, nämlich von Sein und Denken. Die objective Logik soll als Ontologie, als Metaphysik überhaupt, sich von der subjectiven Logik als der Wissenschaft des Begriffs unterscheiden. Diese Unterscheidung ist richtig, denn obwohl das Denken selber ein Sein ist, so sind doch der Begriff Denken und der Begriff Sein unterschieden. Die Bestimmungen des Begriffs Sein sind auch Begriffe, abstracte Kategorien, Gedanken, aber sie sind nicht Bestimmungen des Begriffs des Denkens als solche, des Begriffs als Begriffs. Diese sind, als Abstractionen, zugleich Bestimmungen des Seins, allein als Vermittelung des Denkens mit dem Sein. Sein und Denken macht insofern innerhalb der logischen Wissenschaft den natürlichen Gegensatz aus.

Hier zeigt sich nun aber eine Schwierigkeit. Sein und Denken nur entgegenzusetzen würde die Einheit beider vermissen lassen. Diese ist, nach Hegel selbst, der Begriff der Idee als der Einheit des Begriffs und seiner Realität. So handelt Hegel ihn auch am Schluß der subjectiven Logik ab. Müßte demnach derselbe nicht für sich im Unterschiede von dem Begriff des Seins' und Denkens hingestellt, müßte er nicht zu ihnen als der dritte Theil der Logik ausdrücklich hinzugefügt werden?

So hat thatsächlich Hegel selbst die Eintheilung der Logik in dem Abriß der philosophischen Encyklopädie gemacht, der aus seinen Studien in der philosophischen Propädeutik 146—205 mitgetheilt ist, wo die Logik 148—172 in die ontologische Logik als das System der reinen Begriffe des Seienden, in die

ſubjective Logik als das Syſtem der reinen Begriffe des Allgemeinen, und in die Ideenlehre als den abſoluten Begriff der Wiſſenſchaft gegliedert iſt. Dieſe Trichotomie halten wir für die wahrhafte, welche dem Begriff der logiſchen Idee auf eben ſo einfache als erſchöpfende Weiſe entſpricht. Daß Hegel ſie ſpäter fallen gelaſſen hat, iſt kein Grund, ſie nicht für richtiger, als ſeine ſpätere Trichotomie von Sein, Weſen und Begriff zu halten. Er iſt nicht der einzige Philoſoph, bei welchem das Spätere zugleich immer auch das Beſſere wäre. Wir werden auch den Grund entdecken können, der ihn zu dieſer Verſchlechtbeſſerung gebracht hat.

Als die wahre Trichotomie der logiſchen Idee ſtellt er nämlich die Begriffe Sein, Weſen und Begriff hin.. Nach der dichotomiſchen Theilung gehörte das Weſen ganz richtig zum Sein. Wie aber ſollte man den Begriff deſſelben in der Trichotomie faſſen? Sollte er zur Hälfte dem Sein, zur Hälfte dem Denken angehören? Sollte der Ausdruck der Reflexion, deſſen Hegel ſich für die Sphäre des Weſens bedient, den Uebergang des Seins in das Denken bezeichnen?

Aber Weſen iſt die Beziehung des Seins auf ſich ſelber, das Verhältniß, in welchem es zu ſich als Grund ſeiner Exiſtenz ſteht. Der wahrhafte Grund ſeiner Exiſtenz iſt jedoch ein ideeller, nämlich ſein Zweck.

Zweck iſt allerdings der Begriff des weſentlichen Seins, allein der dem Sein durch ſein Weſen ſelbſt inwohnende Begriff, ohne welchen das Sein ſelbſt unmittelbar gar nicht daſein würde. Der Begriff des Zwecks iſt es daher, der naturgemäß dem des Weſens folgen muß. So hat Ariſtoteles ſchon in ſeiner Metaphyſik die Folge dieſer Begriffe geordnet und ſo wird die Ordnung derſelben auch bleiben müſſen.

Hegel geht vom Weſen zum Begriff über. Sofern der Zweck auch Begriff iſt, iſt dies richtig. Sofern aber der Begriff des Zwecks einen objectiven Charakter hat, d. h. ſofern er in dem Sein und Weſen als undenkender Begriff dennoch thätig zu ſein vermag, wie dies in der geſammten Natur und in der Geſchichte gerade von Seiten ihrer providentiellen Entwicklung der Fall iſt, welche dem handelnden Menſchen in ſeiner Kurz-

sichtigkeit freilich verborgen bleiben kann, insofern hat der Zweckbegriff nicht einen logischen, sondern ontologischen Charakter.

Der Begriff als Begriff des Allgemeinen erscheint wiederum als die Wahrheit des Zweckbegriffs, wodurch er seinerseits überhaupt erst möglich ist. Hegel faßt dies Verhältniß so, daß er vom subjectiven Begriff zum objectiven übergeht. Wir haben uns oben schon gegen den Gebrauch dieser Ausdrücke in der Logik gesträubt und können auch hier unsern Protest nur wiederholen. Der Begriff soll als subjectiver in die Objectivität übergehen. Was heißt das? Doch wohl, daß er von sich als einer zunächst ideellen Realität in den Unterschied von sich selbst zur reellen Realität und zwar durch seine eigene Thätigkeit gelangt. Dies ist, wie Hegel selber sagt, ein schöpferischer Act. Er steht nicht an, den Begriff deshalb den göttlichen zu nennen und seine Ankläger haben in diesem Prädicat ein Zeugniß für seine Vergötterung des Begriff's, für seinen logischen Pantheismus gefunden. Wenn aber der Begriff sich realisirt, so ist er nach unserer Meinung eo ipso sich selbst Zweck; d. h. sein Begriff als Begriff hebt sich durch die Realisirung zur Idee auf. Zwischen dem Zweckbegriff und zwischen dem Begriff, wie er sich selbst Zweck wird, ist daher noch ein Unterschied. Hegel erkennt in der Idee auch den Begriff des Selbstzwecks an, geht aber vom Begriff des Zweckes zu dem der Idee über. Der Begriff als solcher enthält die Momente des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Denken wir uns die Objectivirung des subjectiven Begriffs, so müssen diese Momente darin vorkommen. Dies hat Hegel auch wirklich im Begriff des Mechanismus, Chemismus und der Teleologie zu leisten versucht. Allein so vorzüglich diese Abhandlung als eine Metaphysik der Natur ist, wie man sie nennen könnte, so wenig beweist sie, daß der mechanische, chemische und teleologische Proceß die Formen sind, welche den Begriff der Objectivität ausmachen. Die Schwere und dieser Körper, die Verwandtschaft und diese chemische Substanz, der Zweck und dies Mittel, stehen entweder im Verhältniß der Causalität, welches noch der Lehre vom Wesen angehört, oder fallen schon in die Sphäre der Idee. Ein subjectiver Begriff, der sich realisirt, kann nur ein wirkliches Subject als

concrete Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, also Individuum oder Person sein. Individuum ist nicht nur das Thier und die Pflanze, auch der Krystall und der himmlische Körper. Unter Person müssen hierbei auch die sogenannten moralischen Personen, also Familie, Corporation, Staat, Kirche, verstanden werden. Individuen und Personen sind sich Selbstzweck und vermögen vielerlei Zwecke zu haben, die natürlich, um realisirt zu werden, den Mechanismus oder Chemismus als Mittel in Bewegung setzen müssen.

Hegel macht den Begriff des Objects zum Resultat des Schlusses, indem er sagt, daß durch ihn die Unmittelbarkeit des Daseins als eine zugleich vermittelte gesetzt werde. Unter Objectivität müsse das Selbstständige, vom Begriff durchdrungene Dasein verstanden werden. Unstreitig hat er hiermit diejenige Bedeutung des Objectiven ausdrücken wollen, die demselben in dem Sinne zukommt, daß es der subjectiven Meinung gegenüber als Thatsache, als ein von der Reflexion des Bewußtseins unabhängiges Dasein existirt, wie wir z. B. demjenigen Historiker Objectivität der Darstellung zuschreiben, der den eigenen, selbstständigen Gang der Begebenheiten treu wiedergiebt, ohne ihn nach einer vorgefaßten Ansicht mit subjectiven Zuthaten zu schildern; oder wie wir in gleicher Weise einem Naturforscher Objectivität der Auffassung nachrühmen, sofern er den Gegenstand nimmt, wie er an sich ist u. s. w. Daß aber das Dasein selbst, um objectiv genannt zu werden, ein dem Begriff gemäßes sein müsse, ist nicht nothwendig. Nach Hegel würde Krankheit, Wahnsinn, Böses als Thatsache nichts Objectives sein. Dann würde jedoch um so mehr folgen, daß der Begriff Objectivität in dieser prägnanten Bedeutung dem Dasein der Idee aufbehalten und vom Begriff des Schlusses, als der Realisirung des Begriffs, zum Begriff der Idee übergegangen werden müßte. Alle Bestimmungen, die wir sonst unter dem Begriff des Objectiven verstehen, Existenz, Dingheit, Erscheinung, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, liegen ja nach Hegel schon im Begriff des Wesens. Das, was er Subject nennt, faßt ja schon alle diese Momente der Realität in sich, weil es ohne sie sich nicht realisiren könnte. Für den Geist, weil er frei ist und Bewußtsein hat, wird sein

Realiſiren auch ein Objectiviren; ſeine Thaten werden für ihn zu Gegenſtänden, in denen er ſeinen Begriff anſchaut. Von der Natur hingegen läßt ſich nicht eben ſo ſagen, daß ſie als Begriff ſich objectivirt, außer wenn man unter Begriff ſchon die Idee der Natur verſteht. Wenn z. B. ein Thier Nahrung zu ſich nimmt und ſie verdaut, ſo realiſirt es ſich in dieſer Thätigkeit, allein es macht ſich darin nicht zum Gegenſtand für ſich. Von der Idee des Thiers hingegen kann man ſagen, daß ſie durch die verſchiedenen Thiergattungen ihrem Begriff objective Exiſtenz gibt.

Erinnern wir uns des geſchichtlichen Zuſammenhanges, in welchem Hegel ſtand, ſo entdecken wir wohl die Quelle, aus der ſich ihm dieſe Faſſung des Begriff's als des ſub- und objectiven geſtaltete. Es war unſtreitig die Schellingſche Definition des Begriffs der Vernunft als der abſoluten Einheit von Subject und Object, die ſich ihm hier noch aufdrang. Dieſe Definition war aber aus der Entwicklung des Begriffs des Bewußtſeins ſeit Kant durch Reinhold, Beck und Fichte entſtanden. Hegel hatte dieſen Standpunct durch den Begriff des Geiſtes, der in der Phänomonologie von ihm erreicht war, ſchon überſchritten, fiel jedoch innerhalb der Logik ſtellenweiſe in ihn zurück.

Nun wollte er allerdings nicht bei dem abſtracten Begriff des Abſoluten als der Indifferenz des Sub- und Objectiven ſtehen bleiben. Er wollte den Begriff der Idee als den abſoluten Begriff der reinen Vernunft zum wirklichen Inbegriff der höchſten Beſtimmungen machen. Mit dieſer an ſich berechtigten Tendenz verlor er ſich jedoch, unſerer Meinung nach, aus den Grenzen der Logik, wie wir dies 1846 am Schluß einer Unterſuchung über die Modificationen der Logik zuerſt auseinandergeſetzt haben. Hegel hat keine beſondere Kosmologie, Pneumatologie und Theologie in ſeiner Logik, allein er hat doch noch Specificationen der Idee in dieſelbe aufgenommen, die den realen Wiſſenſchaften angehören. Er unterſcheidet den Begriff der Idee 1) unmittelbar als das Leben; 2) mittelbar als das Erkennen; 3) abſolut als die abſolute Methode. Daß das Leben diejenige Stufe der Natur iſt, mit welcher ſie den Begriff ihrer Idee abſolut realiſirt, wer wollte das leugnen? Daß aber dieſer Begriff in den Umkreis der abſtracten Vernunft fallen müſſe, wer wollte das nicht bezweifeln? Hegel

beſchreibt das lebendige Individium, den Proceß der Senſibilität, Irritabilität und Reproduction, den Gattungsproceß und den Tod mit einer Ausführlichkeit, daß man unzweideutig erkennt, er habe hier in der That das natürliche Leben vor Augen gehabt. Man könnte ſonſt annehmen, daß er Leben in einem abſtracten, allegoriſchen Sinn geſagt habe, wie man z. B. vom Leben eines Staates u. dgl. ſpricht. Er ſelbſt gibt ſich auch viele Mühe, das Befremdliche zu tilgen, einen ſo concreten, reellen Gegenſtand, wie das Leben, in die Logik eintreten zu laſſen. Er will das logiſche Leben von dem Begriff deſſelben in der Philoſophie der Natur und des Geiſtes unterſcheiden. Die Nothwendigkeit, die Idee des Lebens in der Logik abzuhandeln, ſoll darin liegen, daß ſie den Begriff des Erkennens entwickeln müſſe. Das an und für ſich Wahre ſei Gegenſtand der Logik, das Leben aber ſei das Wahre in ſeiner Unmittelbarkeit. Allein dieſe Begründung iſt eine Superfötation der Logik mit einem Begriff, der gerade eben ſo in der Philoſophie der Natur wiederholt werden muß und in ihr erſt ſeine wahrhafte Wirklichkeit hat. Hegel geſteht naiver Weiſe zu, daß mit der Wendung, die logiſche Form in einem concreten Stoffe aufzuſuchen, am Ende alle Wiſſenſchaften in die Logik hereingezogen werden könnten und meint, die Idee des Lebens ſei deshalb noch ein wirklich logiſcher Gegenſtand, weil ſonſt der Begriff des Wahren in ſeiner unmittelbaren Beſtimmtheit etwas Leeres und Beſtimmungsloſes ſei.

Nach unſerm Dafürhalten hat es aber die Logik überhaupt mit dem Begriff des Wahren zu thun und kann das Leben nicht für die Exiſtenz der Wahrheit gelten, ohne nicht mit dem Begriff des Wahren eine ihm ſonſt nicht zukommende Bedeutung zu verbinden. Die Vermittelung der Idee ſetzt Hegel in dem Begriff des Erkennens, welches hier in der Logik als das Sichſelbſterfaſſen des Begriffs, wie es ſelber Idee ſei, entwickelt werden müſſe. Hegel will die pſychologiſche Seite des Erkennens als eine Vorausſetzung für den logiſchen Begriff deſſelben ausſchließen. Soll dies einen wirklichen Sinn haben, ſo kann es nur heißen, daß die Form beſchrieben wird, in welcher die Idee als Vernunft ſich zu ſich ſelber in dem Unterſchied von Denken und Sein verhält, um ihn aufzuheben. Das Erkennen iſt ein Verwandeln des

Seins als eines objectiv Gegebenen in ein subjectiv Gewußtes und gehört in sofern fragelos in die Psychologie. Soll also von dem Proceß der subjectiven Intelligenz abstrahirt werden, so kann unter Erkennen nur noch die Methode verstanden werden, in welcher die Idee als Einheit des Begriffs und seiner Realität sich selbst entwickelt. Hegel aber unterscheidet das Erkennen als theoretisches und praktisches. Als theoretisches soll es das Wahre, als praktisches das Gute zum Gegenstand haben. Die theoretische Idee soll den Unterschied der analytischen und synthetischen Methode enthalten. Da diese Methoden einander entgegengesetzt sind, so sollte man ihre Auflösung in einer dritten erwarten. Später folgt diese auch. Zunächst jedoch wird von dem Begriff des synthetischen Erkennens zu der praktischen Idee übergegangen. Dies scheint uns eben so irrig, als wenn Hegel vom Begriff des Schlusses zu dem des Objects übergeht. Das Gute ist ein Begriff, der nach unserer Meinung nur dem Begriff des Geistes zukommt, welcher ohne den Begriff des Willens gar nicht gedacht werden kann, der mit den logischen Kategorien keine Verwandtschaft hat. Wenn daher Hegel hier vom Guten und Bösen, vom Weltlauf und der Tugend spricht, so ist das eine hyperlogische Ausschweifung. Der Begriff des Praktischen ist freilich ein ganz allgemeiner Begriff, sofern darunter der des Sollens verstanden wird, allein in dieser Bestimmtheit enthält ihn der Zweckbegriff, abgesehen von anderweiten Expositionen des Sollens, wie sie im Begriff der Schranke, des unendlichen Progresses, der Möglichkeit und Nothwendigkeit, vorkommen. Auch hat es von den Megarensern ab nicht an Philosophen gefehlt, welche das Gute nur als das Eine zu definiren liebten; noch weniger an solchen, welche die Trias des Wahren, Guten und Schönen gefeiert haben; allein dieser Zusammenhang ist kein Grund, die Idee des Guten in die logische Idee aufzunehmen. Geschieht dies, wie bei Hegel, so ist in der That Grund, zu fragen, warum nicht auch die Idee des Schönen aufgenommen sei? Wenn sogar die Idee des Lebens als das unmittelbar Wahre sich in die Logik soll einbürgen dürfen, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch das Schöne Zutritt in ihren Tempel haben solle? Läßt man sich jedoch einmal auf solche Parabasen ein, so ist nicht leicht eine Grenze zu finden. Cha-

Ryhäus in seinem Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre 1846 hat unter dem Titel der Vernunft den Begriff der Offenbarung, der Religion und des Cultus mit allen zugehörigen Bestimmungen und unter dem Titel des absoluten Ideals die Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit abgehandelt. Die Weisheit soll nach ihm die Idee der Schönheit, des Rechts und des Guten umfassen.

Nachdem Hegel das Gute als das Seitenstück zum Wahren dargestellt hat, schließt er mit dem Begriff der Einheit der analytischen und synthetischen Methode in der absoluten Methode. Wie das Gute dazu kommt, sich in die absolute Methode aufzuheben, in welcher die Analysis und Synthesis die Factoren des Processes ausmachen, ist ebenso wenig ungezwungen zu erklären, als die Art und Weise, wie Hegel von ihr den Uebergang zur Natur macht, indem er die logische Idee in dieser Vollendung die absolute, sich wissende Idee nennt, welche alle Wahrheit sei und, ihrer selbst sicher, sich entschließe, die Natur aus sich zu entlassen. So vielen Anstoß Hegel mit diesem Uebergang erregt hat so tief und wahr ist er nichts desto weniger, wenn man ihn nur von den Mißverständnissen befreit, die unwillkürlich aus der Hegelschen Fassung entspringen müssen. Vom Begriff der absoluten Idee als der absoluten Methode zum Begriff der Natur fortzugehen und in die Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit einzutreten, hat etwas Paradoxes, so lange man nicht erwägt, daß die Logik nicht blos ein Compendium von Regeln für unser Denken, sondern die Wissenschaft der Vernunft ist, welche ihre ideellen Gesetze in der Realität der Natur und des Geistes bewährt. Die niedrige, der Idee unwürdige Auffassung des logischen Elementes ist Schuld daran, wenn man jenen Uebergang, statt ihn zu begreifen, nur bespöttelte, besonders seitdem man Schellings Auctorität dafür aus seiner bekannten Vorrede zu Cousin's Vorreden anführen konnte.

Fassen wir aus diesen kritischen Andeutungen noch einmal die Hauptsache zusammen. Die Terminologie von objectiv und subjectiv richtet in Hegels Logik Verwirrung an, weil sie zwar der die Wissenschaft des Erkennens auf dem psychologischen, namentlich phänomenologischen Standpunct, also der subjectiven Logik des Bewußtseins, angemessen ist, auf dem Standpunct der reinen Vernunft hingegen, der über die Dualität des Bewußtseins hin-

aus iſt und die abſoluten Kategorien alles Seins und Denkens enthält, nur Irrthümer veranlaſſen kann. Es muß alſo die Dichotomie von objectiver und ſubjectiver Logik zwar aufgegeben, wohl aber anerkannt werden, daß der Unterſchied von einer Wiſſenſchaft des Seins als Metaphyſik und einer Wiſſenſchaft des Denkens als Logik aufrecht zu halten iſt. Da jedoch Sein und Denken im Begriff der Idee an und für ſich identiſch ſind, ſo muß die Wiſſenſchaft der Idee als ſolcher zu jenen Wiſſenſchaften als das dritte Glied hinzutreten. Es wurde gezeigt, daß dieſe Trichotomie von Hegel ſelbſt einmal durchgeführt, ſpäter von ihm verlaſſen war.

Ein zweiter Hauptpunct betraf den Zweckbegriff. Hegel hat dieſen als die höchſte Form der objectiven Exiſtenz des ſubjectiven Begriffs hingeſtellt. Es wurde aber bemerklich gemacht, daß der Zweckbegriff noch einen ontologiſchen Charakter habe und zum Begriff des Seins und des Weſens als die mit ihnen direct zuſammenhängende Kategorie hinzukommen müſſe. Der Cyklus der Fragen, was, wodurch und wozu etwas ſei? ſchließt ſich in ſich ſelbſt ab. Hegel hat zwiſchen den Begriff der Cauſalität und den des Zweckbegriffs den Begriff des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen eingeſchoben, ſo daß dieſer es ſein ſoll, der in beſondern Schlußformen ſich als der mechaniſche, chemiſche und teleologiſche Proceß objectivire. Hier zeigte ſich jedoch, daß, was Hegel Objectivation des Begriffs nennt, theils einer früheren Stufe, dem Begriff der Cauſalität, theils einer höheren, dem Begriff der Realiſation der Ideen, angehöre. Wenn ein Subject ſich entwickelt, ein Pflanzenei z. B. in Wurzel, Stengel, Blätter, Blüthe und Frucht ſich allmälig auseinanderlegt, ſo kann man dies wohl eine Realiſirung des Begriffs der Pflanze, nicht aber eine Objectivirung deſſelben nennen. Als ein lebendiges Individuum ſteht die Pflanze ſchon auf dem Boden der Idee, wie Hegel ſelber einräumt, daß das Leben die unmittelbare Form der Realität der Idee ſei; als ein Reales iſt ſie zugleich Begriff.

Ein dritter Hauptpunct betraf die Organiſation des Begriffs der Idee. Hegel wollte denſelben aus der Erniedrigung befreien, in welche die von den Romaniſchen Völkern ausgegangene Redeweiſe ihn geſtürzt hatte. Schon Kant hatte ſich dagegen empört.

Im gemeinen Leben freilich bedeutet das Urtheil: es sei etwas nur eine Idee; eben so viel, als, es sei etwas nur eine außerordentlich gleichgültige Vorstellung, die man beliebig könne fallen lassen. In der Philosophie aber soll der Name Idee mit Recht das absolute Object der Wissenschaft bezeichnen. Hegel schloß sich in der Hochstellung der Idee an Kant an, mischte aber für ihre logische Formation Bestimmungen ein, welche denselben heterogen sind. Er berührte wol alle wesentlichen Puncte, allein er irrte doch aus dem Abstracten zu weit in's Concrete ab, wenn er das Leben und das Gute in die logische Idee aufnahm. Es wurde gezeigt, daß der Begriff des Lebens wesentlich der organischen Natur inhärire, wenn wir ihn auch von hier analogisch auf andere Gebiete übertragen. Hegels naturphilosophische Ausführung widerstreitet seiner Versicherung, nur den logischen Begriff des Lebens auseinandersetzen zu wollen, weil ein nur logisches Leben unmöglich ist. Vom Guten aber wurde bewiesen, daß es nur für den Geist einen Sinn hat. Es macht das Princip der Ethik aus. Wenn Hegel es unter die Kategorie des Erkennens subsumirt hat, so ist diese Coordination der praktischen Idee zur theoretischen ein Zwang, den er der Sache und der Sprache angethan hat. Handeln wird Niemand ein Erkennen nennen, wenn es leider auch seine Richtigkeit damit hat, daß wir oft durch Schaden klug werden. Wäre das Gute im ethischen Sinn eine absolute Kategorie, so müßte es auch für die Natur gelten, was nicht der Fall ist, denn in ihr hat das Gute nur die Bedeutung des Zweckmäßigen, Nützlichen, Angemessenen.

Endlich ein vierter und letzter Hauptpunct betraf den Schluß der Logik. Es wurde anerkannt, daß Hegel in ihm einen richtigen Uebergang aus der logischen Idee zur Natur verfolge, der schon Platon und Aristoteles vorschwebte. Die Natur ist das Andersein der logischen Idee. Dieser so oft Hegel verargte, so oft bespöttelte Ausdruck, hat den göttlichen Platon zu seinem Urheber. Erst im Geist hebt sich der Gegensatz beider Formen der Idee auf. Allein die Worte, deren sich Hegel bediente, können hier Mißverstand hervorrufen. Er spricht von der Vernunft als einem productiven Subjecte, dessen Anschauen die Natur erzeuge.

Er spricht von einem Entschluß der Idee, sich zur Natur zu entlassen. Diese Prädicate scheinen zur Idee im abstracten Elemente des Denkens nicht recht zu passen. Wie kann der abstracte Begriff, wie kann die absolute Methode so große Dinge thun? Diese Dunkelheit bedarf einer Aufklärung.

## Die unpersönliche Vernunft und der Logos.

Die Wissenschaft bedarf eines Ausdrucks, mit welchem sie die Totalität aller abstracten Bestimmungen bezeichnet, die, weder der Natur noch dem Geist specifisch inhärirend, dennoch als ideelle Kategorien zugleich die Gesetze alles Seins und Werdens, die allgemeinen Formen aller Erscheinung, den idealen Typus aller Entwicklung der Realität enthalten. Dieser Ausdruck ist in der Deutschen Sprache das Wort Vernunft. Es ist hier gleichgültig, durch welche geschichtliche Wandlungen dies Wort endlich bis zur allgemeinen Anerkenntniß in dieser Bedeutung gelangt ist. Die Thatsache besteht nun einmal, daß von uns Deutschen, was die Griechen λόγος, die Lateiner ratio, die Franzosen raison nennen, mit Vernunft bezeichnet wird. Vernunft wird in diesem Sinn zunächst als ein unpersönliches Subject gebraucht. Als ein Subject, denn es ist die logische Einheit, welche in den Kategorien, Urtheilsformen und Schlußgliederungen sich zu ihren Prädicaten bestimmt; als ein unpersönliches Subject, denn es wird dabei nicht an ein lebendiges, selbstbewußtes Wesen gedacht. Wir Menschen haben zwar Vernunft, aber wir sind nicht nur Vernunft.

Gehen wir aber tiefer auf den Ursprung der Vernunft ein, so erkennen wir bald, daß ihr Begriff von dem des Geistes unabtrennlich ist. Im gewöhnlichen Leben berufen wir uns auf das Abstractum Vernunft als auf eine letzte Auctorität. Wir sagen: die Vernunft habe die Einrichtungen der Natur geordnet; die Vernunft herrsche in der Geschichte; die Vernunft schreibe uns die Gesetze unseres Handelns vor; die Vernunft müsse entscheiden, was wahr und falsch sei u. s. w. Allein die Vernunft, an die wir, wie Anaxagoras an den Nus, überall appelliren, ist doch in ihrer reinen, unvermischten Gestalt der Inhalt unse-

res eigenen Denkens. Wir sind vernünftig und wir unterscheiden uns als individuelles Selbstbewußtsein von dem Begriff der Vernunft. Wir haben Vernunft. In sofern ist also die Vernunft in uns selbst schon persönlich, denn wir, als freie Subjecte, sind es, welche die Vernunft denken. Wir vernehmen in ihr unser eigenes Wesen.

In diesem Denken müssen wir uns aber der Nothwendigkeit der Vernunftbestimmungen unterwerfen. Mit unserm Willen können wir, weil wir frei sind, auch der erkannten Nothwendigkeit uns entgegen verhalten. Wir können mit unserm Handeln selbstbewußt den Gesetzen der Vernunft widersprechen. Wir können, unserm bessern Wissen zum Trotz, das Böse thun. Indem wir aber erkennen, daß die Gesetze der Vernunft von unserer Willkür unabhängig sind, erkennen wir auch, daß nicht wir selbst unmittelbar die Urheber der Vernunft sind. Wir gehen daher über uns selbst hinaus zur Voraussetzung eines Subjects, dessen Denken die ursprüngliche Vernunft selber ist. Dies Subject nennen wir Gott und denken es, weil wir ihm Denken und Wollen als absolute Prädicate zuschreiben müssen, als Geist, genauer als den absoluten Geist, durch dessen Thätigkeit die Noumena der Vernunft auch in der Erscheinung der Natur und Geschichte sich realisiren.

Gott ist also vernünftig. Er hat Vernunft, weil er, als frei, sich von den besondern Bestimmungen der Vernunft unterscheidet, allein sofern ohne ihn, was wir Vernunft nennen, gar nicht existiren würde, ist er selbst die Vernunft. In diesem Betracht kann man ihn, mit Rücksicht auf den Neuplatonisch-christlichen Sprachgebrauch, den Logos nennen. Die Vernunft ist folglich, wenn man die Tiefen ihres Ursprungs durchdenkt, im höchsten Grade persönlich. Sie ist nicht blos eine Abstraction unseres Denkens, sondern sie ist das göttliche Denken selbst. Wir sagen zwar bescheiden: die menschliche Vernunft, allein wenn wir den Inhalt dieses Ausdrucks gründlich erwägen, so erhellt sofort, daß eine nur menschliche Vernunft nicht Vernunft wäre. Die Vernunft ist göttlich, weil sie das Urdenken Gottes selber ist, welches wir durch unser Nachdenken erkennen.

Erwägen wir dies, so müssen wir zugeben, daß die logische Wissenschaft es nicht blos mit dem Begriff der Vernunft als einem unpersönlichen Subjecte, sondern implicite auch mit dem Begriff des Geistes zu thun hat und nicht nur des menschlichen, der die Kategorien durch Nachdenken findet, sondern auch des göttlichen, der durch sich selbst autonomisch zu ihnen sich bestimmt. Setzen wir demnach an die Stelle des Wortes Vernunft den Ausdruck Logos, so wird es schon nicht so befremdlich klingen, wenn von diesem ausgesagt wird, daß er durch sein Anschauen die Natur hervorbringe, daß er, in der Gewißheit seiner selbst, die Natur aus sich entlasse. Man wird sich an die Johanneische Logoslehre erinnern, nach welcher der Logos im Anfang war und bei Gott war und Alles, was geworden, durch ihn geworden ist. Man wird einsehen, daß Hegel bei dem Begriff der reinen Vernunft nicht an einen subjectiven Rationalismus abstracter Verständigkeit, sondern an den absoluten Geist gedacht hat, der in der Vernunft der reine Begriff seiner selbst ist. Weit gefehlt also, daß der Uebergang von der Logik zur Natur ein Irrthum, eine Schwäche, ein paradoxer Einfall, eine unverständliche Grille Hegels wäre, ist er vielmehr die vollste Wahrheit, eine unvergleichliche Stärke, ein christlicher Tiefblick, eine unvermeidliche Nothwendigkeit. Innerhalb der logischen Wissenschaft ist freilich die Vernunft ein unpersönliches, ein nur logisches Subject, allein im Zusammenhang des Ganzen muß man bei ihr den absoluten Geist als den Träger und Autor der Vernunft subintelligiren. Mit solcher Erkenntniß wird dann freilich die logische Wissenschaft zu einer Höhe hinaufgerückt, die gegen die gewöhnliche Vorstellung von ihr als der Magd aller Wissenschaften außerordentlich contrastirt.

## Die Logik eine speculative Theologie.

Diese hohe Bedeutung der Logik hat Hegel ganz ausdrücklich auch darin ausgesprochen, daß er in der Einleitung zu ihr von ihrem Inhalt gesagt hat, er sei die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.

Unzähligemal sind diese Worte Gegenstand des bissigsten Hohns gewesen. Den Logikern, die in der Logik nichts als eine formale Technik des subjectiven Denkens zu erblicken fähig sind, erschienen sie als eine grenzenlose Ungeheuerlichkeit. Man nahm sich gar nicht die Mühe, auf Hegels Gedanken sich einzulassen. Man verwarf ihn als eine schlechte, eines Logikers unwürdige Mystik. Gott und die Logik — welche barocke Synthese! Hegel hatte eine Bedingung gestellt. Er hatte gesagt: denkt einmal die Welt hinweg; was bleibt dann für den Begriff Gottes? Nehmen wir die Natur hinweg, so hört er auf, Schöpfer derselben zu sein. Nehmen wir den endlichen Geist hinweg, so hört er auf, die Vorsehung der Geschichte zu sein. Damit fallen also auch alle besondere Prädicate, die aus dem Verhältniß Gottes zur Natur und Geschichte entstehen. Werden dann andere Prädicate für den Begriff Gottes sich finden lassen, als daß er das unentstandene Sein, das absolute Maaß, das ewige Wesen, der Grund aller Existenz, die wirkliche Ursach alles Möglichen, der Begriff und Zweck seiner selbst sei? Und wenn nun diese Bestimmungen schlechthin gesetzt werden, haben sie dann in ihrer Allgemeinheit einen andern Inhalt, als den in der Logik dargestellten? In den Dogmatiken pflegt der erste Theil von der Theologie als rationaler zu handeln. Es werden darin die Beweise für die Existenz Gottes und die ihm zukommenden Attribute auseinandergesetzt. Diese Auseinandersetzung wird a priori geführt, denn der Begriff Gottes kann nicht aus der sinnlichen Erfahrung aufgenommen werden und die Beweise setzen voraus, daß an der Existenz Gottes gezweifelt worden. Sieht man nun davon ab, daß die Lehre von den Attributen mit der von den Beweisen für die Existenz verbunden werden kann, so wird man doch als eigentlichen Inhalt jene der Metaphysik und Logik angehörigen Kategorien antreffen, nur mit dem Unterschiede, daß sie ausdrücklich als Momente des Begriffs Gottes gesetzt werden.

Für den als natur- und geschichtslos gedachten Gott bleibt nur der Begriff des Logos, des sich in seinem ungeschaffenen Sein selbst denkenden, in seinem Wesen sich selbst begründenden, sich als absoluten Zweck wollenden Gottes übrig. Dieser Gott ist an sich unmittelbar sich selbst genug. Bliebe er jedoch in

ſolcher Autarkie ſtehen, ſo würden die Prädicate der Ewigkeit, Allgegenwart, Allwiſſenheit, Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe, Heiligkeit für ihn unmöglich ſein, denn dieſe werden erſt dadurch vermittelt, daß er ſich auf eine von ihm unterſchiedene Welt bezieht, die zugleich zur Einheit mit ihm ſich erſchließen kann. Von dieſen Attributen kann mithin erſt da die Rede ſein, wo der Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes erreicht iſt, der im Schaffen der Natur und in der Providenz der Geſchichte ſich manifeſtirt. Dieſer Begriff Gottes iſt nach Hegel das abſolute Reſultat der geſammten Philoſophie, worin ſie, als in ihrem Ende, den Begriff findet, der, als Realität, dem Sein nach der erſte iſt. Für uns als Erkennende iſt dieſer Begriff, durch alle Stufen des Syſtems hin, im Werden begriffen, Gott ſelbſt aber, obwohl als Schöpfer u. ſ. w. thätig, wird nicht. Er iſt ſchlechthin ſich ſelbſt gleich und ſein Thun iſt ein Offenbaren. Um Mißverſtand zu vermeiden, hat Hegel noch bemerkt, daß man für den logiſchen Begriff Gottes die mittleren Kategorien des Seins, des Weſens und des ſubjectiven Begriffs, d. h. die Quantität, die Erſcheinung und die Objectivirung des Begriffs, ausſcheiden ſolle, weil dies die negativen Momente ſeien. Es würden alſo Qualität und Maaß, Weſen und Wirklichkeit, Begriff und Idee, als die affirmativen Beſtimmungen zurückbleiben und die Beweiſe für die Exiſtenz Gottes in die negativen Uebergänge derſelben fallen. Allein deutlicher würde Hegel's Auffaſſung der ſpeculativen Theologie wohl hervortreten, wenn, was er den abſoluten Geiſt nennt, von der Vermiſchung befreiet würde, worin es bei ihm dadurch erſcheint, daß er die Sphäre der Verſöhnung des endlichen Geiſtes mit dem abſoluten in Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft nicht blos als die Abſolutheit des objectiven Geiſtes, ſondern ſchlechthin als den abſoluten Geiſt bezeichnet hat. Wir ſind überzeugt, daß dieſer Gang ihm noch aus ſeinen phänomenologiſchen Studien anhaftete. Der Uebergang von dem inadäquaten zum adäquaten Wiſſen lag ihm hier ſtets in Betreff der Form des religiöſen Wiſſens am Herzen. Erinnert man ſich aber ſeiner Auslaſſungen über den Begriff Gottes in der Philoſophie der Religion und in den Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes, ſo kann es kaum

zweifelhaft sein, daß der Organismus des ganzen Systems sich richtiger vielleicht so gestaltete:

1) die logische Idee;
2) die Natur;
3) der Geist;
   a. als individuell subjectiver;
   b. als geschichtlich objectiver;
      α. als ethischer (Staat);
      β. als ästhetischer (Kunst);
      γ. als religiöser (Kirche);
   c. als absoluter an und für sich.

Dieser, als Gegenstand der speculativen Theologie, würde dann, bis zum ersten Anfang zurückgreifend, alle Elemente des Systems als durch ihn gesetzte Momente in sich aufheben und damit als die persönliche Einheit und Totalität von Natur und Geschichte sich manifestiren, die sich selbst als die ursprüngliche Vernunft weiß. Gegenwärtig hat es für den, welcher sich nicht tiefer in Hegel's Gedanken eingelebt hat, den Anschein, als wenn der Begriff des absoluten Geistes in dem der Kunst, Religion und Wissenschaft schlechthin aufginge, die Theologie also in der That, wie L. Feuerbach es meint, in die Anthropologie fiele. Mit jener Gliederung würde die Möglichkeit eines solchen Mißverstandes hinweg genommen werden. Alle Begriffe des Systems würden zugleich zu Vermittelungen für die Existenz Gottes werden.

Ist denn aber jene Auffassung Hegel's von der Wissenschaft der logischen Idee als einer speculativen Theologie in der That ohne alle Genealogie? Sind nicht Anklänge zu ihr in der Platonischen Dialektik vorhanden? Leitet Sokrates im Philebos, mit dem Protarchos sich unterredend, nicht die Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten im Maaße in den Begriff des Nus als ihre Ursache über? Nennt Aristoteles nicht in der Metaphysik die Untersuchung über die ersten Ursachen selber Theologie? Fallen nicht bei den Neuplatonikern metaphysische Dialektik und Theologie zusammen?

Doch was sollen wir nach weiterer Rechtfertigung uns umthun? So tief und wahr Hegel's Gedanke ist, so ist doch

zu erwägen, daß er bei ihm an Ort und Stelle gar nicht mit derjenigen Wendung ausgesprochen ist, die man ihm gegeben hat. Er hat damit in jener Einleitung die gegen die Natur und Geschichte neutrale Absolutheit der logischen Bestimmungen als ein geistreicher Mann in einem Vergleich deutlicher bezeichnen wollen. Er sagt daher: man könne sich so ausdrücken, daß die logische Idee den weltlosen Gott darstelle, allein er sagt kein Wort von der speculativen Theologie. Hätte er eine solche geben wollen, gewiß, sie wäre nicht blos in der gegenwärtigen Logik enthalten gewesen, sondern er würde das logische Element in den Begriff der Persönlichkeit des absoluten Geistes verklärt haben. An den Begriffen des Seins, des Wesens, der Idee als solchen würde er nichts geändert, allein er würde sie durch ihre directe Beziehung auf den Geist anders specificirt haben. Am Schluß seiner Logik (S. W. III., 349) bricht bei ihm die ausdrückliche Anerkennung der Persönlichkeit hindurch, die er als den Grund der Vernunft denkt. Er spricht von der Schwierigkeit, die es hat, sich den Fortschritt von einer Stufe zur andern zu denken, insofern der Widerspruch dabei vorkommt, daß die niedrigere und engere Stufe als Vermittelung der höheren und weiteren erscheint, während doch die Existenz der zweiten als der Grund anerkannt werden muß, um dessentwillen allein die der ersten als Bedingung gesetzt ist. Hier sagt er nun: „Das Reichste ist daher das Concreteste und Subjectivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Uebergreifende. Die höchste zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, eben so sehr Alles in sich befaßt und hält, weil sie sich zum Freisten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist.“ Schelling's ganze rationale Philosophie, die nunmehr in seinem Nachlaß vorliegt, ist nichts als eine mit Hülfe von Platonischen und Aristotelischen Wendungen unternommene Ausführung dieser herrlichen Worte. Daß Hegel am Ende seines gesammten Systems das Bedürfniß einer Reintegration aller seiner Momente in einer speculativen Philosophie gehabt hat, scheint uns auch in den bekannten Worten aus der Aristotelischen Metaphysik zu liegen, mit denen

er die zweite Ausgabe seiner Encyklopädie beschlossen hat. Diese Stelle vertritt hier als ein philosophisches Symbol eine nicht ausgeführte Wissenschaft. Wie diese Ausführung sich ungefähr gestaltet hätte, kann man aus den Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes entnehmen, die ihrer Unvollständigkeit ungeachtet nicht genug zu empfehlen sind, wo es sich um Hegel's Theologie handelt.

## Unterschied der speculativen Logik von der formalen.

Seit der Hegel'schen Logik ist es herkömmlich geworden, die speculative von der formalen zu unterscheiden. Ein Unterschied zwischen beiden ist auch vorhanden. Die formale Logik betrachtet die logischen Bestimmungen als Formen des subjectiven Denkens, mittelst welcher dasselbe einen ihm von Außen gegebenen, insofern empirischen Inhalt, ordnet. Die Formen sind also dem Inhalt selber äußerlich und werden nur von dem denkenden Subjecte zu ihm in ein Verhältniß gesetzt. Sie gehören für sich dem Verstande des Subjectes an, das ihrer sich als eines Instrumentes bedient, sich die Mannigfaltigkeit eines anderweit gebotenen Stoffes zu unterwerfen und in eine gewisse Einheit und einen gewissen Zusammenhang zu bringen. Das Subject bildet Begriffe, fällt Urtheile, macht Schlüsse, aber die in diesen Bestimmungen gesetzten Verhältnisse sollen nicht zugleich Bestimmungen desjenigen Daseins ausmachen, welches gedacht wird. Die logischen Bestimmungen sind hier also einerseits, in Ansehung ihres Ursprungs, nur Producte unserer subjectiven Intelligenz, anderseits, in Ansehung des Inhaltes, der von uns unter sie subsumirt wird, sind sie für sich leer und werden auf die Gegenstände unserer Erfahrung nur von Außen her angewendet.

Die sogenannte speculative Logik behauptet dagegen, daß die logischen Bestimmungen, obwohl wir es sind, welche sie denken, nicht blos durch uns für unsere Intelligenz hervorgebracht werden, sondern daß sie, als Kategorien des Denkens, an sich zugleich selbstständig sind und in einem eigenthümlichen durch sie selber sich erzeugenden Zusammenhang stehen. Sie behauptet folglich eine den logischen Formen immanente Selbstbestimmung, durch

welche ſie unter ſich ein Ganzes, ein Syſtem bilden. Nicht wir allein alſo ſind, welche durch unſer Denken der Qualität zur Quantität, der Einheit zum Unterſchiede, dem Grunde zur Folge, dem Weſen zur Erſcheinung, der Urſache zur Wirkung, dem Zweck zum Mittel, dem Allgemeinen zum Beſondern, dem Princip zur Methode ein Verhältniß geben, ſondern der Begriff der Qualität ſelber iſt es, welcher durch ſeine eigene Nothwendigkeit ſich zu dem der Quantität, der Begriff der Einheit iſt es, der ſich ſelbſt zu dem des Unterſchiedes u. ſ. w. fortbeſtimmt. Dieſe Selbſtſtändigkeit der Kategorien iſt es, die uns zwingt, uns ihnen als einem Letzten, über das wir keine Gewalt haben, zu unterwerfen. Gegen die Nothwendigkeit, die im Denken liegt, vermögen wir nichts. Sie mag uns angenehm oder unangenehm ſein, ſo müſſen wir ſie als eine durch ſich ſelbſt abſolute anerkennen, die von unſerer Willkür unabhängig iſt. Denke ich z. B. den Begriff des Grundes, ſo muß ich auch den Begriff der Folge denken. Der Begriff des Grundes ſelbſt zwingt mich dazu, denn in ihm liegt ſchon dieſer andere Begriff der Folge. Denke ich den Begriff des Allgemeinen, ſo muß ich auch den des Beſondern denken, denn das Allgemeine iſt Allgemeines nur, weil es ſich von ſich ſelbſt als Beſonderes unterſcheidet u. ſ. w.

Die ſpeculative Logik ſucht daher den Begriff der Vernunft in der Totalität ſeiner immanenten Beſtimmungen zu entwickeln. Dieſe, als ſolche, ſind Gedanken, die, als gedachte, von uns gedacht werden, aber ſie ſind auch Beſtimmungen des Seins ſelber, die wir nicht blos zu demſelben äußerlich hinzubringen, die vielmehr dem Sein als deſſen ideelle Form inhärirn. Die formale Logik ſetzt das Sein dem Denken entgegen, allein das Sein iſt an ſich ſelbſt zugleich logiſch. Qualität, Quantität, Modalität; Weſen, Erſcheinung, Wirklichkeit; Zweck, Mittel, Realiſation; Allgemeinheit, Beſonderheit, Einzelheit, ſind nicht blos in unſerm Bewußtſein als ſubjective Formen vorhanden, ſondern haben im Sein der Natur und des Geiſtes objective Exiſtenz. Den concreten Qualitäten, gelb, ſüß, hart, traurig, lächerlich u. ſ. w., gegenüber iſt der Begriff der Qualität ein Abſtractum, eine logiſche Allgemeinheit, aber in der Realität des Qualitativen iſt dieſelbe als Moment eines Daſeins geſetzt. Die

concreten Qualitäten entstehen nicht durch das Abstractum Qualität, aber das Sein kann sich nicht als Dasein von sich selber unterscheiden, ohne nicht sich auch qualitativ zu bestimmen. Die speculative Logik behauptet daher mit Recht, daß die logischen Formen zugleich Formen der Realität sind. Wenn wir einem Subject ein Prädicat beilegen, ohne daß das Subject sich selbst zu ihm bestimmt, so hat das Urtheil keine objective Gültigkeit. Es ist zwar ein Urtheil, allein nur in unserm Kopfe. Ein wahrhaftes Urtheil würde es nur sein, sofern das Prädicat auch in dem Subject, unabhängig von uns, vorhanden wäre.

Diese beiden Puncte, die Immanenz des Zusammenhanges in den Kategorien und die Immanenz der Kategorien im Sein, machen den Unterschied der speculativen Logik von der formalen aus. Allein dieser Unterschied muß nicht so genommen werden, als ob die speculative Logik die Formen der formalen nicht in sich schlösse. Dies ist ein sonderbarer Irrthum, und um so sonderbarer, als die speculative Logik keineswegs leugnet, daß die logische Idee im Verhältniß zur Natur und zum Geist die Bedeutung der absoluten Form habe. Im Gegentheil sind alle Formen der formalen Logik in der speculativen Logik enthalten, jedoch nicht als bloße todte Regeln, als äußerliche Vorschriften, als Artefacte unseres Bewußtseins, als Kunstmittel des Denkens, sondern als Momente der zu ihren Gesetzen sich selbst bestimmenden Vernunft des Denkens. Hegel hat deshalb ganz richtig gesagt, daß man, um die formale Logik zu erhalten, aus der speculativen nur die Vernunft und das Dialektische fortzulassen brauche. Dann bleibt der Verstand und die Zerstückelung in einzelnen Sätzen über. Man verwandelt den lebendigen Organismus des Systems der logischen Idee in einen todten Mechanismus und degradirt die Einheit des Denkens mit dem Sein zu einem Formalismus, in welchem das Sein für das Denken ein fremder und zufälliger Inhalt ist.

## Die psychologische Voraussetzung der Logik.

Die formale Logik wird also von der speculativen keineswegs schlechthin verworfen, sondern von den Widersprüchen be-

freiet, welche dadurch in ihr entstehen, daß sie von den Widersprüchen abstrahirt, die sich in der Entwicklung der Kategorien erzeugen. Mit der formalen Logik hängt aber gewöhnlich die psychologische Fassung der Logik zusammen, die einer besondern Betrachtung bedarf, weil sie der Quell vieler Mißverständnisse der speculativen ist.

Die Logik ist, auch als speculative, die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens. Das Denken ist eine Thätigkeit des Geistes, die mit andern Thätigkeiten desselben in einem bestimmten Verhältniß steht. Die Logik trifft daher im Begriff des Denkens mit der Psychologie zusammen, welche die Darstellung des subjectiven Geistes zu ihrem Inhalte hat.

Die Psychologie hat nachzuweisen, wie das Denken an sich schon im menschlichen Fühlen, sodann für sich im Bewußtsein des Menschen, endlich sowohl in der theoretischen Intelligenz als höchster Stufe des Erkennens wie in der praktischen als Vermittelung des Triebs zum Willen existirt. Gibt man dies zu, so leuchtet ein, daß diese psychologische Genesis des Denkens die subjective Voraussetzung für den Begriff der Logik ist. Man sieht auch unschwer ein, daß die Psychologie mit einer vollkommen berechtigten Wendung aus dem Begriff des Denkens als einer Form der theoretischen Intelligenz in die besondern Formen des Denkens selbst übergehen kann, wie z. B. erst noch jüngsthin von K. Fortlage 1855 im ersten Theil seines Systems der Psychologie, 203 ff., geschehen ist.

Dies ist denn auch früherhin unzählige Male geschehen. Das Bedürfniß akademischer Lehrer, zumal ihren Zuhörern den Begriff des Denkens klar zu machen, führt sie unendlich oft in den Einleitungen der Logik zur psychologischen Analyse des Denkens. Es wird, als eine Thätigkeit unseres Geistes, für ein Bilden von Vorstellungen, für ein Zusammenfassen von Vorstellungen in der Einheit unseres Bewußtseins, für ein Abstrahiren von Allgemeinheiten aus der Vielheit des Gegebenen erklärt. Als eine Auseinandersetzung mit der Psychologie ist eine solche Analyse in didaktischer Hinsicht unverwerflich. Bleibt nun aber die Darstellung bei der psychologischen Form stehen, so beginnt ein Mißverhältniß zwischen der Psychologie und Logik,

weil consequent diese ganz in jene aufgehen und einen nur integrirenden Theil derselben ausmachen müßte. Die Selbstständigkeit der logischen Formen, durch welche sie für unser Denken zur Nothwendigkeit werden, wird dann darin aufgehoben, daß sie nur Functionen unserer subjectiven Intelligenz sein sollen, die zum Sein in einem nur relativen Bezug stehen. Hier ist es, wo die anthropologische oder psychologische Logik ganz mit der formalen zusammenfällt. In der neuern Zeit ist auch der Name inductive Logik sehr beliebt geworden, um eine solche psychologische Fassung der Logik zu bezeichnen. Eine solche Logik, wie z. B. die vielgepriesene von John Stuart Mill, die von Schiel 1849 in's Deutsche übertragen wurde, handelt vom Experiment, vom Generalisiren, von den Gründen des Unglaubens, vom Irrthum, vom Beobachten, Beschreiben, Classificiren, von den Bildungen einer philosophischen Sprache u. s. w. Es ist die Lockesche Richtung, aus welcher bei uns im vorigen Jahrhundert die trefflichen Arbeiten eines v. Creuz, eines Irwing, eines Tetens, hervorgingen, aber nach der undankbaren Art der Deutschen, die für die Thaten ihrer eigenen Nation kein Gedächtniß, für das hingegen, was andere Nationen thun, immer ein Uebermaaß von Bewunderung in Bereitschaft haben, längst vergessen worden sind.

Das Verhältniß der speculativen Logik zur inductiven oder anthropologischen oder psychologischen besteht daher darin, ihrerseits die Bestimmungen des Denkens an und für sich nach der ihnen selbst innewohnenden Selbstständigkeit abzuhandeln, hingegen die Entwicklung der subjectiven Intelligenz vom Fühlen bis zum Denken der Psychologie zu überlassen. Die speculative Logik erkennt durchaus die Nothwendigkeit an, diesen Proceß der Bildung der Intelligenz zu begreifen, allein sie schließt ihn von sich aus und macht ihn für sich zur Voraussetzung. Die Psychologie aber, wenn sie ihre eigene Aufgabe richtig erfaßt und wenn sie die der Logik richtig versteht, wird umgekehrt die Darstellung der logischen Formen als solcher von sich ausschließen und die Logik für sich in der nämlichen Weise zur Voraussetzung machen, als dies alle Wissenschaften thun.

Die Logik Hegels hat die pſychologiſche Vorausſetzung nie geleugnet. Als Hegel ſeine Phänomenologie des Geiſtes 1807 herausgab, erklärte er dieſen Titel durch den Zuſatz: als die Wiſſenſchaft von der Erfahrung des Bewußtſeins, und ertheilte derſelben zugleich die Beſtimmung, den erſten Theil des Syſtems auszumachen. Als er 1812 die Wiſſenſchaft der Logik herauszugeben anfing, brachte er im Eingange die Phänomenologie ausdrücklich in Erinnerung. In ihr ſei gezeigt worden, wie ſich der Gegenſatz von Subject und Object im Begriff des Geiſtes aufhebe, der, als vernünftiges Selbſtbewußtſein, in den logiſchen Beſtimmungen die reinen Weſenheiten erkenne, welche die einfache Seele der Nothwendigkeit in allem Sein ausmachten. Späterhin konnte es ſcheinen, als habe er die pſychologiſche Bedingung für die Logik fallen gelaſſen. In der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften 1817 gab er eine kurze allgemeine Einleitung und ſtellte die Logik als den erſten Theil des Syſtems hin. Der Begriff des Bewußtſeins kam erſt im dritten Theil deſſelben, in der Wiſſenſchaft des Geiſtes, als ein Moment in der Entwicklung des ſubjectiven Geiſtes vor.

Von dieſem Augenblick an begann die Mäkelei an Hegels Logik und Phänomenologie. Welche der beiden Wiſſenſchaften ſolle denn nun der wirkliche erſte Theil des Syſtems ſein? Und welchen Sinn könne die von dem abſoluten Denken geforderte Vorausſetzungsloſigkeit haben, wenn die Phänomenologie als die Vorausſetzung der Logik gelten ſolle? Aber auch mit dieſer Vorausſetzung an ſich ſehe es übel aus, denn die Logik, welche ſich auf die Phänomenologie von 1807 berufe, habe in dieſer ein ganz anderes Werk vor ſich, als diejenige Phänomenologie ſei, welche man in den dürftigen Paragraphen der Encyklopädie finde. Welche der beiden Darſtellungen der Phänomenologie ſei alſo die rechte?

Mit einiger Beſinnung ließen ſich alle dieſe Fragen beantworten, ohne Hegel einer Inconſequenz ſeines Grundgedankens zu zeihen. Fragt man nach dem Verhältniß, in welchem das einzelne Selbſtbewußtſein zur Aufgabe der Wiſſenſchaft ſtehen muß, ſie als eine ſyſtematiſche Totalität begreifen zu können, ſo macht die Phänomenologie den erſten Theil des Ganzen aus, weil ſie

die Geſchichte des Bewußtſeins, die Aufklärung deſſelben über ſeine eigene Natur enthält. Sie orientirt das erkennende Subject darüber, wie es zur Ueberwindung des Gegenſatzes der Objectivität gelangt. Fragt man aber nach dem Anfang, welchen der Begriff der Wiſſenſchaft an und für ſich hat, ſo macht die Logik ſelber den erſten Theil des Syſtems aus, denn die logiſche Idee iſt, der Natur und dem Geiſt gegenüber, die abſolute, allein zugleich abſtracte, ſchlechthin ideelle Form derſelben, der Begriff der Vernunft an ſich. Die Phänomenologie bezieht ſich alſo auf den ſubjectiven, die Logik auf den objectiven Anfang der Philoſophie. Wenn dieſer letztere ein vorausſetzungsloſer ſein ſoll, ſo heißt dies nicht, daß nicht das Denken wenigſtens exiſtiren müſſe, ſondern es heißt, daß das Denken ſich von jeder Beſtimmung befreie, die es nicht durch ſich ſelbſt zu begründen vermöge. Das Denken ſolle für die ſpeculative Wiſſenſchaft nichts vorausſetzen, bedeutet alſo nicht die Unfruchtbarkeit eines abſoluten Vacuums; es bedeutet nur, daß das Denken ſich nichts, als ſich ſelber, vorausſetzen ſoll. Die Phänomenologie aber iſt die Wiſſenſchaft, welche in der eignen Dialektik des Bewußtſeins die Entwicklung aufzeigt, die es bis zu dem gegenſatzloſen Elemente der Vernünftigkeit an und für ſich fortbildet. Sie iſt alſo die poſitive Antwort auf die Frage, was man in der Wiſſenſchaft unter der Anhypothetik zu denken habe. Die Nothwendigkeit eines ſolchen Standpunctes hat Platon mit dem zuletzt erwähnten Ausdruck ebenſo ausdrücklich bezeichnet, als Ariſtoteles mit ſeiner Forderung, ſich bis zu dem Einfachen als dem Erſten in der Wiſſenſchaft zu erheben. Wie aber verhält es ſich mit der doppelten Darſtellung der Phänomenologie? In dieſer herrſcht allerdings ein außerordentlicher Unterſchied. In dem erſten, ausführlichen Werk dieſes Namens hat Hegel nicht blos die Hauptmomente im Begriff des Bewußtſeins überhaupt, ſondern er hat auch den geſammten Inhalt abgehandelt, den das Bewußtſein als Gegenſtand in ſich aufzunehmen vermag. Er hat die Natur und den Geiſt in allen concreten Geſtalten als Object des erkennenden Subjects erſcheinen laſſen. Durch dieſe Specification des Bewußtſeins iſt er zu einer großen Fülle des Inhalts gekommen, in welcher das Bewußtſein ſelber ein Gegenſtand ſeines Erkennens auch in Anſehung der concreten

Beziehungen wird, in die es tritt. Diese Selbsterkenntniß macht durch ihre geistvolle, mit dramatischer Lebendigkeit ausgeführte Selbstkritik des Bewußtseins den unendlichen Reiz dieser Phänomenologie aus. Man wird in die innerste Zeugestätte des Erkennens versetzt. Man belauscht als streng richtender, unparteiischer Zuschauer die geheimsten Umwandlungen des Bewußtseins. In dieser Hinsicht ist dies Werk Hegels ein beispielloses und verdient unbedingt den größten Thaten des menschlichen Geistes zugezählt zu werden. An künstlerischer Vollendung steht es zugleich nicht weniger hoch und der Zukunft der Wissenschaft ist es aufbehalten, die ganze Tragweite dieses wahrhaft incommensurablen Products Deutschen Tiefsinns durch die Wirkungen, die epochenweis von ihm ausgehen werden, zu enthüllen; Wirkungen, die nicht blos im Kreise der zünftigen Wissenschaft, vielmehr auch im ethischen und religiösen Leben der Menschheit sich als die letztmögliche Selbstverständigung über unser räthselvolles Dasein kundgeben werden.

Dieser ganze Reichthum der interessantesten und gewichtschwersten Analysen ist in derjenigen Phänomenologie verschwunden, welche sich in der Lehre vom subjectiven Geiste findet. Sie enthält die Momente des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins und der Vernünftigkeit, folglich nur das erste Drittel der ursprünglichen Phänomenologie und ist in diesem Umfang von Gabler in seiner philosophischen Propädeutik als Kritik des Bewußtseins, die den ersten Theil eines Systems der theoretischen Philosophie ausmachen sollte, 1827 bearbeitet. Auch ist darin die Reflexion verschwunden, mit welcher das Bewußtsein während der Aenderung seiner Gestalten sich auf sich selbst bezieht und den Unterschied dessen, was es an sich ist, von dem Begriff, den es sich von seinem Ansichsein oder Wesen für sich macht, auseinanderhält. Hegel hat dies Differential, in welchem die dramatische Lebendigkeit, die wir vorhin rühmten, beruhet, aus der einfachen Exposition fortgelassen, so wie auch der übrige Inhalt in der Encyklopädie nach seiner einfachen Systematik ohne die Verwicklung des Bewußtseins in seinem Proceß vorkommt. Allein eben diese Nothwendgkeit, im positiven System die Natur und den Geist an und für sich darzustellen, ist der sachliche Grund, der

ihn zur Ausscheidung dieses Inhaltes aus der Phänomenologie bewegen mußte. Die Bedeutung derselben für die propädeutische Stellung zum System ist jedoch dadurch nicht im Geringsten geändert worden. Daß der objective Anfang des Systems in der Logik für den, welcher sich diesen abstracten Regionen anvertrauen will, schwierig sei, verkannte Hegel so wenig, daß er aus solcher Rücksicht 1827 der zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie eine ausführliche Abhandlung voranschickte, der er den Titel gab: über die Stellung des Gedankens zur Objectivität. Er verzeichnete darin, indem er die ältere Metaphysik, den Empirismus, den Kriticismus und das unmittelbare Wissen schilderte, eigentlich die Hauptwendepuncte der Geschichte der Philosophie bis auf sein System. Daß in der Bearbeitung, welche die Logik innerhalb ihrer encyklopädischen Abkürzung durch L. v. Henning in den sämmtlichen Werken erfahren, Alles geschehen sei, was für die Zugänglichkeit gefordert werden könne, ohne der Trivialisirung Zugeständnisse zu machen, wurde schon erwähnt. Die Ansicht, in der Darstellung der Wissenschaft überhaupt das Verfahren der ursprünglichen Phänomenologie beizubehalten, also die Entwicklung der Begriffe auch in die Metamorphosen des in ihnen sich selbst erkennenden Bewußtseins zu reflectiren, wurde besonders von Chalybäus verfochten.

## Anschauen, Vorstellen, Denken.

Ein Hauptpunct für die psychologische Voraussetzung der Logik ist aber, außer dem Begriff des Bewußtseins, der Begriff der verschiedenen Formen, in denen der Geist als theoretische Intelligenz sich entwickelt. Bei dem Bewußtsein kommt es auf den Unterschied von Subject und Object an. Ich unterscheide mich von mir als Ich. Das Ich wird sich im Ich selbst Gegenstand. Als Inhalt ist es zugleich sich selbst die Form. Hiedurch allein wird es ihm möglich, Anderes, als sich, für sich als Gegenstand zu setzen. Da es aber an sich denkend ist, so vermag es in dem Objectiven, in welchem die Kategorien als seiende existiren, sich selbst wiederzuerkennen. Ich ist schon ein reiner Begriff, dem gar keine sinnliche Prädicate inhäriren, und der auch, als Ich, nicht sinnlich wahrgenommen werden kann. Das Ich ist daher mit

den allgemeinen Gedankenbestimmungen an sich homogen und schließt sich durch sie mit der ihm gegenständlichen Welt zur Einheit zusammen. Die Selbstgewißheit des Subjects, daß Alles, von dem es als seinem Object sich unterscheidet, der Nothwendigkeit der nämlichen logischen Gesetze, wie es selber, unterworfen ist, macht seine Vernünftigkeit aus. Diese Nothwendigkeit gilt ihm sowohl theoretisch als praktisch. Nicht allein in der Natur, die sich ihm darbietet, setzt es die Existenz der Vernunft voraus, sondern auch in der sittlichen Welt, die der Mensch hervorbringt, macht das Subject, so lange es vernünftig ist, das Walten der logischen Gesetzmäßigkeit zum Postulat. Begegnet ihm in der Erfahrung etwas, das als Ausnahme von dem κοῖνος λόγος sich zu gebehrden scheint, so nimmt es solche Unfaßlichkeit nur als eine relative. Es erwartet, über kurz oder lang dennoch den Zusammenhang zu entdecken, der die zunächst bizarre Erscheinung doch als eine begreifliche aufklärt. Die Memnonssäule war Jahrhunderte hindurch ein Gegenstand staunender Verehrung. Fürsten und Fürstinnen machten die Reise zu ihr, vernahmen, wenn der Strahl der Morgensonne das Granitbild des Gottes anschien, den seltsamen Ton und gruben zum Andenken ihrer Wallfahrt und zum Zeugniß ihrer Bewunderung ihre Namen in den Felsen, wo wir sie noch heute lesen. Aber wir haben die Statue mit profaner Wißbegierde durchforscht, wir haben die sehr prosaische Ursache des Tons erkannt, der einst als die Stimme eines Gottes mit schweigender Andacht gehört wurde und sind sehr zufrieden, keine Ausnahmen von den allgemeinen Gesetzen der Natur für die Aegyptische Priesterwelt zugeben zu müssen.

Für den Standpunct des Bewußtseins kommt es also darauf an, den Dualismus von Subject und Object aufzuheben. Der Begriff ihrer Einheit ist schon die Bedingung für das theoretische und praktische Verhalten des Geistes. Der Geist ist nicht nur an sich vernünftig, sondern er ist auch frei. Die Freiheit hat allerdings an der Vernunft ihr Maaß, allein sie ist die Möglichkeit, sich in Verhältniß zu ihm affirmativ oder negativ, und zwar mit Bewußtsein, zu setzen. Wir erinnern daher einen leichtsinnigen Menschen, der es in seinem Betragen nicht an Widersprüchen gegen die Nothwendigkeit der Freiheit fehlen läßt, daran,

ob er denn nicht vernünftig sein wolle? Wir motiviren den Tadel z. B. eines Kriegs, den ein Volk unternimmt, durch den Nachweis seiner Unvernunft u. s. w. Der Geist bringt theoretisch eine Stufenfolge von Formen hervor, in denen er seinem Erkennen einen Ausdruck gibt, der ihm selber angehört. Diese Formen haben ein Verhältniß zu den Stufen, welche das Bewußtsein durchläuft, sind aber deswegen mit ihnen nicht unmittelbar identisch. Das Uebersehen oder Nichtanerkennen dieses Unterschiedes hat in den letzten Decennien zu vielem Streit, zu vieler Verwirrung geführt und die Meisten haben den Unterschied zwischen Bewußtsein und zwischen theoretischer Intelligenz ganz fallen gelassen. Sie sind wieder zu der psychologischen Trias von Fühlen, Erkennen und Begehren als den fundamentalen Vermögen der Seele zurückgekehrt und haben, daß ein Kant und Fichte, ein Schelling und Hegel, ein Herbart und Baader existirt hat, vergessen. Der Unterschied des phänomenologischen Elementes von dem pneumatologischen ist aber vorhanden. Phänomenologisch handelt es sich um den Gegensatz von Subject und Object, pneumatologisch um die Form, welche der Geist seinem Erkennen als seinem eigenen Inhalt gibt. Dieser Hintergrund erklärt erst den Proceß des Bewußtseins. Hegel hat sich große Mühe gegeben, den Unterschied beider Sphären in ihrem Zusammenhang auseinanderzusetzen. Die Erläuterungen, welche Dr. Boumann 1845 zum dritten Theil der Encyklopädie aus Hegels Papieren hat drucken lassen, sind in dieser Hinsicht von eben so unschätzbarem Werth, als diejenigen, welche sich in der Apologie seiner Philosophie in seinen vermischten Schriften finden. Allein sie sind nicht beachtet, weil man, wie es scheint, annimmt, daß Hegel in der Psychologie überhaupt von keiner sonderlichen Bedeutung sei.

Indem wir auf Hegels eigene Ausführungen und auf diejenigen verweisen, die wir hierüber theils in unserer Psychologie (zweite Auflage 1843), theils in unserer Schrift über die Modificationen der Logik 1846 gegeben haben, wollen wir nun einen Augenblick bei einem Punct verweilen, der in den meisten Logiken eine große Rolle spielt. Dies ist der Begriff des Merkmals. Es wird behauptet, daß wir die Gegenstände nach den

Merkmalen unterscheiden, die sich unserm Bewußtsein an ihnen darbieten. Das Aufmerken auf die Eigenschaften der Dinge sei daher die Bedingung für das richtige Erkennen derselben. Die Vereinigung der zu einem Dinge gehörenden Merkmale sei der Begriff derselben, der auch Vorstellung genannt wird. Unterwerfen wir diese Behauptungen einer kurzen Analyse, so tritt zunächst der Begriff des Bewußtseins darin hervor. Dies wird als eine Thatsache angenommen. Wir haben Bewußtsein. Dies gilt als etwas sich von selbst Verstehendes. Eben so wird angenommen, daß Dinge existiren, die sich dem Bewußtsein darstellen, welches seinerseits sie durch den Eindruck wahrnehmen soll, den sie auf das Gefühl machen. Diese Behauptungen sind keine Ableitungen. Hegel hat statt dieses groben Dogmatismus die Selbstentwickelung des Bewußtseins gegeben, wie es als sinnliche Gewißheit, als Wahrnehmen und Verstand das Object zuerst in seiner empirischen Vereinzelung ergreift, es sodann nach den wesentlichen, sich gleich bleibenden Bestimmungen zu unterscheiden sucht, endlich die Einzelheit des Objects in die Allgemeinheit aufhebt, welche sein Gesetz ausmacht und gegen welches seine Existenz nur als ein einzelner Fall erscheint. Nun hat er aber einen weitern Schritt gethan. Er hat den Begriff des Aufmerkens von dem des Wahrnehmens unterschieden. Den erstern behandelt er erst nach dem letztern und scheint damit eine unnütze Wiederholung zu machen. Allein bei näherem Betracht erkennt man den Unterschied. Als Wahrnehmen geht das Subject darauf aus, den Gegenstand so zu erfassen, wie er sich ihm durch die Vermittelung der sinnlichen Gewißheit als Erscheinung darstellt. Es will ihn seiner Wahrheit nach nehmen. Als Aufmerken geht der Geist auf sich selbst als Inhalt ein, den er von anderm Inhalt zu unterscheiden bemüht ist. In dem Inhalt ist auch das Objective gesetzt, in der Richtung auf ihn das Subjective. Allein wo und wie finde ich den Inhalt? Ich finde ihn in mir selbst als mich selbst. Wäre ich nun nicht ein Ich, so könnte ich mich nicht von mir unterscheiden. Der Begriff des Bewußtseins ist folglich für die Genesis der Aufmerksamkeit schon Bedingung. Das, was phänomenologisch meinem Selbst als Gegenstand erscheint, existirt an sich in mir als einer meiner Zustände.

Mein Auge, mein Ohr, mein Gemüth u. ſ. f. iſt ſo oder ſo beſtimmt. Dieſe Beſtimmtheit iſt es, die ich gelbe Farbe, oder Flötenton, oder Recht u. ſ. f. nenne. Um ſie in ihrem Unterſchied von andern Zuſtänden, die gleichzeitig in mir exiſtiren oder die vorangehen oder nachfolgen, zu faſſen, muß ich mich auf ſie in einer continuirlichen Abſtraction von den andern Beſtimmtheiten hinrichten. Das Wahrnehmen wird alſo ein Moment dieſes Actes. Wenn aber das Wahrnehmen den Gegenſtand als einen an ſich für mich ſeienden ſetzt, ſo enthüllt ſich im Aufmerken, daß ich ſelber in einer meiner Affectionen der Inhalt bin, der mir außer mir zu ſein ſcheint. Das Aufmerken (animadvertere) ſchließt das Wahrnehmen (percipere) in ſich, um den Inhalt als Anſchauung d. h. als einen innern Gegenſtand, als ein intelligibles Object, zu ſetzen. Es befreiet den Inhalt von der Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit, indem es ihn in die eigene Innerlichkeit des Subjectes verſetzt. Für den phänomenologiſchen Proceß handelt es ſich um das Verhältniß zwiſchen dem einfachen Ich und dem an ſich nach vielen Seiten hin beſtimmbaren Gegenſtande. Für den pneumatologiſchen Proceß handelt es ſich um die Form, welche der Gegenſtand als Inhalt des Erkennens im Geiſte ſelber empfängt und welche als Anſchauen (intueri) ein Befreien der Intelligenz von dem Beſtimmtwerden durch den Zuſtand des Gefühls und die Affection des Objects iſt. Phänomenologiſch hänge ich von dem Gegenſtande ab, der ſich mir darſtellt; pneumatologiſch beſtimme ich mich ſelbſt, damit ein Inhalt für mich zu einem ideellen Gegenſtand werde. Ohne ſinnliche Gewißheit, ohne Wahrnehmung, ohne Beobachtung, wird das Aufmerken keine Anſchauung erzeugen können; das Aufmerken aber iſt nicht blos ein Setzen des Objectiven als der Gegenſeite zum Subject, ſondern es iſt zugleich ein Aufheben des Objectiven und Verwandeln deſſelben in die Selbſtbeſtimmung des Geiſtes, in ein Accidens ſeiner Freiheit. Vergegenwärtigen wir uns z. B. einen Telegraphiſten an ſeinem Büreau. Er iſt an ſich vollkommen frei. Da ertönt die Klingel und ruft ihn zur Aufmerkſamkeit. Zu dieſer muß er ſich ſelbſt beſtimmen. Ohne ſeinen Willen iſt ſie unmöglich. Er will aber und ſteht nun erwartend vor der Scheibe, nach-

dem er, daß er zum Wahrnehmen bereit sei, durch sein Gegenklingeln angezeigt hat. Nun beginnt der Pfeil auf der Tafel sein zitterndes Spiel. Für das Auge nicht blos, auch für das Bewußtsein des Telegraphisten darf in diesem Augenblick nichts Anders existiren. Unverwandt folgt er den Bewegungen des Zeigers und markirt sie sofort auf dem Papier, um sie aus der Vereinzelung des abstracten Buchstabens als ein Ganzes in Worte übertragen zu können. Das Markiren der Zeichen, so schnell es geschieht, ist nur kraft der Aufmerksamkeit möglich, denn, wenn der Telegraphist nicht sich selbst von Innen aus dazu bestimmte, die Zeichen aufzuschreiben, so würden sie nicht auf dem Papier erscheinen; er würde sie aber nicht aufschreiben können, wenn er nicht zuvor sie aus der sinnlichen Aeußerlichkeit ihres unmittelbaren Daseins in die freie Innerlichkeit seines Geistes aufgenommen hätte; ein Act, der noch schneller, als das blitzähnliche Umhergleiten des Zeigers, sich vollziehen muß. Nur durch die Aufmerksamkeit ist es daher auch möglich, daß schon während des mechanischen Schreibens die Bedeutung der Zeichen sich in Worte übersetzen kann. So sehr wir daher heut zu Tage an solche Verrichtungen gewöhnt sind, so sehen wir doch, daß sie eine Fülle von sehr verschiedenen geistigen Actionen in sich schließen.

Für den Begriff des Bewußtseins gilt es, das Ich mit dem Nichtich auszugleichen. Nicht-Ich ist dem Ich zunächst alles Andere überhaupt; das Ich wird sich aber auch selbst zum Andern, indem es sich von sich selber unterscheidet; dieser Unterschied ist ein ideeller, sofern das setzende und das gesetzte Ich dasselbe Ich sind; er wird aber zum reellen, sofern einem Ich ein von ihm ursprünglich unterschiedenes Ich in der Gestalt eines andern Menschen entgegentritt; eine Entgegensetzung, die zwischen ihnen zu einem Kampf um ihre Anerkennung führt. Das Resultat dieses Kampfs ist die Gewißheit der Kämpfenden, einander wesentlich, nämlich als Ich, gleich zu sein. Das Ich aber ist dem Ich nicht nur in dieser formellen Einheit gleich, sondern auch darin, sich als denkend zu wissen, vernünftig zu sein. Wenn ich in dem Andern dieselbe Vernunft, als in mir, erkenne, so stehe ich mit ihm nicht allein auf dem Boden einer abstracten

Gleichheit, welche nur dieſe Gleichheit zum Inhalt hat, ſondern ich weiß mich mit ihm der gleichen logiſchen Nothwendigkeit theoretiſch und praktiſch unterworfen. Das Selbſtbewußtſein, welches ſich als vernünftiges begriffen hat, kann einem andern die Freiheit nur verweigern, ſofern es daſſelbe für der Vernunft ermangelnd erklärt, wie z. B. der Papſt die Amerikaniſchen Indianer für eine gentes irrazionale erklärte d. h. ihnen das, was ſie zu Menſchen macht, die Vernunft, abſprach.

Die Entwickelung der theoretiſchen Intelligenz hat dagegen ihren Mittelpunct in der Erzeugung der Sprache als der dem Geiſt ſelbſt angehörigen Form, die er nicht als gegeben vorfindet, ſondern als Darſtellung ſeines Erkennens ſelbſt erſchafft. Im Verſtande des Bewußtſeins, in der Anerkennung des Selbſtbewußtſeins, in der Einheit der Vernunft, wird die Sprache unſtreitig auch zu einem Mittel, durch welches die Gewißheit der Geſetze der Erfahrung, der Gemeinſchaft der Anerkennung, der Einheit des Subjectiven mit dem Objectiven, ſich ausdrückt, allein die Geneſis der Sprache ſelber liegt nicht auf dieſem Wege. Sie fällt in den Geiſt, der die Anſchauung in ſich zur Vorſtellung verarbeitet und die Vorſtellung durch die Vermittelung der Sprache zum Gedanken erhebt.

Im gemeinen Leben miſchen wir die Worte Bewußtſein, Anſchauung, Vorſtellung und Gedanke unkritiſch durch einander. Es würde pedantiſch ſein, für den gewöhnlichen Verkehr eine genauere Sonderung derſelben zu fordern. Dennoch können wir bemerken, daß man ſelbſt in der Alltäglichkeit, die ſich gehen läßt, die Bequemlichkeit nicht ſo weit treibt, gewiſſe Grenzlinien zwiſchen dieſen Wörtern ganz zu vermiſchen. Wir werden z. B. wohl ſagen, daß wir von einer Pyramide eine Anſchauung haben, wenn wir damit ſchon die Vorſtellung ausdrücken wollen, die wir uns von einem ſo geſtalteten Körper machen. Wenn wir aber vor einer von Steinen erbauten Pyramide ſtehen, werden wir nicht ſagen, daß ſie uns als eine Vorſtellung oder gar als ein Gedanke ſich darſtelle, ſondern wir werden ſagen, daß ſie ſich uns zur Anſchauung darbiete. Von dem Gedanken oder Begriff der Pyramide werden wir aber nur reden, wenn wir die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derjenigen Verhältniſſe er-

kennen, durch welche ein pyramidaler Körper sich von andern unterscheidet z. B. daß die Seitenflächen eines solchen Dreiecke sind, daß sich dieselben alle in Einem Punct über der Basis vereinigen, daß zwischen der Basis und der Höhe eine bestimmte Proportion stattfindet u. s. w.

Anschauen, Vorstellen, Denken sind Formen der Intelligenz, die in einander übergehen, indem sie sich aus einander erzeugen. An und für sich ist es das Denken, welches sich als Anschauen und als Vorstellen hervorbringt, bevor es sich in einer seinem Inhalt adäquaten Form erreicht. Weil wir nun die Benennungen a potiori machen, so sagen wir auch, daß der Mensch durch das Denken vom Thier sich unterscheide, denn das Denken ist nicht nur die höchste Form des Erkennens, sondern das Denken vermittelt auch den Willen. Wirklicher Wille existirt erst, wo die Berechtigung der praktischen Selbstbestimmung gewußt wird. Das Thier wird von seinem Triebe bestimmt, kann sich aber nicht denkend zu der Nothwendigkeit desselben verhalten und ihn daher nicht wollen.

Als Anschauen geht das Denken von dem unmittelbar gegebenen Inhalt aus. Die Unmittelbarkeit bezieht sich hier nur auf das Denken, denn der Inhalt, den es findet, wird irgend welche Vermittelung in uns durchlaufen sein, sei es mechanisch oder chemisch, organisch oder intellectuell. Diese Unmittelbarkeit bezeichnen wir auch als das sinnliche Moment im Anschauen. In der Anschauung selbst streifen wir jedoch die empirische Abhängigkeit vom Gegebenen ab, indem wir dasselbe kraft der Aufmerksamkeit zu einem ideellen Object umwandeln.

Als ein solches wird es zu einem *Bilde* des Inhalts, das in unserm Geist als eine freie, bewegliche Einheit existirt, die wir, wenn wir es wollen, uns in uns vergegenwärtigen können. Wenn wir es wollen, d. h. sofern wir im wahren Bewußtsein uns es denkend vorhalten, denn im Schlaf beherrschen wir die Bilder nicht und sie drängen sich dann tumultuarisch als Traumgesichte durcheinander. Das Bild der Anschauung nennen wir Vorstellung (repraesentatio). Die Vorstellung hat, der ursprünglichen Anschauung gegenüber, schon eine formale Allgemeinheit, unter welche sofort eine mit ihr zusammenhängende Anschauung

subsumirt werden kann. Habe ich z. B. die Anschauung einer Pyramide gehabt, so kann dieselbe in mir zur Vorstellung der Pyramide werden und unter diese Vorstellung kann ich dann jede Pyramide, die sich mir empirisch zur Anschauung darbietet, als eine Pyramide subsumiren. Die Anzahl der Seiten, die Größe der Basis und Höhe u. s. w., machen die Unterschiede der einzelnen Pyramiden aus, aber in dem, wodurch sie Pyramiden sind, müssen sie miteinander übereinstimmen und dies Allgemeine muß in dem Bilde enthalten sein.

Das von den Zufälligkeiten, welche die Genesis der Anschauung umspielen, gereinigte Bild ist eine für sich selbstständige Totalität, die aber, nach den verschiedenen Seiten ihres Inhalts, der Verbindung mit andern Bildern fähig ist. So entsteht die Phantasie. Sie ist das freie Verknüpfen der Vorstellungen, die wir aus den Anschauungen gewonnen haben. Das Reproduciren von Vorstellungen nennen wir nun schon auch Denken, noch mehr aber das willkürliche Aendern und Verbinden von Vorstellungen. Wir fragen z. B., ob sich Jemand wohl denken könne, daß ein Haus zwölf Fenster haben werde? Dies sogenannte Denken ist offenbar nur ein Vorstellen. In der formalen Logik wird kein Anstand genommen, jede Vorstellung, auch die fictive, als einen Begriff zu behandeln, der Subject oder Prädicat werden könne. Die Chimäre war die Vorstellung eines Fabelthiers, in dessen Leib sich Löwe und Ziege verschmolzen. Formaler Weise kann die Chimäre Subject eines Urtheils sein z. B., wenn ich sage: die Chimäre war ein Fabelthier. Eben sowohl kann das Prädicat: chimärisch gesetzt werden, sofern es mit unmöglich gleich bedeutend gebraucht wird, z. B. das Goldmachen ist ein chimärisches Problem.

Durch die Einheit und Selbstständigkeit der Vorstellung ist es vollkommen möglich, daß sie als ein logisches Element behandelt werde, allein daraus folgt nicht, daß sie mit dem Begriff des Gedankens oder noch weiterhin des zum Begriff entwickelten Gedankens im engern Sinn identisch sei. Der Gedanke unterscheidet sich von der Vorstellung dadurch, daß er nicht blos, wie sie, Allgemeinheit, sondern zugleich Nothwendigkeit besitzt. Durch die Einheit dieser beiden Bestimmungen entsteht der ab-

ſtracte Charakter deſſelben, der die Bildlichkeit des Vorſtellens ganz von ſich abſtreift und demjenigen, der ſich noch nicht in ſolchen unſinnlichen Abſtractionen geübt hat, Schwierigkeiten zu machen pflegt. Wenn ich z. B. die Vorſtellung des Dreiecks habe, ſo werde ich mir das unbeſtimmte Bild einer Figur machen, die von drei Seiten umſchloſſen iſt und drei Winkel hat. Wenn ich aber den Gedanken des Dreiecks habe, ſo werde ich nicht nur dieſe Beſtimmungen überhaupt denken, ſondern auch, daß die Abſchließung eines Raums durch gerade Linien mindeſtens drei erfordert und daß die Winkel im Dreieck zuſammen zweien rechten gleich ſind. Hiermit tritt die Nothwendigkeit ein. Das Dreieck mag nun in dem Verhältniß ſeiner Seiten, in der Qualität ſeiner Winkel verſchieden ſein, ſo wird innerhalb ſolcher Mannigfaltigkeit ſeiner Form doch die Nothwendigkeit ſich gleich bleiben, die ſich nicht mehr anſchauen und nicht mehr vorſtellen läßt, die vielmehr nur noch gedacht werden kann, denn die Summe der drei Winkel, die Gleichheit dieſer Summe in allen irgend wie geſtalteten Dreiecken und die Gleichheit dieſer Summe mit der Summe zweier rechten Winkel kann ich nicht mehr vorſtellen, ſondern nur noch denken. Summe, Allheit, Gleichheit, ſind Allgemeinheiten, die ein nothwendiges Verhältniß ausdrücken. Sollte nun aber der Gedanke des Dreiecks als Begriff geſetzt werden, ſo wäre dazu erforderlich, daß das Dreieck einerſeits im Verhältniß zum Winkel überhaupt als ſeiner Bedingung, anderſeits im Verhältniß zu den übrigen geradlinigten Figuren beſtimmt würde, von denen es die erſte Art ausmacht, indem es die tetragonalen und polygonalen neben ſich hat. Nur in ſolchem Zuſammenhang würde es logiſch begriffen werden können.

Es exiſtirt alſo ein zweifelloſer Unterſchied zwiſchen dem Vorſtellen und dem Denken; es muß jedoch nicht überſehen werden, daß zwiſchen Denken und Denken durch die Beſchaffenheit ſeines Inhaltes ebenfalls ein Unterſchied vorhanden iſt. Denken an und für ſich iſt die Thätigkeit des wiſſenſchaftlichen Erkennens, das nur im Begreifen ſich befriedigen kann, allein nicht weniger denken wir, wo wir einen an ſich relativen Inhalt nach ſeiner Nothwendigkeit erwägen. Die Menſchen haben ſehr wohl ein Bewußtſein darüber, daß ſie in einem ſolchen Denken nicht die

abſolute Wahrheit zum Inhalt machen, allein ebenſowohl darüber, daß ſie nicht blos in einem zufälligen Gemiſch von Vorſtellungen ſich umtreiben. Man ſagte z. B. nicht, England habe die Vorſtellung einer Nordpolexpedition, ſondern es habe den Gedanken einer ſolchen gefaßt, denn es waren allgemeine telluriſche Verhältniſſe, die durchdacht werden mußten, um das Problem einer weſtlichen Durchfahrt nach der Beringsſtraße aufzuſtellen. Eine Anſchauung von den beſondern Verhältniſſen der Erde in dieſen arktiſchen Zonen hatte man noch nicht, alſo konnte man auch keine Vorſtellung davon haben, wohl aber konnte man von den allgemeinen, ſchon bekannten Thatſachen aus Schlüſſe machen. Dieſe Induction war ein reines Denken, demzufolge Schiffe eigenthümlich ausgerüſtet, verproviantirt, in einer beſtimmten Richtung gelenkt wurden u. ſ. w. So ſagen wir, es habe Jemand den Gedanken zu einer Waſchmaſchine, zu einer Bodenverbeſſerung u. ſ. w. gefaßt, weil in allen ſolchen Fällen ein Zuſammenhang der Nothwendigkeit geſetzt werden muß, der nicht blos auf dem lockern Gewebe einer fahrigen Aſſociation von Vorſtellungen, vielmehr auf der Strenge in einandergreifender Schlüſſe beruhet.

Auf Veranlaſſung der Hegel'ſchen Philoſophie iſt nun ſehr viel von dem Erheben der Vorſtellung in den Begriff die Rede geweſen, aber auch, wie ſich nicht leugnen läßt, mit dieſer Formel viel Unfug getrieben. Das Erheben der Vorſtellung in den Begriff ſoll heißen, daß ein Inhalt, der dem Bewußtſein als Vorſtellung gegenwärtig iſt, von demſelben formell verändert und in die Geſtalt des Begriffs umgebildet wird. Es wird alſo die Identität des Inhalts im Unterſchiede der Form deſſelben als Vorſtellung und als Begriff vorausgeſetzt. Dies iſt möglich, wo der Inhalt der Vorſtellung an ſich ein allgemeiner und nothwendiger iſt. Ich kann mir z. B. vorſtellen, daß die Erdkugel ſich um die Sonnenkugel herumbewegt. Dieſen nämlichen Inhalt kann ich zum Begriff erheben, wenn ich das Verhältniß eines peripheriſchen Himmelskörpers zu ſeinem Centrum nach den Geſetzen der Attraction und der dadurch bedingten Bahnform und Geſchwindigkeit denke. Man hat eine ſolche Fortbildung des Inhalts auch eine Auflöſung der Vorſtellung in den Begriff

und eine Rechtfertigung derſelben durch ihn genannt. Die religiöſen Vorſtellungen ſind es dann vorzüglich geweſen, die man in Begriffe aufzulöſen und damit zu rechtfertigen geſucht hat. Z. B. viele Religionen ſtellen ſich Geiſter vor, die einen nur guten, und andere, die einen nur böſen Willen haben ſollen. Dieſe Vorſtellung von Engeln und Teufeln löſte man nun in den Begriff auf, indem man nachwies, daß der Wille des endlichen Geiſtes ſich entweder zum Guten oder zum Böſen beſtimmen könne, daß die Phantaſie dieſen Unterſchied ergriffen und in der Fiction von Engeln und Teufeln perſonificirt habe. Da man alſo behauptete, daß Engel und Teufel ein Product der dichtenden Phantaſie wären, löſte man die Vorſtellung derſelben auf, denn man negirte ihr empiriſches Daſein, man enthand den religiöſen Menſchen von der Verpflichtung, an die Exiſtenz von Weſen zu glauben, die nichts als das Abſtractum eines nur guten oder eines nur böſen Willens ſeien. Allein zugleich rechtfertigte man die Vorſtellung der religiöſen Phantaſie, weil man im Begriff der Freiheit die Möglichkeit zur Entgegenſetzung derſelben gegen ſich ſelber zugeſtehen mußte. Der Geiſt als frei iſt des Entſchluſſes ſowohl zum Guten als zum Böſen fähig. Dieſe doppelte Möglichkeit habe nun die Phantaſie in der Perſonification ausſchließlich guter und ausſchließlich böſer Geiſter vorgeſtellt, die Natur der Freiheit ſelber habe ihr mithin das Recht zu ſolchen Vereinſeitigungen gegeben, ſo daß, wenn auch die Wirklichkeit ſolcher Geiſter empiriſch unwahr ſei, doch die Wahrheit des in ihnen vorgeſtellten Unterſchiedes als eine wirkliche anerkannt werden müſſe, die jeder Menſch in ſich zu erfahren vermöge. Man nennt eine ſolche Ableitung auch eine Erklärung. Wenn man ſich erſt erklären kann, wie man zum Glauben an Engel, Teufel, Geſpenſter, Kobolde, Hexen, Zauberer u. dgl. kommt, ſo hört man auf, an ſie zu glauben.

Wenn aber der Inhalt einer Vorſtellung das ſchlechthin Zufällige und Willkürliche, wenn er wohl gar das Verſtandloſe und Unvernünftige iſt, ſo iſt es umſonſt, eine Erhebung der Vorſtellung in den Begriff zu verſuchen. Einer Auflöſung in den Begriff widerſtrebt dann die entweder abſolut gleichgültige oder ſich widerſprechende Beſchaffenheit des Inhalts. Die Launen

einer eigenſinnigen Schönen oder die Wahnvorſtellungen eines Verrückten laſſen ſich ſo wenig in den Begriff erheben, als der Unverſtand klopfender Geiſter oder die Ruchloſigkeiten eines Verbrechers ſich in den Begriff auflöſen und durch ihn rechtfertigen laſſen. Ich kann vielleicht ſehr wohl begreifen, wie Jemand dazu gekommen iſt, verrückt zu werden, aber an den Abſurditäten ſeiner Einbildungen iſt nichts weiter zu begreifen. Ebenſo kann ich vielleicht nur zu gut begreifen, wie Jemand in einer gewiſſen Sphäre der Geſellſchaft unter der Conſpiration gewiſſer Umſtände zum Verbrecher geworden iſt, aber an der einzelnen Schandthat deſſelben iſt nichts zu begreifen oder zu rechtfertigen. Sie kann als Verrath, als Lüge, Verläumdung, Mord u. ſ. w. erkannt, aber das Böſe in allen ſolchen Handlungen nur als das Begriffsloſe, Vernunftverlaſſene und Unverſtändliche verurtheilt werden. Das Böſe hat eine zwar empiriſche, allein keine rationale Wirklichkeit.

Pſychologiſch macht alſo das Vorſtellen die Mitte aus zwiſchen dem Anſchauen einerſeits, dem Denken anderſeits. Aus der Anſchauung tritt es durch deren Verinnerung als Bild hervor, in das Denken geht es über, indem es die formale Allgemeinheit und die zufällige und willkürliche Geſellung der Vorſtellungen in die logiſche Allgemeinheit des Begriffs und in die Nothwendigkeit der ſyllogiſtiſchen Verbindung aufhebt. Dieſer Uebergang wird aber im Proceß der theoretiſchen Intelligenz reeller Weiſe durch die Sprache vermittelt, welche daher ein inneres Verhältniß zum Denken hat, das einer beſondern Betrachtung werth iſt.

## Die Logik und die Sprache.

Die Unterſuchung über den Urſprung der Sprache iſt eine offenbar pſychologiſche. Seit Locke ſie in ſeine Verſuche über den menſchlichen Verſtand aufgenommen hatte, ging ſie auch in viele Logiken über. Condillac und Crouſaz gewöhnten die Franzoſen daran. Lambert nahm ſie 1764 in den zweiten Theil ſeines Neuen Organons unter dem Titel einer Semiotik als eine Lehre von der Beziehung der Gedanken auf. Bei den

Franzoſen und Engländern hat ſich dieſe Integration der Sprache in den Handbüchern der Logik erhalten; bei den Deutſchen iſt eine Anarchie hierin eingetreten, bis man neuerdings durch Gruppe, Steinthal, Beckers, Helffrich u. A. wieder ſehr nachdrücklich die logiſche Seite der Sprache betont hat. Wenn man aber bereits ſo weit geht, die Grammatik zur Mutter der Logik zu machen, ſo iſt dies ein Verkennen ſowohl der Grammatik als der Logik.

Wir können und wollen hier nicht die pſychologiſche Analyſe der Sprache vornehmen. Wir wollen nur diejenigen Momente des Begriffs der Sprache herausheben, die eine nähere Beziehung zum Begriff der Logik haben. Wir ſetzen deshalb hier aus der Pſychologie voraus, daß der Urſprung der Sprache in den Augenblick fällt, in welchem die Anſchauung durch die Verinnerung in uns als ein ideeller Gegenſtand geſetzt wird. Daß dieſer Act der Intelligenz mit dem Beſtreben verknüpft iſt, dem Bilde der Anſchauung einen phonetiſchen Ausdruck zu geben, iſt unſtreitig durch die Eigenthümlichkeit unſerer phyſiſchen Organiſation bedingt. Ohne den Stimmapparat und ohne das Vernehmen der Töne durch das Ohr würden wir nicht ſprechen können. Taubgeborene Kinder lernen das Sprechen nicht aus dem gewöhnlichen Verkehr; ſie bleiben ſtumm und können, da ſie freilich den Stimmapparat beſitzen, nur künſtlich ſprechen lernen, ohne ſich zu hören. Als aus dem Anſchauen hervorgehend hat die Vorſtellung von ihr noch eine ſinnliche Färbung; als in das Denken übergehend verwiſcht ſich dieſelbe mehr und mehr. Je älter eine Sprache wird, je mehr das Denken in ihr ſich ausbildet, um ſo mehr wird die urſprüngliche Bedeutung der Wörter vergeſſen. Sie wird in die abgeleiteten Bedeutungen verſchwemmt, ja, es wird den Wörtern ſogar eine Bedeutung gegeben, die nicht einmal mehr als eine weitere Uebertragung der Urbedeutung auf analogiſche Verhältniſſe angeſehen werden kann. Man decretirt eben, daß ein Wort auch dieſen oder jenen Sinn haben ſolle, wie in der Terminologie der Künſte und Wiſſenſchaften ſo häufig geſchieht.

Von dieſer gleichſam ſymboliſchen Entſinnlichung der Bedeutung eines Wortes iſt die als Ton exiſtirende ſinnliche Seite

deſſelben zu unterſcheiden. Das Wort iſt ein organiſcher Laut, der für eine Vorſtellung als äußeres Zeichen derſelben geſetzt wird. Er iſt eine für das Ohr in dem menſchlichen Organismus vom Geiſt hervorgebrachte Anſchauung, die nichts für ſich ſelbſt, ſondern nur dasjenige bedeutet, was der Geiſt in ſie als Inhalt hineinlegt. Für einen Inhalt, der an ſich der Sphäre des Ohrs angehört, kann dieſe Anſchauung noch eine relative Nachahmung des Tones darſtellen; für Gegenſtände, die andern Sinnen oder dem Bereich des Geiſtes ſelbſt zufallen, wird eine ſolche unmöglich. Der Laut wird zum reinen Zeichen. In den verſchiedenen Sprachen ſehen wir daher den nämlichen Inhalt mit den verſchiedenſten Tönen ausgedrückt werden. Je älter eine Sprache wird, je mehr in ihr die Abſtraction vorzuwalten beginnt, um ſo mehr verſchwindet die Analogie zwiſchen der Beſchaffenheit des Inhalts und der Form des Tones. Sie wird gleichgültig.

Da nun das Anſchauen und Vorſtellen die Vorſtufen ſind, welche das Denken durchwandert, ſich ſelbſt zu erreichen, ſo iſt das Denken ſchon im Anſchauen und Vorſtellen an ſich thätig. Anſchauend erwirbt es ſich den empiriſchen Stoff; vorſtellend bringt es die äußere Form des zum Bilde verwandelten Stoffes hervor; am Ton gewinnt es eine neue Welt von Anſchauungen, in welcher die urſprünglichen Anſchauungen eine zweite Geburt empfangen. Die Sprache iſt die Reproduction der an ſich innerlichen Anſchauung in einer Aeußerlichkeit, die ſelber durch und durch geiſtiger Natur iſt. In dieſem Hervorbringen verhält der Geiſt ſich als denkender ohne alle bewußte Abſichtlichkeit, denn der Uebergang vom Vorſtellen zum Aeußern eines dafür correlaten Lautes iſt ein unwillkürlicher Drang. So geſchieht es denn, daß in die Sprache ſich das Denken als ein Einſchlagsfaden hineinwebt, der ihm, während es ſelber die Wörter hervorbringt, verborgen bleibt. Man irrt ſich, wenn man annimmt, daß der Geiſt die Anſchauung eines Gegenſtandes haben und dann für die Vorſtellung deſſelben einen Laut erfinden könne, den er durch einen Entſchluß von da ab als einen für dieſe Bedeutung ausſchließlich fixirten wolle gelten laſſen. Ein ſolches Verfahren iſt erſt möglich, wenn eine Sprache ſchon geſchaffen iſt, wie wenn

heut zu Tage ein Naturforscher ein noch unbekanntes Thier entdeckt und dann mit sich rathschlagt, welchen Namen er ihm geben solle. Es wird also auf das im Anschauen und Vorstellen an sich schon thätige Denken ankommen, in welchem Maaße das logische Element von Hause aus eine Sprache durchdringt. Die verschiedenen Hauptgruppen der Sprachfamilien zeigen uns hierin einen sehr merkwürdigen Unterschied, der zugleich einen Fortschritt in sich schließt. Wir sind durch Schleicher bis zu der Eintheilung in etymologische, agglutinirende und flectirende Sprachen vorgedrungen. Die Wurzelsprachen enthalten eben nur einzelne, abgeschlossene Laute, deren Verhältniß zu einander großentheils errathen werden muß, wie wenn wir die Worte eines Lallenden oder im höchsten Affect Stammelnden auffassen und durch unsere Interpretation ihren Zusammenhang ergänzen. Die agglutinirenden Sprachen entreißen die einzelnen Wörter schon ihrer Starrheit und drücken schon durch Suffixe, durch Präfixe und Affixe, mannigfache Beziehungen zwischen ihnen aus. Erst die flectirenden aber lassen die logischen Verhältnisse auch durch die Veränderung der Formen klar hindurchscheinen.

Daß also in den grammatischen Formen zugleich logische enthalten sind, ist unzweifelhaft. Sind aber deswegen die grammatischen Formen die Ursache der logischen? Gewiß nicht, sondern das Denken ist Ursache, daß wir in der Sprache auch logische Kategorien finden. Wir können daher die Logik nicht aus der Grammatik herausnehmen, sondern umgekehrt bedürfen wir der Logik, uns die Grammatik zu erklären. Aus einer gegebenen Sprache würden wir immer nur eine unvollständige Logik ziehen können, weil es auf den Standpunct ankäme, auf welchem die Sprache steht. Wie unendlich weit liegt z. B. die grammatische Armuth der Chinesischen Sprache als einer reinen Wurzelsprache und der grammatische Reichthum der Griechischen, mit ihrer Fülle von Flexionen, auseinander! Man müßte also zur Vergleichung der empirischen Sprachen fortgehen. Diese comparative Philosophie der Sprache würde aber in letzter Instanz zum allgemeinen Begriff der Sprache überhaupt führen, wie sie den Inhalt der philosophischen Grammatik ausmacht, für deren Idealformen die Formen der einzelnen Sprachen nur Beispiele sind. Diese

Idealformen aber lassen sich nicht begreifen, ohne die metaphysischen Kategorien und die logischen Articulationen herbeizuziehen. Wenn das Substantivum z. B. der sprachliche Ausdruck einer Substanz ist, so ist Substanz ein ganz allgemeiner, von der grammatischen Form unabhängiger Begriff, ohne den ich jedoch, was ein Substantivum vom Verbum unterscheidet, nicht verstehen kann. Den metaphysischen Kategorien entspricht aber auch nicht eine einfache grammatische Form, sondern wir finden ihre Bestimmungen durch verschiedene Formen vertheilt. Die Kategorie der Quantität erscheint z. B. nicht blos in den Zahlwörtern, sondern auch in den Flexionen der Substantiven und Verben, in dem Pronomen, im Adverbium. Die logische Articulation aber liegt zwar der grammatischen zu Grunde, allein die grammatische hat Eigenthümlichkeiten, welche nur ihr, nicht aber der logischen Abstraction angehören. Hauptsatz und Nebensatz, einfacher und zusammengesetzter Satz, vollständiger und unvollständiger Satz u. s. w., sind grammatische Gliederungen. Vor allem aber vergesse man nicht, daß die Sprache wesentlich im Laut ihr Element hat, wodurch in ihr Gesetze der Verschmelzung, Verschiebung, Abschleifung, Abkürzung, Verlängerung, Versetzung der Töne entstehen, die mit der Metaphysik und Logik gar nichts zu thun haben, man müßte denn wieder auf die Vernunft reflectiren wollen, die auch in diesem phonetischen Elemente für sich waltet.

Zuvor mußten wir in Ansehung der Stufen des Bewußtseins und der Formen der theoretischen Intelligenz urtheilen, daß sie nicht in die Logik, sondern in die Psychologie gehören. Gleicherweise müssen wir jetzt urtheilen, daß die Grammatik der Psychologie anheimfällt und daß man die Logik nicht als ein bloßes Accidens aus der Grammatik herauspräpariren kann. Wenn wir die Psychologie nach den verschiedenen Elementen, die sie in sich faßt, zerlegen, so geht sie in eine Menge von Wissenschaften auseinander, deren eine die Grammatik ist, die für sich eine ebenso selbstständige Wissenschaft bildet, als die Logik. Die Logik der Grammatik unterzuordnen, weil das Sprechen ein Product des Denkens ist, läßt das specifische Verhältniß des Denkens zum Logischen und zum Grammatischen gänzlich verkennen. Die Logik ist als die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens an und für

sich auch der Grammatik übergeordnet. Sie hat es mit den absoluten Begriffen als solchen zu thun und ist an sich völlig gleichgültig dagegen, in welchen sprachlichen Formen dieselben ihren phonetischen Ausdruck finden. Die Grammatik hingegen hat es gerade mit diesen Formen zu thun. Sie hängt also zwar mit der Logik zusammen, allein sie hat noch einen weitern Inhalt, der ihr eigenthümlich zukommt. Es ist eine nicht zu billigende Vermischung der Wissenschaften, wenn man die Logik nur als ein Moment der Grammatik deswegen behandeln will, weil allerdings die logischen Formen in den grammatischen mitgesetzt sind. Die logischen Formen sind am Ende in aller Realität mitgesetzt; sollen sie aber in ihrer Wahrheit erkannt werden, so müssen sie in ihrer einfachen Gestalt sich entwickeln, die noch jenseits aller concreten Specification liegt. Es ist oben zur Verdeutlichung der Begriff der Substanz herangezogen. Unbedenklich ist derselbe im Substantivum enthalten. Aber bei diesem grammatischen Begriff treten sofort noch ganz andere Bestimmungen ein, welche der metaphysischen Kategorie als solcher fremdbleiben. Das Substantivum ist männlich, weiblich, sächlich; es ist declinabel oder indeclinabel; es ist regulär oder eine Ausnahme u. s. w. Ebenso ist es mit dem Begriff der Causalität und dem des Verbums. In der Causalität liegt der Gegensatz von Thun und Leiden auf eine zeitlose Weise. Im Verbum springt außer dem Gegensatz von Activum und Passivum sofort der Begriff der Causalität im Verhältniß zur Zeit hervor. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft lassen das Thun oder Leiden in besondern Bedingungen der Zeit erscheinen, die abermals bestimmte oder unbestimmte sein können. Diese Tempora und die Modi derselben sind nur grammatische Formen, die für sich ihre eigenthümliche Werthung haben und aus denen man jene allgemeinen metaphysisch-logischen nicht erst muß herausklauben wollen. Dasselbe muß man vom Verhältniß des Urtheils zu dem Begriff des Satzes behaupten. Jedes Urtheil ist zugleich ein Satz, allein der Satz hat als grammatische Form ganz specifische Eigenheiten, die das Urtheil als logische Function noch nichts angehen. Z. B. das problematische Urtheil kann als ein Interrogativsatz ausgedrückt worden, der alsdann eine eigenthümliche Stellung der

Wörter erfordert, in welcher das logische Moment zum grammatischen wird.

Wenn man heut zu Tage so oft den Aristoteles angeführt findet, als wenn er die Logik zu einer bloßen Consequenz der Grammatik gemacht hätte, so ist das geschichtlich ungenau. Aristoteles ist in den kleinen Schriften von den Kategorien und von der Hermeneutik anfänglich von der Berücksichtigung der Sprache ausgegangen, aber selbst schon bei diesen fällt im weitern Verlauf die grammatische Beziehung ganz weg. Um wie viel mehr ist dies bei seinem großen logischen Werke, bei den Analytiken, der Fall! Wo wäre hier das Logische ein Accidens des Grammatischen? Der Gedanke an die sprachliche Formen ist hier ganz abgethan; hingegen sehen wir Aristoteles mit dem Gedanken des inductiven Beweises in der Epagoge und des speculativen in der Apodeixis erfüllt. — Man mißverstehe uns nicht. Von einer Geringschätzung des Grammatischen sind wir so weit als möglich entfernt; auch einer Ueberschätzung des Logischen huldigen wir nicht; allein wir wollen der Logik so gut ihr Recht und ihre Eigenthümlichkeit, als der Grammatik erhalten wissen und nicht die eine der andern aufopfern, denn diesen Wissenschaften geht es wie dem Staat und der Kirche, die auch nur im freien Unterschiede von einander ihre wahrhafte Einheit hervorbringen können. Prantl zu München hat in seiner Schrift: über die Bedeutung der Logik für den jetzigen Standpunct der Philosophie 1849 gegen Ende den Abriß einer „sprachlichen Logik" gegeben. Wenn man dieselben aber gelesen hat, so fragt man sich mit Erstaunen, worin das Sprachliche dieser Logik liegen soll, die unter dem Schema der These, Antithese und Synthese die wohlbekannte Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß vorträgt.

## Die Terminologie der Logik.

Es sei erlaubt, an diese Betrachtung über das Verhältniß der Logik zur Sprache eine andere über die Terminologie der Logik anzuknüpfen. Weil die Sprache ein Product der vorstellenden Intelligenz ist, so kann sie nicht unmittelbar diejenige strenge und abstracte Haltung haben, deren sie für den Ausdruck

des Gedankens bedarf. In die Vorstellung wirft die Anschauung, aus welcher sie zunächst hervorgeht, einen sinnlichen Schein, der auch dem Wort anhaftet. Die Folge hiervon ist, daß das Denken, wenn es seiner selbst mächtig wird, die Bedeutung der Wörter, die ihm vom Vorstellen gegeben werden, relativ umbilden muß. Da jedoch, wie wir sahen, das Denken selber es ist, welches im Anschauen wie im Vorstellen das productive Princip ausmacht, so ist in der Sprache dennoch schon ursprünglich die Fähigkeit gesetzt, die Darstellung auch des Gedankens zu vermitteln. Die relative Umbildung im Sinn der Wörter kann deshalb ohne Gewaltsamkeit geschehen. Und dies wird um so mehr möglich sein, je mehr eine Sprache in ihrer Geschichte einer organischen Entwickelung sich hat erfreuen können. Eine höhere Form des Denkens, als die Sprache, existirt nicht. Sie ist das vollkommene Organon desselben, durch welches alle andere Formen, die man versuchen möge, selbst erst erklärt werden müssen. Das Wort ist ein phonetisches Zeichen, in welchem das ganze Reich der Anschauungen als eine ideelle Abbreviatur erscheint, die wiederum, als die exoterische Seite der Vorstellung, eine geistgeschaffene Anschauung ist, in welcher das Erkennen den Inhalt als seine eigene Form besitzt. Aus diesem Grunde ist das Denken mit dem Sprechen identisch. Sprechen ist unmöglich, ohne zugleich das Individuelle zu generalisiren. Alles Verständniß beruht auf der dem Wort eingeborenen Allgemeinheit. Die Wissenschaft muß sich folglich der Sprache anschmiegen, wie sie selbst in unbewußter Genesis das primitive Erkennen ausgedrückt hat. In sofern aber die Wissenschaft einer genauen Bestimmung der Begriffe bedarf, wird dadurch auch eine Beschränkung für den Sinn der Wörter nothwendig, deren sie sich bedient. Hiedurch entsteht die sogenannte Kunstsprache, die Terminologie einer Wissenschaft, welche die Bedeutung eines Wortes in eigenthümliche Grenzen einschließt.

Alle Wissenschaft ist einer solchen Specification der Sprache benöthigt. Es ist sonderbar, bei der Philosophie die Verwunderung laut werden zu hören, daß auch sie eine solche Terminologie hat. In jeder andern Wissenschaft, in der Mathematik,

Chemie, Geographie, Jurisprudenz, Medicin u. ſ. w. in jeder Kunſt, im Handel und Börſenſpiel, in jedem Handwerk, läßt man ſich die Technicismen unbedingt gefallen, weil man weiß, daß das Erlernen derſelben von ihnen unzertrennlich iſt. Nur bei der Philoſophie ſträubt man ſich dagegen als gegen eine falſche Zumuthung. Man findet eine unbequeme Beläſtigung in den Schranken, welche die Wiſſenſchaft für die Geltung von Wörtern zieht, die, wie man ſich einbildet, ſich von ſelbſt verſtehen. Die wahre Conſequenz dieſer Meinung iſt eigentlich, daß die Philoſophie überhaupt ein ſehr entbehrlicher Luxus ſei. Der Grund dieſer Täuſchung liegt darin, daß alle Kategorien in der That im gewöhnlichen Denken vorkommen, daß Wörter, wie Sein, Daſein, Maaß, Weſen, Urſache, Zweck, Nothwendigkeit u. ſ. w. Allen geläufig ſind. Wenn Alle ſie verſtehen, weshalb denn aus ihnen den Gegenſtand einer beſondern Wiſſenſchaft machen, weshalb dieſe Wörter definiren?

Gerade aber, weil dieſe Begriffe und folgerecht auch die Wörter, in denen ſie ſich dem Bewußtſein darſtellen, ſich in alles Denken, was auch ſein beſonderer Inhalt ſei, einmiſchen, gerade weil Denken ohne ſie unmöglich wäre, gerade deswegen macht ſich die Philoſophie ihre Betrachtung zur Aufgabe; gerade deswegen wird innerhalb der Philoſophie die metaphyſiſche und logiſche Wiſſenſchaft von einer ſo außerordentlichen Wichtigkeit; gerade deswegen wird die Terminologie derſelben zu einer Macht, von welcher die Erkenntniß der übrigen Wiſſenſchaften überall mehr oder weniger bedingt wird. Die Terminologie der Europäiſchen Logik iſt durch die Griechen geſchaffen worden. Wir ſagen, der Europäiſchen Logik, denn außer ihr exiſtirt allerdings noch eine andere, eine Aſiatiſche, die Indiſche, von welcher jedoch noch wenig bekannt iſt. Das Wichtigſte, was bei uns darüber geſagt worden, iſt noch immer die Mittheilung von Dr. Goldſtücker 1846 in meinen: Modificationen der Logik 184—196. Die Geſchichte der Terminologie der Griechiſchen Logik iſt im erſten Bande der: Geſchichte der Logik im Abendlande von C. Prantl, 1855 ganz vortrefflich abgehandelt; im ſiebenten Abſchnitt dieſes Buchs iſt auch der Uebergang von den Griechen zu

den Römern in Anſehung der Terminologie mit einer Genauigkeit dargeſtellt worden, wie wir ſie bisher noch nicht hatten. Nicht weniger belehrend ſind in dieſer Hinſicht im zehnten Buch die Darſtellung des Appulejus und im zwölften die des Pſeudo-Auguſtinus und des Boethius, deſſen Bearbeitung der Ariſtoteliſchen Logik das ganze Mittelalter beherrſchte. Aus der Lateiniſchen Sprache ging die logiſche Terminologie in die Sprache der Romaniſchen Völker über. Da die Deutſchen die Philoſophie nicht ſelbſtſtändig, wie die Griechen, hervorbrachten, vielmehr durch die Vermittelung der Romanen ebenfalls die Griechiſch-Lateiniſche überkamen, ſo nahmen ſie auch dieſelbe Terminologie an. In den erſten Deutſchen Logiken, von dem Juriſten Fuchsberger und dem Theologen Büttner aus dem ſechszehnten Jahrhundert, finden wir, wie Prantl's Zuſammenſtellungen am Schluß ſeiner Abhandlung über dieſelben zeigen, nur eine unvollkommene Ueberſetzung der Lateiniſchen Ausdrücke. Allerdings machten die Deutſchen Myſtiker im vierzehnten Jahrhundert ſehr intereſſante Verſuche, ſpeculative Ideen auch Deutſch auszudrücken. Sie blieben jedoch iſolirt und Jakob Böhme, der mit einem ſo außerordentlichen Darſtellungstalent begabt war, hatte leider nicht diejenige wiſſenſchaftliche Bildung, die ihn zum Schöpfer einer Deutſchen Terminologie hätte machen können, ſtatt ihn in einen wahren Hexenkeſſel barbariſcher Formen fallen zu laſſen, welche metaphyſiſche und logiſche Kategorien durch mineralogiſche Subſtanzen und chemiſche Proceſſe, durch myſtiſche Allegorien und etymologiſche Wunderlichkeiten auszudrücken ſtrebten. Leibnitz ſchrieb großentheils Lateiniſch und Franzöſiſch, Deutſch nur als Ausnahme. Erſt die Wolffſche Schule, in ihr namentlich Meier, erſt Lambert in ſeinem Organon und in ſeiner Architektonik, ſchrieben die Philoſophie auch Deutſch. Sie durchbrachen die Lateiniſche Terminologie mit Deutſchen Bezeichnungen, die jedoch, der Natur der Sache nach, noch ſehr ſchwankend ausfielen, ſo daß, trotz der unverkennbaren Bedeutung dieſer Arbeiten, doch erſt durch Kant's Kritik der reinen Vernunft ſeit 1781 der Grund zu einer neuen allgemeinen philoſophiſchen Sprache gelegt ward, in welcher die Ausführung Deutſch, die Terminologie weſentlich Griechiſch-Lateiniſch war.

Dies ist Kant oft vorgeworfen. Mit Unrecht. Die Europäische Wissenschaft ist das Werk der gemeinsamen Cooperation aller Europäischen Völker. Da nun die Griechen und Römer die Grundlage derselben gegeben haben, da durch die Byzantinische Kirche das Griechische zu den Slavischen Nationen, durch die Römische das Lateinische zu den Romanischen und Germanischen Nationen gebracht ist, das Lateinische aber, wenn es auch viele Griechische Wörter glücklich übertragen hat, doch viele in ihrer Griechischen Eigenheit aufnehmen mußte, so würde die Schwierigkeit des gegenseitigen Verständnisses außerordentlich wachsen, wenn man bei der Terminologie von der Griechisch-Römischen Grundlage abstrahiren wollte. Der Fortschritt der Wissenschaften würde dadurch empfindlich gehemmt und das, was Eigenthum der ganzen gebildeten Welt sein sollte, wäre der Gefahr nationaler Idiosynkrasie preisgegeben. Kant handelte daher ganz richtig.

Eben so richtig haben seine Nachfolger, Schelling und Hegel, Fichte und Herbart, an seiner Maxime festgehalten. Hegel neigte sich zur Deutschheit der Terminologie. Kurz in seiner Geschichte der Deutschen Literatur — um nur diesen einen Ankläger statt vieler zu nennen — wirft ihm vor, daß er den von Kant leider schon eingeschlagenen Weg weiter gewandelt sei und außerdem wahre Wortungeheuer in die Philosophie eingeführt habe. Das Erste ist ganz richtig. Hegel hat keinem abstracten Purismus gehuldigt, sondern hat die ihm überlieferte antike Terminologie im Allgemeinen aufgenommen. Was aber den Vorwurf der Wortungeheuer anbetrifft, so sieht man sich nach solchen vergeblich um. Es können damit nur einige Deutsche Ausdrücke gemeint sein, die theils dem Griechischen nachgebildet sind, theils dem gewöhnlichen Sprachgebrauch angehören, aus welchem Hegel sie nur als unübertreffliche in seine Terminologie aufnahm. Ansichsein, Fürsichsein, An und für sich sein, was gerade so im Griechischen vorkommt, sagt man auch, in derselben Bedeutung, im gemeinen Leben; und wurde längst vor Hegel auch in der Wissenschaft gesagt, obwohl die Form des Infinitivs seltener vorkam. Unmittelbarkeit und Vermittlung wird ebenfalls nicht als undeutsch getadelt werden können; Wör-

ter, wie Unterschiedenheit, die man beanstandet hat, sind ganz eben so gebildet, wie Verschiedenheit von verschieden; Unterschiedenheit kann nicht, wie man gemeint hat, durch Unterschied vertreten werden; Unterschiedenheit ist nicht blos einfacher Unterschied, sondern der gesetzte Unterschied. Man sollte sich freuen, daß die Deutsche Sprache ein solches Wort bilden kann, statt es auszustoßen. Wo wären denn jene sprachlichen Behemots und Leviathans, die man Hegel zur Last legt? Oder soll ihm, daß er neben der Griechisch-Römischen Terminologie die speculative Kraft und Schönheit der Deutschen Sprache zu Ehren hat bringen wollen, als eine Ungeheuerlichkeit angerechnet werden? Sollte er im Gebrauch ächt Deutscher Wörter, wie Wesen, Wirklichkeit, Begriff, Sittlichkeit und ähnlicher, sich genirt haben, weil er die in ihnen liegende Tiefe auch nach einer Seite hinkehrte, von welcher aus man die Bedeutung dieser Wörter weniger zu würdigen gewohnt war? Sollte er vielleicht gar deswegen sich geniren, weil er durch solche eigenthümliche, aus dem Geist unserer Sprache geschöpfte Betonung seinen Uebersetzern Schwierigkeiten bereitete? Und doch sehen wir, daß Bénard seine Aesthetik, Slomann seine Logik sehr gut in's Französische übersetzt, daß Barchou de Penhoën, daß Willm, daß Ott, Vera, und viele Andere encyklopädische Uebersichten seines ganzen Systems den Franzosen mit Erfolg gegeben haben. Genug, es ist ein ganz faules, aller thatsächlichen Unterlage entbehrendes Gerede, Hegel zu beschuldigen, die philosophische Sprache verderbt oder verundeutscht zu haben. Freilich muß man Hegel's Sprache nicht nach einigen Sätzen beurtheilen wollen, die man aus den Zusätzen zur Naturphilosophie oder aus dem dritten Theil der Geschichte der Philosophie zusammenrafft, um ihn, den großen Sprachkünstler, als einen Stümper in unserer Sprache zu verhöhnen, denn für solche Monstrositäten, wie sie an jenen Orten zuweilen vorkommen, ist doch offenbar nicht Hegel, sondern der Herausgeber verantwortlich, der sie aus nachgeschriebenen Heften entnahm.

Indem wir daher die Richtigkeit der Maxime anerkennen, für die Terminologie im Allgemeinen die Griechisch-Römischen Elemente derselben festzuhalten und fortzubilden, damit der Wissen-

schaft ihr kosmopolitischer Charakter gewahrt bleibe, halten wir es zugleich für möglich, die Ureigenthümlichkeit der Deutschen Sprache in der Ausführung der Gedanken damit zu verbinden, denn auf dieser beruhet die Möglichkeit, die Wissenschaft zum Kunstwerk zu gestalten und kraft solcher Schöngestaltung im edlen Sinne zu populariſiren. Den Versuch einer völligen Verdeutschung der Logik machten Tieftrunk 1825 und Krause, der letztere mit Hinzufügung der correlaten Griechisch-Lateinischen Bezeichnungen in der Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniß, die v. Leonhardi 1836 herausgab. Manches ist glücklich in diesen Uebersetzungen, Vieles verschroben, das Meiste undeutsch, z. B. wenn Krause für subjectiv: ingeistig, für analytisch: inbestimmend, für Divisivurtheil: Eintheilurtheil, für problematisch: versuchforschend, für hypothetisches Urtheil: Bedingurtheil, für affirmativ: bejahig, für negativ: verneinig u. s. f. sagte. Was bei Krause, einem selbstständigen Geiste, noch ein Interesse hat, das wurde bei Nachahmern von ihm schon zur Schrulle, wie wenn Lindemann in seiner Logik Wörter auf: heit bildete, die ungrammatisch sind, z. B. Richtheit, Faßheit u. dgl. Gegen solche Extreme wird man Hegel's patriotischen Versuchen, die Philosophie Deutsch reden zu lassen, ein weises Maaß zugestehen müssen.

## Abstraction, Reflexion, Speculation.

Die bewundernswürdige Macht der Wissenschaft wird auf gewissen Höhepuncten besonders deutlich. Wie ungenügend sie uns oft erscheinen möge, wie viel Zweifelhaftes sie uns noch zurücklasse, auf solchen Puncten müssen wir ihr doch zugestehen, daß sie schon Großes geleistet hat und daß sie uns Bürgschaften einer Harmonie des Universums gibt, die uns mit Vertrauen zu seiner Vernunft erfüllen können. Da sauſ't eine nicht sonderlich große Kugel mit ungeheurer Geschwindigkeit durch den unendlichen Raum. Auf dieser Kugel bewegen sich Millionen nicht sonderlich großer Individuen, anscheinend dem absoluten Zufall preisgegeben, ringend mit der Existenz, ephemer in ihrer Dauer, oft unter einander sich verfeindend, ja sich mordend.

Aber diese gebrechlichen Individuen haben doch allmälig erkannt, daß sie auf einer Kugel wohnen, die sich um eine andere in einer genau gemessenen Bahn bewegt. Sie haben allmälig erkannt, daß sie der Herrschaft über die Natur ihres Wohnsterns fähig sind; daß mit der wachsenden Einsicht in die Gesetze der Natur auch die Kraft ihrer Herrschaft wächst und daß die gleiche Vernunft es ist, welche sie als das Gesetz ihres Denkens und Handelns in sich selbst finden und welche sie außer sich in den Erscheinungen der Natur begrüßen. Und unter diesen absoluten Gesetzen der Vernunft haben sie Eins erkannt, das gleichsam das Gesetz der Gesetze, der Schlüssel aller Erscheinungen, der geheimoffenbare Archeus alles Seins und Werdens ist. Dies Gesetz sprechen sie auf vielfach verschiedene Weise, je nach den besondern Regionen aus, in denen es sich manifestirt. In der Logik nennen wir es von Seiten des subjectiven Denkens Abstraction, Reflexion, Speculation; oder auch Verstand, Urtheilskraft, Vernunft; oder auch Begriff, Urtheil, Schluß; oder auch Thesis, Antithesis, Synthesis. Welche Namen wir aber auch gebrauchen mögen, es ist immer dieselbe Trias, in deren Zauberbanden Alles gefangen liegt, denn was wir als ein Gesetz unseres subjectiven Denkens aussprechen, hat, wenn es wirklich ein Gesetz ist, auch objectives Dasein. Wir gebrauchen daher jene selben Namen auch, um objective Verhältnisse zu beschreiben. Wir sagen z. B. ein Kunstwerk sei abstract, wenn es der Entwicklung eines innern Gegensatzes zur Harmonie entbehrt. Wir sagen, daß sich ein Dasein in ein anderes reflectire. Verhältnisse der Idee bezeichnen wir als speculative. Die Verdauung z. B. nennen wir nicht einen abstracten, auch nicht reflectirten, sondern einen speculativen Proceß, weil sie ein Assimiliren des Unorganischen, einen Uebergang vom Todten zum Lebendigen in sich enthält. Eine solche positive Einheit entgegengesetzter Bestimmungen ist speculativ oder dialektisch.

Es ist das unsterbliche Verdienst der Kant'schen Philosophie, die universelle Bedeutung der logischen Trichotomie wieder zum Bewußtsein gebracht zu haben. Wie wir früher erwähnten, war es die Kategorie der Relation, an deren Unterschieden sich Kant dieselbe enthüllte und feststellte. Es ist das nicht weniger

unſterbliche Verdienſt Hegels, jene Trichotomie zu der höhern Form der immanenten Dialektik fortgebildet und den Anfang ihrer Durchführung durch das geſammte Gebiet des Wiſſens gemacht zu haben. Auch die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee ſelber hat kein anderes Geſetz der Entwicklung.

Die Abſtraction iſt die erſte Beſtimmung, zu welcher das Denken ſich entſchließen muß. Sie iſt das Setzen des Allgemeinen an ſich, jedoch nicht nur als der formalen Einheit der Vorſtellung, ſondern als einer zugleich nothwendigen. Die Vorſtellung, wie wir ſahen, hat auch ſchon Allgemeinheit, aber noch keine Nothwendigkeit. Die Allgemeinheit der Abſtraction hingegen iſt eine nothwendige, die wir daher auch Verſtandesbegriff nennen, um ſie vom Schema des Vorſtellens zu unterſcheiden. Die Abſtraction abſtrahirt von aller Mannigfaltigkeit der empiriſchen Exiſtenz. Sie zieht von der Vielheit des Concreten die allgemeinen Beſtimmungen ab, weshalb man früher auch im Deutſchen von abgezogenen Begriffen ſprach. Man nannte ſie auch zu Leibnitz Zeit abgeſeimte oder abgeſäumte Begriffe, nämlich abgefädnete. Durch Contraction entſtand die Form abgeſäumt, welche dann den Nebenſinn des Verſchmitzten, Liſtigen, erhalten hat. Die abſtracten Begriffe machen die weſentliche Grundlage alles wahrhaften Denkens aus; der Verſtand iſt der Grenzhüter der Begriffe, der ihnen Reinheit, Feſtigkeit und Folgerichtigkeit ſichert. Wenn wir zu denken anfangen, werden wir einen Begriff von allen andern abſondern müſſen; wir werden diejenigen Beſtimmungen an ihm feſthalten müſſen, die ihn ſpecifiſch von andern Begriffen unterſcheiden; wir werden uns derſelben beſtändig erinnern müſſen, während wir dieſen Begriff mit andern in ein Verhältniß ſetzen. Nehmen wir z. B. den Begriff der Materie, ſo werden wir ihren abſtracten Begriff darin finden, daß ſie ſchwer iſt und den Raum nach allen Dimenſionen erfüllt. Aus dieſer Definition ſind mit Recht alle Beſtimmungen weggelaſſen, die ſich in concreten Materien befinden. Wenn aber ein Concretum eine Materie ſein ſoll, ſo muß das Abſtractum jener Definition darin enthalten ſein. Was alſo nicht ſchwer iſt und was nicht den Raum erfüllt, iſt nicht Materie. Der Punct, da er gar keine Größe hat, kann weder ſchwer ſein noch den

Raum erfüllen. Er ist also nichts Materielles. Die Linie, die eine Richtung nur in die Länge, nicht in die Breite hat, ist nichts Materielles. Der Nerv aber, da er schwer ist und den Raum nach allen Dimensionen erfüllt, ist etwas Materielles u. s. w. Das Abstractum Materie existirt nicht an sich. Dann wäre es ein Concretum. Es existirt aber in allen noch so verschiedenen Materien; es ist folglich nicht eine bloße Vorstellung, sondern ein nothwendiger Begriff, der nicht nicht zu denken ist. In allem Materiellen existirt die Eine Materie.

Wie kommt es nun aber, daß die Abstraction so oft mit dem Nebensinn des Untergeordneten nicht nur, sondern geradezu des Falschen erwähnt wird? Wie kommt es, daß die Begriffe des Verstandes in Verruf gerathen sind, daß sie als leer, als frostig, als todt, als arm, kahl, äußerlich und endlich perhorrescirt werden? Wie kommt es, daß man eine Philosophie nicht stärker glaubt stetiren zu können, als wenn man sie eine Verstandesphilosophie schilt?

Unmöglich kann dies in der Abstraction als solcher liegen, denn sie ist unumgänglich. Denken ist ohne sie undenkbar. Der gesunde Menschenverstand, der bon sens, der common sense, ist in hohen Ehren zu halten. Der Grund muß also in einem Verhältniß gesucht werden, das über den Verstand hinausgeht. Das Denken selber muß in seiner eigenen Nothwendigkeit sich gegen den Dogmatismus der Verstandesbegriffe negativ verhalten. In der Abstraction selber muß sich der angreifbare Punct entdecken, der nicht ihre Qualität als Abstraction, wohl aber die Auflösung dieser Qualität betrifft. Die Abstraction setzt eine an sich nothwendige Einheit, aber sie fixirt auch dieselbe. Hiedurch werden die Verstandesbegriffe ausschließend gegen einander und hiermit erst beginnt die Abstraction ihren Abfall in die Einseitigkeit, welche sie unwahr macht, und welche im Leben wie in der Wissenschaft das Verderben bringt. Die Hartnäckigkeit, mit welcher der Verstand die Begriffe von dem Uebergang in einander zurückzuhalten strebt, zwingt ihn zu einer Tyrannei, die fanatisch die Einheit als solche ohne ihre Unterschiede geltend macht. Damit werden denn die Begriffe leer, kahl, arm, dürftig und wie man sonst noch

den Mangel des Unterschiedes aussprechen möge; zugleich werden sie endlich, denn sie weigern sich, über ihre Grenze hinauszugehen und mit andern Begriffen in Verhältniß zu treten. Weil jedoch die Beziehung von Begriff auf Begriff unvermeidlich bleibt, so hilft sich der Verstand durch Erfindung neuer Abstractionen, mit denen er die Integrität der Abstraction zu erhalten sich überredet. Dieser Umstand vornämlich ist es, der die Wissenschaften mit so vielen Halbgedanken, Mißbegriffen und künstlichen Wendungen erfüllt, welche der Verstand oft als den höchsten Triumph seiner Einsicht verehrt. Wir haben vorhin den Begriff der Materie als Beispiel der Abstraction genommen. Wir haben die Wahrheit dieses Begriffs anerkannt. Wenn nun aber die Materie in Verhältnisse tritt, in denen sie sich aufhebt, so ist klar, daß Schwere und Raumerfüllung negirt werden und daß die Materie zum Substrat einer immateriellen Thätigkeit wird, die wir im Allgemeinen Kraft nennen. Kraft ist der Idealismus im Realismus der Materie. Wenn nun der Verstand bei der Materie stehen bleibt, so kann er viele Verhältnisse derselben nur gezwungen erklären. Er erfindet z. B. der Consequenz wegen den Begriff der imponderablen Materie. Wenn Materie schwer ist und den Raum erfüllt, so kann eine Materie, die ohne Schwere ist, auch nicht den Raum erfüllen, sondern, was alsdann den Raum erfüllt, ist die Kraft, die an der Materie erscheint. Die Magneticität z. B. hat man eine imponderable Materie genannt. Wäre sie in der That eine Materie, so müßte sie, wie Wasser, Gold, Holz, Quarz u. dgl. für sich im Raum dargestellt werden können. Das ist unmöglich. Sie ist auch nicht schwer, denn ein Körper, der magnetisirt wird, wird dadurch so wenig schwerer, als einer, der entmagnetisirt wird, leichter. Die Empirie hat daher auch gefunden, daß Magneticität nicht blos dieser und jener Materie, Eisen, Kobalt, Nickel, zukommt, sondern daß alle Materie an sich magnetisch ist, ja sie hat zum axialen den äquatorialen Magnetismus hinzuentdeckt. Magneticität ist also ein dynamisches Verhältniß der Materie, aber nicht selber eine Materie. Der Verstand müßte nun, falls er Verstand genug hätte, zugeben, daß die Kraft in der Materie als eine ideelle Thätigkeit derselben wirkt. Weil

er ſich aber dazu nicht entſchließen kann, ſo erfindet er zu ſeiner großen Genugthuung einen Begriff der Materie, der ſeine eigene Definition verletzt, jedoch ihm die Materie erhält. Er ſagt alſo, die Magneticität ſei ein äußerſt feines Fluidum und wegen ſothaner Subtilität imponderabel. So erfand er für die Wärme einen Wärmeſtoff, für das Licht einen Lichtſtoff u. ſ. w.

Die Allgemeinheiten des Verſtandes ſind der Beginn des Denkens. Weil aber die Begriffe nicht blos als ruhige Einheiten neben einander ſtehen, ſondern weil ſie in Beziehung auf einander treten, ſo geht die Abſtraction in die Reflexion über, die als logiſche Function ein Urtheil iſt. Wir denken bei der Reflexion zunächſt an uns als die Reflectirenden, die einen Begriff auf irgend einen andern beziehen, damit die Ruhe des gravitätiſchen Dogmatismus ſtören und der Vornirtheit des Verſtandes Verlegenheiten bereiten. Der wirkliche Reflexionsbegriff iſt aber auch an ſich die Reflexion eines Begriffs in einen andern, nämlich in den ihm entgegengeſetzten. Die Theſis der Abſtraction hat ſich eine andere, ihre Antitheſis, gegenüber. Wenn ich als denkendes Subject von der Einheit zur Vielheit, von der Identität zum Unterſchiede, von der Allgemeinheit zur Beſonderheit, von der Materie zur Kraft, von der Welt zu Gott u. ſ. w. übergehe, ſo ſind zugleich dieſe Begriffe ſelber in einem Verhältniß der Beziehung auf einander, welches ein gegenſeitiges iſt, denn die Einheit iſt der Vielheit eben ſo wohl entgegengeſetzt, als die Vielheit der Einheit; der Identität ſteht eben ſowohl der Unterſchied gegenüber, als dem Unterſchiede die Identität u. ſ. w. Hiedurch erzeugt ſich nun jener eigenthümliche Charakter der Amphibolie, den Kant an den Reflexionsbegriffen hervorhob. Er verhindert, die Begriffe in feſte Grenzen abzuſchließen. Er macht ſie flüſſig, denn der eine geht, indem er ſich für ſich beſtimmen will, in den andern ihm entgegengeſetzten über.

Dies Schickſal der Auflöſung [illegible]Verſtandesbegriffe iſt ein unabwendbares, allein ſehr natürlich dasjenige, welches den Verſtand empört. Die Reflexion iſt ihm als der Mephiſto verhaßt, der ihn durch ſeinen ewigen Widerſpruch beunruhigt. Er hilft ſich daher gegen die Dialektik der Begriffe theils durch einfache Ableugnung der Entgegenſetzung, theils durch Zweifel an ihrer

Wahrheit, theils durch ein Hervorheben einer andern Beziehung, über welche er die amphibolische vergessen zu machen sucht. Wie er zuerst der abstrahirende Verstand war, so wird er selber nun zum reflectirenden, um der Reflexion zu entgehen. Der Verstand kann sich als Verstand für sich nur dadurch vor den Widersprüchen der Reflexion retten, daß er, seinem Wesen nach, von ihnen abstrahirt und die Reflexion der Falschheit beschuldigt. Will diese sich gegen ihn dadurch rechtfertigen, daß sie die Entgegensetzung in den Begriffen als solchen nachweist, so verschließt er sich in der Versicherung, daß ein solcher Nachweis Sophistik sei, welche das gesunde Denken vernichte. Einlassen darf er sich nicht, denn alsdann ist er schon verloren. Er behauptet daher, daß der Widerspruch nicht gedacht werden könne und daß Widersprechendes nicht existire. Es sei unmöglich, daß etwas zugleich es selber und sein Entgegengesetztes sein könne. Er warnt, die Strenge der wissenschaftlichen Denkungsart nicht durch dialektisirende Spitzfindigkeit zu verliederlichen.

Nun würde der Verstand mit dieser Polemik ganz Recht haben, wenn das Denken im Stadium der Reflexion stehen bliebe, denn alsdann würde ja nur ein Skepticismus das letztliche Resultat des sich hin und her bewegenden, hinüber und herüber gehenden Denkens sein können. Alle Bestimmungen, welche der Verstand befestigt hatte, würden durch die Reflexion nur wankend gemacht werden. Sie würden alle nur eine relative Bedeutung haben, nach welcher etwas, von hier angesehen, weiß, von dort angesehen, schwarz erscheinen könnte. Sie würden den gemeinen Begriff der Dialektik rechtfertigen, der in ihr nur eine Kunst erblickt, ein und dasselbe nach verschiedenen Seiten hin willkürlich als das Entgegengesetzte aufzufassen und zu behaupten. Die zum wahrhaften Denken erziehende Kraft der Platonischen Dialoge besteht großentheils in der Meisterschaft, mit welcher in ihnen die Beschränktheit des verständigen Dogmatismus, aber auch die Befangenheit und leichtsinnige Beweglichkeit der Reflexion, der Widerspruch des reflectirenden Verstandes, die logische Unhaltbarkeit des sich selbst nicht kritisirenden Skepticismus dargestellt ist. So gut als die Reflexion über den Verstand, so gut muß die Vernunft über die Reflexion hinausgehen. So gut als

die Begriffe des Verſtandes kalt und leer und bornirt werden, wenn ſie zur Unbewegtheit erſtarren, ſo gut werden die Reflexionsbegriffe hohl, verworren und zerſtörend, wenn ihre Beziehung und Entgegenſetzung nicht in eine höhere Einheit aufgehoben wird. Dieſe Einheit wird eine höhere genannt, weil ſie mit der Identität des Verſtandes den Unterſchied der Reflexion vereinigt, weil ſie Harmonie iſt. Sie iſt es, die wir ſpeculative nennen, obwohl wir dieſen Ausdruck gewöhnlich umgehen und ihm andere unterſchieben z. B. vernünftig, wahr, abſolut, ideal u. dgl. Das ſpeculative Denken iſt dasjenige, welches ſich der Wahrheit ſeines Begriffs an und für ſich durch die Vermittelung deſſelben gewiß iſt. Wir löſen in ihm die Dualität der Reflexion nicht dadurch auf, daß wir ſie vernichten, ſondern dadurch, daß wir ihre Unterſchiede als die nothwendigen Momente der poſitiven Einheit der Identität und ihrer Differenz erkennen; ein Erkennen, dem die Realität objectiv entſpricht. In allen Vernunftbegriffen iſt daher eine Entgegenſetzung der Einheit gegen ſich ſelbſt, aber auch die eigene Aufhebung des Gegenſatzes enthalten.

Im gewöhnlichen Leben kann man bemerken, daß die Antwort auf eine Frage nicht ſelten mit den Worten: Ja nein! angefangen wird. Dies kann als eine Zerſtreutheit oder auch als eine Ungeſchicktheit genommen werden und kann es auch dies ſein. Oft aber birgt ſich die Reflexion dahinter, die nicht einſeitig in eine beſchränkte Faſſung der Sache ſich will fallen laſſen. Wenn man aber die Dialektik in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe damit hat verächtlich und lächerlich machen wollen, daß man ſie die Ja-Nein-Philoſophie genannt hat, die nämlich nicht wiſſe, ob ſie Ja oder Nein ſagen ſolle oder die, ſtatt einer ehrlichen Entſchiedenheit, eine Allerweltslüge, einen Centauren von Ja und Nein, ein intelligibles oder vielmehr inintelligibles Monſtrum hervorbringe, ſo kann eine ſolche Anſicht nur aus dem Verkennen der Reflexionsbegriffe hervorgehen, die einmal exiſtiren. Wird die Entgegenſetzung der Einheit gegen ſich, τὸ ἓν διαφερὸν ἑαυτῷ, nicht erkannt, ſo kann conſequent auch nicht die Ueberwindung des Gegenſatzes, die Harmonie, erkannt werden. Es kann alsdann auch nicht zum Begriff der Idee kommen, wie wir ſeit Kant den Vernunftbegriff in ſeiner

Unbedingtheit wieder zu nennen pflegen. Idee wird in solchen Philosophien nicht die speculative Synthesis der Vernunft heißen, die, wie Kant ebenfalls gezeigt hat, nur als ein Schluß sich realisiren kann, sondern, wenn von Ideen überhaupt noch gesprochen wird, so wird man darunter auf einem solchen Standpunct nur Abstractionen verstehen, wie auch Platon oft darunter verstand, was ausdrücklich nicht geleugnet werden soll. Wir haben oben als ein Beispiel des speculativen Begriffs den der Verdauung angeführt. Er enthält den Gegensatz des Todten und des Lebendigen in sich, aber auch die Ueberwindung des Todten durch das Lebendige. Der unorganische Stoff, den das lebendige Individuum in sich aufnimmt, wird von ihm in sein eigenes Leben, in Saft, in Blut, umgewandelt. Weder die mechanische Bewegung, noch der chemische Proceß reichen hin, die Verdauung zu erklären, obwohl sie in ihrem Begriff wesentliche Momente ausmachen. Das Leben kann nicht aus dem Tode begriffen werden. Daß das Lebendige den gegen es selbst unorganischen Stoff in die specifischen Stoffe seiner Individualität verwandelt, so daß, was als ein Todtes von ihm ergriffen ward, als Saft oder Blut in ihm sich bewegt, ist ein speculativer Begriff, weil darin der Uebergang des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte zur Einheit mit ihm gedacht werden muß.

Für speculativ sagen wir häufig auch concret. Dies Wort steht zunächst dem Abstracten gegenüber, wird aber auch den Reflexionsbegriffen entgegengesetzt. Es erfordert jedoch einige Uebung, sich in dem Gebrauch dieser Ausdrücke heimisch zu machen, weil nämlich eine Sphäre, sofern sie untergeordnet ist, die Bedeutung einer gegen die höhere, worin sie übergeht, abstracten empfängt, obwohl sie ihrerseits an sich oder in Verhältniß zu einer ihr untergeordneten ebenfalls concret ist. Wir sagen z. B., daß der reine Begriff der Vernunft ein abstracter sei, nämlich im Verhältniß zum Begriff der Natur und des Geistes, die an sich vernünftig sind, aber auch noch mehr, als nur vernünftig sind. Gegen den Geist nennen wir wieder die Natur abstract. Im Begriff des Geistes selber nennen wir den einzelnen, individuellen Geist, so concret er ist, gegen die höhern Gestaltungen des Geistes in den sittlichen Organismen der Familie,

des Staats, der religiösen Gemeinde, abstract, ohne damit einen Tadel aussprechen zu wollen. Wir wissen ja sehr wohl, daß die Familie z. B. ohne die einzelnen concreten Menschen, welche sie constituiren, gar nicht existiren könnte, aber wir wollen sagen, daß der Einzelne in dem Geist der Familie als einer ihm übergeordneten Einheit zum Mitgliede werde und gegen diesen Geist keine ihn ausschließende Selbstständigkeit haben solle. Wir drücken uns auch wohl so aus, daß wir dasjenige Dasein, was einem höheren ein- und untergeordnet ist, ein Moment desselben nennen. Damit ist gar nicht gemeint, ihm diejenige Selbstständigkeit und Freiheit abzusprechen, die es in seinem Fürsichsein besitzt. Wenn wir sagen, daß der Einzelne in der Familie nur ein Moment sei, so wollen wir damit gar nicht seine individuelle Freiheit negiren und gar nicht die Möglichkeit leugnen, daß er nicht gegen seine Familie sich feindselig verhalten, daß er nicht sie verlassen könne. Und so ist, dem Staat gegenüber, die einzelne Familie wiederum nur ein abstractes Moment desselben, obwohl es nur zu wahr ist, daß die Familie die Grundlage des Staats, ja der unmittelbare Staat selber als die von der Natur gesetzte sittliche Gemeinschaft ist. Im Staat aber sind die einzelnen Familien nur Glieder desselben, deren höhere Einheit er ausmacht, weshalb er ihr Eigenthum, ihre Arbeit, ihr Leben sogar, zur Vermittelung seiner Zwecke in Anspruch nimmt.

Abstraction, Reflexion, Speculation ist also der dem Denken in seinem Proceß vorgezeichnete Weg. Dies Bewußtsein ist gleichsam der Compaß, der es auf seinen Fahrten überall für die Richtung, die es zu nehmen hat, orientiren muß. Die Abstraction des Verstandes ist nothwendig, die allgemeinen Begriffe zu bilden. Die Reflexion der Urtheilskraft ist nothwendig, um die Beziehungen zu setzen, die zwischen den Begriffen möglich sind. Die Speculation ist nothwendig, um den Unterschied der Verhältnißbestimmungen in die Einheit zurückzuführen.

## Die Absolutheit des Denkens.

Das speculative Denken ist die höchste Form der theoretischen Intelligenz, die nicht abermals in eine noch höhere sich

aufzuheben vermag. Das Denken kann zwar überhaupt im Wollen sich aufheben und der Wille steht insofern höher, als der Gedanke, der in ihm sich bewegt, allein innerhalb des Erkennens ist das speculative Denken die Grenze seiner Entwicklung. Wir nennen es daher auch absolut und wollen damit sagen, daß in ihm die Gewißheit eben so absolut sei, als die Wahrheit, die Form so unendlich als der Inhalt.

Aber mit diesem Begriff erzeugen sich einige Schwierigkeiten. Empirisch ist nichts gewisser, als die Thatsache, daß wir Menschen uns im Erkennen irren und uns selbst widersprechen können. Aus dem Begriff des Erkennens selber ist nichts wahrer, als die Einsicht in die Möglichkeit des Irrthums und des Widerspruchs. Wir vermögen sogar die logischen Formen zu erkennen, in denen wir Trugschlüsse oder Fallacien bilden. Dennoch muß behauptet werden, daß das Denken als speculatives der Absolutheit fähig sei, denn empirisch ist zugleich nichts gewisser, als daß wir oft uns auch nicht irren und nicht widersprechen und dem Begriff des Erkennens gemäß ist auch nichts wahrer, als die Möglichkeit, auch nicht zu irren und uns nicht zu widersprechen. Im Begriff des Erkennens liegt der Begriff der Einheit der Gewißheit mit der Wahrheit; im Begriff des Denkens der Begriff der Einheit des Denkens mit dem Sein. Daß wir empirisch diese Einheit nicht immer erreichen und daß in dem Verhältniß des denkenden Subjects zum objectiven Dasein die Möglichkeit einer Nichtübereinstimmung liegt, ist kein Grund, die Unabweislichkeit jenes Postulates zu negiren. Alles Erkennen, alle Wissenschaft beruht auf der Voraussetzung, daß die Gewißheit der Wahrheit für uns möglich ist, eine Voraussetzung, die vom Begriff des Denkens untrennbar ist und durch welche wir dasselbe vom Träumen, vom Phantasiren, vom Wahnsinn unterscheiden.

Im gewöhnlichen Leben bezweifelt dies auch Niemand. Wir Alle handeln in diesem Vertrauen, der Wahrheit gewiß zu sein. Eben so bezweifelt Niemand, daß es die Aufgabe der Wissenschaft sei, die Wahrheit in einer Form zu erkennen, welche den Beweis enthalte, ihrer schlechthin gewiß zu sein. Noch weniger bezweifelt Jemand, daß wir uns Gott als den Geist denken

müſſen, in welchem die abſolute Gewißheit der Wahrheit als ſein ewiges Selbſterkennen exiſtirt. So lange nun von dieſen allgemeinen Beſtimmungen, ſo lange von der Aufgabe der Wiſſenſchaft überhaupt, ſo lange von dem Begriff die Rede iſt, den wir vom göttlichen Erkennen haben müſſen, ſehen wir gegen die Abſolutheit des Erkennens keinen Widerſpruch ſich erheben. Sobald aber von dem wirklichen Erkennen, ſobald von der Realiſation der Wiſſenſchaft, ſobald von dem Verhältniß des menſchlichen Erkennens zum göttlichen die Rede iſt, beginnt der Zweifel. Es wird ein Unterſchied nicht blos, ſondern ein Gegenſatz zwiſchen dem menſchlichen und dem göttlichen Erkennen behauptet. Ein Unterſchied exiſtirt gewiß, denn Gott iſt auf urſprüngliche Weiſe ſich ſelbſt der unendliche Inhalt ſeines Wiſſens. Er iſt ſelbſt alle Wahrheit und daher auch unmittelbar die Gewißheit derſelben. Ein Gegenſatz aber exiſtirt nicht, als wenn nämlich unſer Erkennen nur das Endliche, nur die Erſcheinung zu faſſen vermöchte und als wenn ihm die Unendlichkeit und das Weſen zu begreifen verſagt ſei. Dieſe ſchlechte und völlig irreligiöſe Annahme tritt gewöhnlich als Demuth auf. Sie geſtattet dem Menſchen ein Wiſſen nur vom Bedingten, vom Zeitlichen und betrachtet das Streben der Wiſſenſchaft als Danaidenarbeit. Die Religion kann unmöglich ein Intereſſe haben, dem Menſchen das Wiſſen der Wahrheit ſchlechthin vorzuenthalten. Sie behauptet auch im Gegentheil, die Wahrheit zu wiſſen. Sie gründet den Anſpruch, ihr zu vertrauen, auf die Verſicherung, daß ihr Glaube, der doch ein Wiſſen iſt, der wahre ſei. Nur die Gewißheit der Wahrheit kann auch für das Handeln zur Beſeligung führen, weil nur ſie zwiſchen Gott und uns das reelle Band iſt, wie Chriſtus daher ſich ſelbſt die Wahrheit und das Leben nennt und wie er uns auffordert, die Wahrheit zu erkennen, weil ſie uns frei machen werde. Daß wir vollkommen ſein ſollen, wie unſer Vater im Himmel, gilt nicht blos für die Praxis des Guten, es gilt auch für die Theorie des Wahren.

Es iſt merkwürdig, die Menſchen zu beobachten, wie ſie einerſeits die überſchwänglichſten Prädicate in Bereitſchaft haben, die Würde der Wiſſenſchaft, ihren hohen Beruf, ihre außer-

ordentlichen Leiſtungen, ihre ſegenreichen Folgen, namentlich bei akademiſchen Oſtentationen, zu preiſen, und wie ſie anderſeits nicht genug Worte finden können, die Unſicherheit, Anmaßung, Kurzſichtigkeit, ja Verderblichkeit der Wiſſenſchaft zu ſchildern, ſobald Ernſt mit dem Weſen gemacht werden ſoll. Die armſelige Behaglichkeit, mit welcher pfäffiſche Ignoranten oder pietiſtiſche Schwachköpfe die erhabenen Worte des großen Heidenapoſtels, daß all' unſer Wiſſen Stückwerk ſei, mit ſalbungsvollem Gewäſch commentiren, verräth oft genugſam, wie unbequem und verhaßt ihnen alle Wiſſenſchaft eigentlich iſt. Man hat ſich an dieſe doppelte Sprache ſo gewöhnt, daß man mit ihren Contraſten ohne alle Kritik abwechſelt. Man ſpricht alſo von den Schranken des menſchlichen Wiſſens, es recht zu erniedrigen. Iſt denn aber nicht die Entwicklung der Wiſſenſchaft das zwar langſame doch unabläſſig fortſchreitende Aufheben dieſer Schranken? Zeigt nicht die Geſchichte der Wiſſenſchaft die Conſequenz der Anſtrengungen, uns von unſerer Unwiſſenheit zu befreien? Man ſpricht von den Grenzen des menſchlichen Wiſſens, in die es ewig eingeſchloſſen bleiben müßte, weil ſie als unüberſteigliche nicht zu Schranken herabgeſetzt werden könnten. Iſt aber nicht den frühern Geſchlechtern Vieles als Grenze erſchienen, was die Erfindſamkeit, die Combination, der Muth und die Ausdauer ſpäterer Jahrhunderte doch in eine bloße Schranke verwandelte, die der wißbegierige Geiſt ſiegreich überwand? Iſt nicht jedes Problem ein Amerika, welches ſeinem Columbus keine Ruhe läßt? Doch ſelbſt, wenn wir zugeben, daß wir empiriſch gewiſſe Dinge niemals erkennen und daß wir inſofern an ihnen eine Grenze unſeres Wiſſens haben werden, ſind dies gerade Dinge, auf welche es ankommt? Liegt in ihnen gerade ein Inhalt, ohne deſſen Beſitz die Abſolutheit des Wiſſens unmöglich wäre? Wenn wir nun, wie doch ſehr wahrſcheinlich, niemals wiſſen werden, vor wie viel Jahrtauſenden der erſte Menſch auf dieſem Sterne entſtand, niemals, wie der Kern unſeres Planeten eigentlich beſchaffen iſt, niemals, welche Sterne die letzten in der Nacht des unendlichen Raumes ſind, niemals, in welcher Art und Weiſe wir nach unſerm Tode uns zur Natur verhalten werden u. ſ. w., u. ſ. w., wird dadurch das, was die Erkenntniß

der Ideen betrifft, gehindert? Welch' eine Welt voll Entdeckungen aller Art liegt nicht zwischen uns und Aristoteles und wie ihr müssen wir doch anerkennen, daß dieser Grieche die wesentlichsten Ideen und Begriffe nicht nur, sondern daß er sogar im empirischen Wissen die meisten und vornehmsten Gegenstände richtig erfaßt hatte. Die Erkenntniß des reinen Denkens, der reinen Mathematik, der Psychologie, der Gesetze des Willens und der ewigen Natur Gottes, hängt nicht von der Breite der Empirie, nur von der Kraft der Vertiefung ab.

Wenn man unsere Erkenntnisse durchmustert, so fragt sich, welche von ihnen wir uns denn wohl in Gott anders denken müßten? Die Gesetze des Denkens können wir uns in Gott gewiß nicht anders denken. Einheit wird auch für ihn Einheit, Unterschied Unterschied, Grund Grund, Allgemeines allgemein, Einzelnes einzeln sein müssen u. s. w. Wenn wir uns eine Intelligenz auf dem Polarstern vorstellen, die sich damit beschäftigte, eine Logik zu entwerfen, so müßte dieselbe mit unserer Logik in allen Stücken übereinstimmen. Das menschliche Denken kann als vernünftiges nur die Bestimmungen der Vernunft zum Inhalt haben, die Vernunft aber, das Denken des Logos, ist göttlich und für alle Intelligenzen die nämliche. Wird es nicht mit der Mathematik eben so sein? Sollen wir in der That annehmen, daß für Gott der Winkel im Halbkreise kein rechter sei, daß für ihn ein Kegel kein Kegel, eine zweite Potenz keine zweite, eine Asymptote keine Asymptote sei u. s. w. Schwerlich. Es ist nicht abzusehen, was in den logischen und mathematischen Bestimmungen das Nurmenschliche oder gar Nichtgöttliche sein soll. Und so könnte man die Reihe der Wissenschaften durchlaufen. Man könnte fragen, ob für Gott die Erde sich nicht um die Sonne drehe, ob für ihn Körper nach einem andern Gesetz, als dem von uns entdeckten, fallen, ob für ihn die Formen und Qualitäten der Mineralien, die Gestalten und Processe der Pflanzen, die Organismen und Lebensweise der Thiere andere, als für uns, seien? In den höhern Regionen merkt man bald, daß ein solcher Dualismus zwischen menschlichem und göttlichem Wissen sie selbst vernichten würde. Wenn, was wir als gut und als böse erkennen, nicht in dem ewigen

Erkennen und Wollen, nicht im Wissen des lebendigen Gottes selber wurzelte, wäre dann wohl Sittlichkeit und Religiosität denkbar? Lehren nicht die Religionen ausdrücklich, daß Gott dem Menschen die Wahrheit offenbart habe, was doch keinen Sinn hätte, wenn sie nicht gewußt werden könnte? Wird sie aber gewußt, so wird mit ihr auch das Absolute gewußt. Sagen uns nicht die Religionen, daß wir das Gute wollen müssen, weil es der Wille Gottes selbst ist? Ist dies der Fall, so muß wenigstens hier das menschliche Wissen zugleich göttlich oder absolut sein. Ist denn aber ein Bewußtsein des Guten möglich, ohne dasselbe zu denken? Wird es aber gedacht, treten dann nicht die logischen Kategorien in den ethischen Inhalt ein? Sind nicht Rechte und Pflichten und Tugenden als universelle, particuläre und singuläre unterschieden? Und führt nicht die concrete Bestimmung des Sittlichen sofort auch zum Begriff der Natur? Kann das Ethische seiner Wahrheit nach erkannt werden, ohne das Physische zu beachten? Gewiß nicht. So hängt Alles zusammen.

Wenn nun aber von der Wissenschaft behauptet wird, daß sie die Absolutheit des Erkennens erstreben müsse, so soll in dieser Tendenz wenigstens Pantheismus liegen. Dies Wort darf nur ausgesprochen werden, um sofort einen Chor von hunderttausend Narren, die nur auf die Stichwörter des Zeitgeistes dressirt sind, sein Anathema über die Wissenschaft erheben zu lassen. Pantheismus! Wenn man doch oft wüßte, was mit diesem Wort eigentlich gesagt sein soll. Das heißt es versteht sich von selbst, alles erdenklich Schlechte sich dabei vorzustellen. Pantheismus ist im Wörterbuch der Zeit gleichbedeutend mit verkehrtem, zuchtlosen Denken, mit Unsittlichkeit aller Art, mit Unfrömmigkeit und frivolem Unglauben, was aber Pantheismus an sich sei, wird oft gar nicht klar gemacht. Wir verstehen unter Pantheismus die Hypothese, daß die Existenz eines von der Welt sich selbst als Person unterscheidenden Gottes geleugnet und die Existenz der Welt selber unmittelbar als das Absolute angenommen wird. Wir denken, daß dies eine treuherzige und bündige Erklärung ist, welcher selbst die Evangelische Kirchenzeitung ihren Beifall nicht wird versagen können. Wir ver-

werfen dieſe Hypotheſe als eine wiſſenſchaftlich unhaltbare, aber gerade, weil wir dies thun, beharren wir bei der Annahme der Möglichkeit der Abſolutheit unſeres Erkennens. Daß mit dieſer Annahme nicht das Monopol einer Philoſophie ausgeſprochen, nicht die Vollendung des Wiſſens in einem einzelnen Syſtem verſichert wird, liegt auf der Hand. Wenn man eine ſolche Hybris von der Hegel'ſchen Philoſophie herumträgt, ſo lügt man ſie ihr an. Die Gewißheit der Erkenntniß der Wahrheit hat jeder Philoſoph ausgeſprochen, der eine poſitive Philoſophie hatte, denn ohne ſolche Gewißheit würde er gar nicht Philoſoph geweſen ſein. Dieſe Gewißheit hat daher auch Hegel unverhohlen mit männlichem Selbſtgefühl eben ſowohl, als Kant oder Fichte, Schelling oder Spinoza ausgeſprochen. Daß der hiſtoriſche Unterſchied in dieſer Gewißheit keine Inſtanz gegen ihre Realität iſt, darf man wohl als ein Problem anſehen, welches die genetiſche Behandlung der Geſchichte der Philoſophie gelöſt hat, indem ſie die Nothwendigkeit der verſchiedenen Standpuncte für den Begriff des Abſoluten durch die Einheit ihres innern Zuſammenhangs zu erkennen gelehrt hat.

Daß Hegel des Pantheismus beſchuldigt wird, iſt nun ſo oft wiederholt worden, daß es eines der entſchiedenſten Vorurtheile der Zeit gegen ſeine Philoſophie ausmacht und daß die Polemik gegen dies Vorurtheil entweder als das unkritiſche Vorurtheil einer mißverſtehenden Täuſchung oder als ein Verlaſſen ſeiner Philoſophie genommen wird. Alle Beweiſe aus ſeinen Werken, aus dem Geiſt ſeiner Philoſophie, aus ſeinen eigenen ausdrücklichen Verſicherungen, keinen Pantheismus zu lehren, ſind fruchtlos geblieben, weil ſeine Gegner ſonſt eigentlich nichts Beſonderes für ſich gehabt hätten, ihm zum Vorwurf zu machen, und weil dann das Wenige, was ſie nicht von ihm gelernt, gar zu armſelig erſchienen wäre. Es ſind unter den Gründen, die man gegen ihn ſelbſt, um ihn zum Pantheiſten zu ſtempeln, vorgebracht hat, hauptſächlich immer zwei geweſen. Der eine iſt die Behauptung Hegel's, daß die Wahrheit ſchlechthin, daß Gott ſelbſt ſeinem Weſen nach erkannt werden könne, denn mit dieſer Behauptung widerſprach er dem beliebten Satze, daß wir zwar wiſſen könnten, daß, nicht aber, was Gott ſei. Der

andere ist die Behauptung, daß in der Religion das Selbstbewußtsein Gottes zu dem des Menschen werde und Gott sich im Menschen wisse. Nimmt man diesen Satz so, als hätte Hegel sagen wollen, daß Gottes Wissen kein ursprüngliches und selbstständiges sei, daß vielmehr die an sich blinde Substanz des Absoluten erst in dem Menschen zum Bewußtsein ihrer selbst gelange, so ist der Pantheismus glücklich herausgebracht, denn es wird ja alsdann das Selbstbewußtsein Gottes von der Existenz des Menschen abhängig gemacht. Der Mensch wird actu zum selbstbewußten Gott, woraus dann die Ueberflüssigkeit aller Religion, alles Cultus, alles Gebets, alles Verhaltens zu Gott als dem sich selbst vom Menschen und der Natur unterscheidenden absoluten Geist als unfehlbare Consequenz folgt. Der Pantheismus der Selbstvergötterung muß in Atheismus umschlagen. Nichts in der That kann falscher sein, als diese Interpretation Hegel's, nach welchem der Mensch im Gegentheil von Gott nichts wissen würde, wenn nicht das Wissen Gottes von sich selbst das absolute Prius des menschlichen Wissens von ihm wäre. Wenn der Mensch von Gott weiß, so weiß er zugleich nur durch ihn von ihm. Daß Gott selbst der im Wissen des Menschen sich ihm offenbarende sei, ist ein Satz, der keiner Religion widerspricht, weil ohne ihn Religion überhaupt undenkbar ist. Den Irrthum, der sich an den Begriff der Unpersönlichkeit der Vernunft anschließt, den vermeinten Pantheismus Hegel's zum Panlogismus zu machen, haben wir schon oben berührt. Auf dem Standpunct der logischen Idee an sich ist nur diese erst das ideelle Subject des Absoluten und kann deshalb hier gesagt werden, daß die Vernunft sich ihrer als alles Seins gewiß oder daß die logische Idee die sich als alle Wahrheit wissende Idee sei. Damit hat Hegel nicht sagen wollen, daß der Begriff der logischen Idee der absolute Begriff des Absoluten sei, denn dies ist für ihn nur der Begriff des absoluten Geistes, sondern daß das Absolute, wenn es *nur als Denkendes* sich setzt, noch keinen andern Inhalt, als den logischen, haben kann. Da nun der Geist actu das denkende Subject ist, so wurde früher nachgewiesen, daß die Vernunft in dem Geist persönlich werde und daß Gott, nur als Denken bestimmt, der Logos sei. Franz

v. Baader in den kleinen Schriften, die im ersten Band seiner gesammelten Werke von Hoffmann 1851 als auf die Logik Bezug habende zusammengestellt sind, hat ausdrücklich die Richtung Hegel's auf den Logos anerkannt, wenn gleich Hegel nach ihm noch nicht den vollkommenen christlichen Begriff desselben gefaßt haben soll. Hegel hat aber das Moment der Subjectivität in der Idee keineswegs verkannt. In der Encyklopädie, §. 215, hat er namentlich hervorgehoben, daß die Idee als Proceß genommen werden müsse, weil der Ausdruck für sie, Einheit des Ideellen und Reellen, des Unendlichen und Endlichen, des Subjectiven und Objectiven, des Denkens und Seins, des Möglichen und Wirklichen zu sein, nicht ausreiche. Einheit drücke eine ruhig beharrende Identität und die Substantialität des Ansichseins aus. Es komme aber darauf an, die Idee als Thätigkeit zu fassen, die, als negative Einheit, in sich positiv zurückkehre. Das heißt: Hegel will nicht sagen, daß die Idee nur als Proceß, als ein Herakliteisches Werden, als eine perennirende Metamorphose zu denken sei, wie ihm auch so oft Schuld gegeben, sondern daß die Idee im Setzen ihrer Unterschiede Einheit mit sich bleibe. Er bedient sich deshalb eigends des Ausdrucks: *übergreifend*, um zu bezeichnen, daß die Einheit eine durch die Centralität des Begriffs der Idee in sich bestimmte, nicht eine aus ihren Gegensätzen nur *neutralisirte* sei. Das Unendliche greife über das Endliche, das Denken über das Sein, die Subjectivität über die Substantialität über, als wodurch allein Rückkehr der Idee in sich, Ruhe in der Thätigkeit, möglich wird. Damit man aber bei dem Uebergreifen auch wirklich an die Einheit der Idee denke, fügt Hegel vorsichtig hinzu, daß man diesen Begriff der Subjectivität des Denkens u. s. w., von der einseitigen Subjectivität, von dem einseitigen Denken u. s. w. unterscheiden müsse.

Wäre das Denken nicht als absolutes möglich, so würde nur Sophistik übrig bleiben, ein Spiel der Meinung, wie Protagoras den zufälligen, empirischen Menschen zum Maaß aller Dinge machte. Denken, ohne auf absolute Gewißheit der Wahrheit auszugehen, ist ein Widerspruch gegen den Begriff des Denkens.

# Die Kunst des Denkens.

In der Geschichte der Logik begegnen wir häufig der Bezeichnung derselben als einer Kunst. Seit die Logik von Port Royal den Titel: l'art de penser, an der Stirn trug, wurde diese Bezeichnung besonders beliebt. Soll damit nun gesagt sein, daß das Denken durch Uebung in dem Denkenden eine größere Fertigkeit erlangen könne, so ist dieselbe unverfänglich. Sollte damit aber gesagt sein, daß die Logik nicht eine Wissenschaft, sondern eine Kunst sei, so wäre diese Auffassung derselben unrichtig. Die Aufgabe der wirklichen Kunst bleibt die Hervorbringung des Schönen. Mit dieser hat die Logik nichts zu schaffen. Der Sinn des Wortes Kunst muß folglich auf die Virtuosität im Denken eingeschränkt werden. Die Logik soll eine Kunst sein, wie man auch die Arithmetik die Rechenkunst nennt, wie eine Theorie überhaupt, sofern sie als Praxis bethätigt werden soll, Kunst genannt wird. Die Logik von Port Royal, die in der Eile von vierzehn Tagen geschrieben ward, sollte einem jungen Herrn von Stande in einigen Tafeln die Regeln des Denkens zusammenstellen, damit er das Wahre vom Falschen unterscheiden könne. Dies war der praktische Zweck derselben.

Nun hat man den Nutzen der Logik gewiß nicht zu verkennen, namentlich für die wissenschaftliche Eristik, für die Disputirkunst, die bei den Alten und seit der Scholastik auch bei den Neuern in so hohem Ansehen stand, dasselbe jedoch mit Recht durch die Kant'sche Philosophie und die ihr folgende Umbildung der Wissenschaft verloren hat. Auch für die Rhetorik hat die Logik einen unbestreitbaren Nutzen, so daß die Topik, auch bei Aristoteles, die eigenthümliche Form ward, in welcher man die Logik für die Zwecke der Kunst der Beredsamkeit bearbeitete. Man kann daher behaupten, die Rhetorik sei in der That diejenige Wissenschaft, in welcher die logischen Operationen auch unter den ästhetischen Gesichtspunct gestellt und die Logik zur Kunst erhoben werde. Wenn man aber weiter gegangen ist und die Logik zu einer Kunst hat machen wollen, welche durch einen Mechanismus Gedanken erfinden helfe, so ist dies ein Irrthum. Raimund Lullius ist es bekanntlich gewesen, welcher

die Logik von dieser Seite aufgefaßt hat. Wir verweisen hierüber auf unsere Modificationen der Logik, 42—62. Da die Begriffe, Urtheile und Schlüsse auch ein quantitatives Moment haben, so ward man dazu verführt, die logischen Operationen als arithmetische zu behandeln. Giordano Bruno, Hobbes, Leibnitz, Bloucquet, Bardili und Wagner haben das Denken wesentlich auch als ein Rechnen betrachtet. In den arithmetischen Operationen sind unzweifelhaft logische Bestimmungen enthalten. Einheit, Vielheit, Allheit, Positives, Negatives, Ganzes, Theil u. dgl. sind an sich logische Kategorien. Weil nun das Rechnen den Größen, die seinen Inhalt ausmachen, ganz äußerlich bleibt, so erhält es dadurch auch eine äußerliche Begrenzung, die alle Falschheit vermeidlich zu machen scheint. Man glaubte daher auch das Denken vor allem Irrthum sichern zu können, wenn man es zum Calcul gestaltete. Die syllogistischen Formen als solche sollten über die Wahrheit des Denkens entscheiden. Man vergaß aber, daß der Inhalt nicht weniger beachtet werden müsse und daß man, um mit Begriffen rechnen zu können, dieselben nur als ein Eins nehmen dürfe, das in sich abgeschlossen sei. Man vergaß, daß hiedurch die Selbstbestimmung des Begriffs, die Lebendigkeit seiner Beziehungen, getödtet und seine Verhältnisse der Zufälligkeit überliefert werden müßten. Das Erfinden in diesem Sinn, wornach die Logik als eine Heuristik eine ars combinatoria und inventoria sein sollte, bestand in der That nur aus ganz zufälligen Relationen. Die Vorrichtung des Lullianischen Denkapparates, zwei concentrische drehbare Pappkreise, die zwei bewegliche über einandergelegte Triangel enthielten, machte es allerdings möglich, eine Anzahl Subjecte mit einer Anzahl von Prädicaten in eine Anzahl von Verhältnissen zu setzen, ohne dabei zu denken. Diesen Zufall der Beziehung nannte man eben Erfindung. Er sollte mühelos den Kreis unseres Erkennens erweitern und ganz neue, ungeahnte Bestimmungen entdecken lassen. Nichts war nun leichter, als eine Relation zu finden. Wie aber konnte man wissen, ob sie wahr sei? Mußte man dazu nicht erst wieder über die Natur des Subjects nachdenken, ob ihre Beschaffenheit ein von dem Cirkel gegebenes Prädicat auch wirklich zulasse? Wenn ich

z. B. das Subject Mineral und das Prädicat Böse zusammenknüpfen sollte, so würde das positive Urtheil: das Mineral ist böse, mir offenbar einen falschen Begriff geben. Würde aber, wenn statt dieses Prädicats sich das des Guten dargeboten hätte, das Urtheil: das Mineral ist gut, mir einen wahren Begriff gegeben haben? Würde nicht der Begriff des Minerals selbst erst die Entscheidung ermöglichen, welche Prädicate für ihn denkbar sind? Würde also jene sogenannte Erfindung etwas helfen? Geht man weiter in der Kritik, so fragt sich sogleich, warum nur diese Subjecte, nur diese Prädicate, warum nicht auch andere in das Spiel der Combination aufgenommen sind? Genug, es ist eine Täuschung, daß sich das Denken das Denken ersparen könne. Die großen Entdeckungen der Wissenschaft können nicht aus einer Maschine wie der Zufall eines glücklichen Looses hervorspringen. Aehnlich ist es mit dem syllogistischen Mechanismus. Gewisse Schlußformen sind unstreitig falsch, allein daraus folgt nicht, daß die regelrechte logische Form als solche schon die Weihe der Wahrheit ertheile, sobald von dem Inhalt abstrahirt wird. Der Formalismus des Verstandes allein hat keine verificirende Kraft. So wahr es ist, daß wir nur durch Schlußfolgerungen das Gebiet der Erkenntniß erweitern können, da wir selbst die von der Wahrnehmung gegebenen Gegenstände inductorisch zu begreifen und unserm schon organisirten Wissen einzuordnen haben, so wahr ist es auch, daß der bloße Syllogismus nicht ausreicht, den Begriff der Wahrheit zu finden. Ohne den Schluß, also auch ohne seine Form, ist es freilich ebenfalls unmöglich, aber das logische Gerüst des syllogistischen Technicismus allein thut es auch nicht.

Wenn wir also die Logik als Kunst nur innerhalb der Rhetorik gelten lassen, wenn wir die Verwandlung der Logik in eine Denkrechenkunst verwerfen, wenn wir den bloßen Verstandesschluß, der vom Inhalt abstrahirt, als ungenügend für den Begriff der Wahrheit erachten, so könnte es den Anschein gewinnen, als verkännten wir die Bedeutung der logischen Idee, die absolute Form des Wahren zu sein. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, sondern gerade weil wir anerkennen, daß das logische Element in aller Realität als ein nothwendiges

Moment derſelben geſetzt wird, geſtehen wir der Logik zu, die Hodegetin der Erkenntniß ſein zu können. Die Logik wird zur wiſſenſchaftlichen Technik nicht durch eine formelle Kunſtfertigkeit und äußerliche Berechnung, wohl aber durch die Einſicht in den eigenthümlichen Werth und in den innern Zuſammenhang der Kategorien. Das Bewußtſein der Methode hilft dazu, die Realität in ihrem Weſen zu erkennen, ohne damit die Mühe zu erſparen, ſich in die Eigenthümlichkeit deſſelben zu vertiefen. Wenn man geſagt hat, die Methode ſei das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie, ſo iſt das ein offenbarer Irrthum, denn eine Methode kann kein Princip ſein. Das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie iſt der ihr eigenthümliche Begriff des Geiſtes, von welchem der Begriff ihrer Methode erſt die Folge iſt. Wenn man ferner die Hegel'ſche Methode nur in die ſyllogiſtiſche Vermittelung geſetzt hat und etwas ſchon ſpeculativ begriffen zu haben glaubte, ſobald man es als einen Schluß redigirt hatte, ſo war ein ſolches Verfahren in der That nur ein ſcholaſtiſcher Formalismus, der die Folge hatte, daß die Methode und mit ihr, da ſie das Princip ſelber ſein ſollte, die Philoſophie in Verruf kommen mußte. Die Methode war hier nicht mehr, was ſie ſein ſollte, die Selbſtbewegung des Inhalts, ſondern eine dem Inhalt äußere Verſtandesform.

## Die Eintheilung der Logik.

Wenn die Pſychologie als eine nothwendige und ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft anerkannt werden muß, ſo folgt, wie wir oben geſehen haben, daß die Entwicklung des ſubjectiven Erkennens von der Logik auszuſchließen iſt. Es folgt auch, daß von ihr die Grammatik, da ſie einen pſychologiſchen Urſprung hat, auszuſchließen iſt. Die Kunſt der Rede aber, ſofern ſie das logiſche Element dem äſthetiſchen Geſichtspunct unterordnet, gehört ebenfalls einer ſelbſtſtändigen Wiſſenſchaft, der Topik und Rhetorik an. Alle Tropen und alle Figuren (σχήματα λεξέως, figurae dictionis) haben auch ein logiſches Moment, allein die äſthetiſche Wirkung, die mit ihnen bezweckt wird, iſt ihr ſpecifiſcher Charakter. Nach dieſen Ausſonderungen bleibt für die

logiſche Wiſſenſchaft der Begriff der Idee im abſtracten Elemente des Denkens als die ihr eigenthümliche Aufgabe. Der Begriff der Idee iſt aber der der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Ein Begriff ohne Realität iſt keine Beſtimmung der Idee, ſondern eine bloße Vorſtellung, welche der Willkür der Intelligenz anheimfällt. Die Vorſtellung z. B. daß die Erde von einem Rieſen getragen werde, iſt kein wahrhafter Begriff; ſie iſt ohne Realität, ein Product der Phantaſie. Der Verſtand darf nur fragen, worauf denn der tragende Atlas wieder ſtehe, ſo ſpringt die Realitätsloſigkeit der Vorſtellung ſofort hervor. Umgekehrt iſt eine Realität ohne Begriff ebenfalls keine Beſtimmung der Idee. Eine begriffsloſe Realität iſt keine wahrhafte Realität, ſollte ſie auch empiriſche Exiſtenz haben. Eine Zauberformel aus ſinnloſen Wörtern z. B. iſt eine begriffloſe Realität, welche der Idee nicht entſpricht. Sie vermag daher auch nicht zu realiſiren, was ſie angeblich ſoll bewirken können.

Aus dem Begriff der Idee ergibt ſich ihre Eintheilung. Der Begriff ſetzt ſich: 1) als Sein an ſich; 2) als Begriff für ſich; 3) als Selbſtvermittlung des Begriffs und ſeiner Realität oder als Idee. Hieraus reſultiren für die Logik drei Wiſſenſchaften: 1) die Metaphyſik; 2) die Logik; 3) die Ideologie, die auch Dialektik im Platoniſchen Sinn oder Wiſſenſchaftslehre genannt werden kann.

Dieſe Eintheilung iſt nur das Progamm der Wiſſenſchaft, welche ſie zu rechtfertigen hat. Doch werden wir nicht umhin können, ſchon vorläufig eine kurze Begründung derſelben zu geben. Der Begriff des Seins iſt der erſte, weil das abſtracte Denken in ſich unmittelbar die Beſtimmung des Seins findet. Das Denken iſt das urſprüngliche Sein ſelbſt, wenn wir erwägen, daß der Geiſt als abſoluter der ewige, ſchlechthin denkende iſt und ſein vorſchöpferiſches Wollen nur in der Geſtalt des Denkens exiſtiren kann. Inſofern hat das Denken die Priorität vor dem Sein, weil es die Superiorität über demſelben hat. Allein mit ſolchen Ausdrücken ſuchen wir nur die Mißverſtändniſſe abzuwehren, welche in dem Dualismus von Sein und Denken liegen, wie die Vorſtellung ihn zu haben pflegt, wenn ſie unter Sein ſofort das Daſein als ſinnliches, unter Denken

das subjective Erkennen versteht. Nehmen wir das Sein als ein solches, von welchem das Denken ausgeschlossen ist, so ist es unmöglich, daß aus ihm das Denken hervorgehen könne. Nehmen wir hingegen das Denken, so ist es unmöglich, von ihm das Sein auszuschließen. Es kann nur als seiend gedacht werden. Dies einfache Verhältniß ist die Wurzel alles Idealismus, der selbst der wahrhafte Realismus ist. Das Denken setzt aber in sich als abstractes nur den Begriff des Seins. Dies ist ein Hauptpunct, die metaphysischen Kategorien richtig zu fassen, um sie nicht zu theogonischen Potenzen zu machen oder in ihnen bereits eine Wissenschaft des realen Seins zu suchen, wie es erst in der Natur und im Geist als solchen existirt.

Der Inhalt der Metaphysik ist also der Begriff des Seins überhaupt. Seine Bestimmungen sind Gedanken, aber Gedanken, die in der Natur und im Geist auch zur Realität gelangen. Es sind die ideellen Grenzen in dem realen Processe der Natur und des Geistes. Das Sein ist: 1) unmittelbares Sein; 2) als unmittelbar ist es der Grund seiner Existenz oder Wesen; 3) als Beziehung des in ihm liegenden Begriffs auf die Existenz desselben ist es Zweck. Diese drei Begriffe hängen durch sich selbst mit einander auf das Innigste zusammen. Die Folge, in welcher sie hier erscheinen, ist der Ausdruck ihres eigenen Verhältnisses zu einander. Im Begriff des Zweck's erklärt sich erst der wahrhafte Begriff des Seins, der insofern der eigentliche Grund ist, weshalb es existirt und als existirendes gerade diese und keine andere unmittelbare Bestimmtheiten hat. Es könnte daher gerathener erscheinen, mit dem Begriff des Zweckes als der höchsten Kategorie anzufangen, allein dies ist unmöglich, weil sofort, wenn man auch sagte, daß man mit ihm anfangen wolle, doch erst der Begriff des Seins und Wesens abgehandelt werden müßte. Die metaphysischen Kategorien als solche sind nicht reale Specificationen des Seins, sondern logische d. h. an sich abstracte Bestimmungen, die als solche nur im Denken existiren. Wenn man diese Abstraction aber wieder abstract nimmt, als wenn nämlich die Kategorien nicht in der

Realität die ideellen Mächte derſelben ausmachen, ſo würde das wieder ein Irrthum ſein.

Weil das Denken es iſt, das ſich von der Unmittelbarkeit des Seins durch die Vermittelung des Weſens zum Begriff des Zwecks fortbeſtimmt, ſo tritt es aus dieſem als Begriff für ſich hervor. Der Zweck iſt ſchon Begriff, aber innerhalb des Begriffs des Seins. Der Begriff für ſich iſt der Begriff als Selbſtbeſtimmung des Denkens, welches ſich als Sein entwickelt. Der Begriff als ſolcher hat daher eine Geſtaltung, welche der des Begriffs des Seins als ſolchen umgekehrt entſpricht. Das Sein erhebt ſich im Zweck zum Begriff. Das Denken vermittelt die Gewißheit der Einheit des Begriffs mit der Realität; dies iſt die Sphäre der eigentlichen Logik im engern Sinn. Die Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit ſind 1) Momente des Begriff's, die ſich 2) zur Unterſcheidung des Urtheils und 3) zur Vermittelung des Urtheils mit der Einheit des Begriffs durch den Schluß entwickeln. Der Schluß hat Nothwendigkeit, weil er die Realität des Begriffs in einer ſeiner Beſtimmungen beweiſt.

Der Schluß iſt mithin die Form, in welcher der Begriff ſich als Selbſtzweck realiſirt. In dieſer Einheit des Begriff's und der Realität iſt der Begriff Idee. Es erhellt, daß die Metaphyſik und die Logik ſchon die Wiſſenſchaft der Elemente der Idee ſind, daß aber ihr vollſtändiger und wahrhafter Begriff erſt in der Einheit des Begriff's mit ſeiner Realität erreicht iſt. Die Idee iſt nun 1) als Begriff ihres Inhalts Princip; 2) als die eigene Form ſeiner Entwickelung Methode; 3) als harmoniſche Totalität der methodiſchen Auslegung ihrer ſelbſt Syſtem. Syſtem iſt der höchſte Ausdruck für den nach der Nothwendigkeit ſeiner Form völlig auseinander gelegten Begriff. Die logiſche Idee iſt ſelbſt ein Syſtem von Beſtimmungen, von denen der Begriff des Syſtems den Schluß ausmacht. Wir ſind an die Unterſcheidung der Metaphyſik und Logik gewöhnt. Was wir aber Ideologie nennen, pflegt unter dem Titel einer angewandten Logik oder einer Methodenlehre vorgetragen zu werden. Es iſt jedoch nicht abzuſehen, warum man ſich nicht des durch die Sprache gebotenen Vortheils bedienen ſoll, Begriff

und Idee zu unterscheiden. Bei den Romanischen Völkern hat Ideologie die Bedeutung der Wissenschaft vom subjectiven Erkennen empfangen, allein dies kann kein Grund sein, das Wort Ideologie nicht in einem Sinne zu gebrauchen, der mit seinem ursprünglichen Platonischen viel näher zusammenhängt.

Man lasse einmal die Unterscheidung in besondere Wissenschaften ganz fallen, so wird die allgemeine Homogeneität der Begriffe viel deutlicher. Man erhält dann folgende progressive Reihe:

Sein, Wesen, Zweck, Begriff, Urtheil, Schluß, Princip, Methode, System.

Aber von diesen an sich im Element des abstracten Denkens homogenen Begriffen erkennt man leicht, daß die drei ersten, Sein, Wesen und Zweck, unter sich darin identisch sind, Bestimmungen des Seins an sich auszumachen. Diese Identität ist es, die ihnen den metaphysischen Charakter gibt. Die zweite Trias hingegen, Begriff, Urtheil und Schluß, setzt sich den Begriff des Seins schon voraus, nimmt ihn also in sich auf, und entwickelt die Form des Begriff's, durch welche sie als der Mittelpunct des logischen Denkens erscheint. Die dritte Trias, Princip, Methode und System, geht von der Einheit des Begriff's und seiner Realität schon aus, indem das Sein in sich selbst als Begriff bestimmt ist. Es sind dies sehr einfache Unterschiede, die freilich für Jemand, der sie noch nicht durchdacht hat, gerade durch ihre Einfachheit schwierig werden können. Es kann namentlich auch als ein didaktischer Fehler Anstoß erregen, daß die metaphysischen Kategorien die Präcedenz vor der im engern Sinn logischen haben sollen. Man stellt sich gemeinhin vor, daß die Metaphysik eine Wissenschaft sei, welche sich die Logik eben so als Bedingung voraussetze, wie jede andere und welche die Logik an Schwierigkeit des Verständnisses bei weitem übertreffe. Was den ersten Punct anbetrifft, so erledigt er sich dadurch, daß die sogenannten metaphysischen Kategorien mit den vorzugsweise sogenannten logischen zugleich Momente des nämlichen Begriff's der reinen Vernunft, des Begriffs der Idee als logischer sind. Was aber den zweiten Punct angeht, so ist er ein bloßes Vorurtheil. Es ist an sich kein Grund vorhanden, weshalb der

Begriff der Qualität, Quantität, Modalität u. s. w. schwerer sein sollte, als der Begriff des Allgemeinen, Besondern, Einzelnen u. s. w. Jenes Vorurtheil widerlegt sich auch in der gewöhnlichen formalen Logik, welche die Metaphysik von sich ausschließen will, dadurch, daß sie alle metaphysischen Begriffe unkritisch und als sich von selbst verstehende in sich aufnimmt. Für den Inhalt eines Begriffs ist der Begriff der Qualität, für den Umfang der der Quantität nicht zu entbehren. Wesentliche Merkmale von unwesentlichen, positive von negativen, wirkliche von möglichen, nothwendige von zufälligen unterscheiden zu können, setzt den gesammten Begriff des Wesens in allen seinen Modificationen voraus. Urtheile der Qualität, der Quantität, der Modalität fordern abermals, daß, was Qualität, Quantität, Modalität an sich sei, schon gewußt werde. Gleicherweise ist es mit den Schlüssen. Der Vorausgang der Metaphysik ist mithin eine Bedingung für das richtige Verständniß der Logik. Daß die formale Logik genöthigt ist, die metaphysischen Kategorien in ihre Auseinandersetzung einzuschmuggeln, beweist thatsächlich die Unentbehrlichkeit derselben innerhalb der Logik. Man nehme irgend ein Handbuch der Logik, um sich von dem Gesagten zu überzeugen. Bachmann's System der Logik, 1828, ist gewiß eines der bessern. Womit beginnt es? Mit einer Deduction der höchsten Denkgesetze d. h. mit dem Gesetz des Widerspruchs. Dies wird nun §. 19 anthropologisch und subjectiv so ausgedrückt: „Die Thätigkeit unseres Geistes im beginnenden Denkprocesse kann sich nur in der Form der Duplicität entfalten, entweder als setzend, oder als aufhebend (negirend). Die Form des Setzens ist: Es ist, die des Aufhebens: Es ist nicht. Beide sind sich rein entgegengesetzt." Da hätten wir also zum Anfang der Logik dieselben Bestimmungen, mit denen die Hegelsche anfängt: Sein und Nichtsein, denn um sagen zu können: Es ist oder es ist nicht, muß ich doch wissen, was Sein und was Nichtsein ist. Als es weiterhin zur Lehre von den Merkmalen der Begriffe kommt, sehen wir den Begriff des Wesens auftreten. „Das Wesen eines Dinges nennen wir den Inbegriff der beharrlichen Eigenschaften in ihm, durch welche es eben so und nicht anders bestimmt worden. Man kann sie

Die drei Wiſſenſchaften, welche wir Metaphyſik, Logik und Ideologie nennen, ſind folglich nur Momente einer einzigen organiſchen Totalität, nämlich der logiſchen Idee als des Syſtems der reinen Vernunft. Daß ſie in dem angegebenen Zuſammenhange ſtehen, wird auch durch die Geſchichte der Philoſophie beſtätigt. Wir ſind zwar nicht der Meinung, als ob die Geſchichte der Philoſophie eine vollkommene Parallele zu der Folge der logiſchen Kategorien bieten müßte, allein es liegt in der Natur der Sache, daß in der hiſtoriſchen Entwicklung des Erkennens die Stadien der Abſtraction, der Reflexion und Speculation einander folgen müſſen. So gut als in der organiſchen Entwicklung der Poeſie die Epik der Lyrik und dieſe der Dramatik vorangeht, eben ſo wohl geht in der organiſchen Entfaltung des Denkens die Metaphyſik der Logik und dieſe der Ideenlehre voraus. Die Jonier, Pythagoreer, Eleaten, Atomiſtiker gehen den Sophiſten und den Megarenſern voraus. Jene haben mit lauter metaphyſiſchen Kategorien, mit dem Sein, Nichtſein, Werden, der Einheit, dem Gegenſatz, der Wiedereinheit, dem Einfachen, Zuſammengeſetzten u. ſ. w., dieſe mit der Bildung von Begriffen und Schlüſſen zu thun. Mit Platon und Ariſtoteles tritt dann die Idee auf und ſucht bei den Neuplatonikern ſich zum Syſtem zu geſtalten. In der chriſtlichen Philoſophie ſehen wir die apoſtoliſchen Väter, die Gnoſtiker, die Kirchenväter und Concilien mit der dogmatiſchen Metaphyſik beſchäftigt. Auf ſie folgt die formale Logik der Scholaſtiker, bis mit Carteſius der Boden der Idee wieder betreten wird.

Die logiſche Wiſſenſchaft iſt die Fundamentalphiloſophie, welche der Philoſophie der Natur und des Geiſtes als der Realphiloſophie vorausgeht. Dieſe Wiſſenſchaften bieten daher das Mittel zu einem Kriterium der logiſchen Kategorien. Dieſe müſſen ſich nämlich ſo verhalten, daß ſie als eine Beſtimmung ſowohl der Natur als des Geiſtes geſetzt werden können. Sie ſind als die abſtracte Form der Vernunft ſchlechthin allgemein. Man kann daher, ob etwas eine logiſche Kategorie, daran prüfen, daß man ſie gleich ſehr in dem Gebiet der Natur als in dem des Geiſtes nachweiſt. Dieſem poſitiven Kriterium ſteht aus demſelben Grunde das negative gegenüber, daß eine Beſtimmung, welche entweder

der Natur oder dem Geist angehört, nicht eine logische Kategorie sein kann, obwohl das Logische in der Organisation der Natur, wie im Denken und Wollen des Geistes concreter Weise existirt. Das Physische als Physisches ist von dem abstracten Universalismus des Logischen specifisch verschieden. Dies ist der Grund, weshalb z. B. Raum und Zeit nicht als logische, nur als physische Kategorien gelten können. Hierüber ist von jeher viel gestritten, aber Raum und Zeit sind Bestimmungen, welche nicht schlechthin ideell sind, sondern dem Andersein der Idee als der Natur inhäriren, wie Platon sie deshalb auch im Timäos abhandelt, den Raum als die unberührbare Unterlage alles Sinnlichen und die Zeit als das bewegliche Bild der Ewigkeit, das sich durch den Wandelgang der Gestirne realisirt. Daß πῦ ν und πότε zu den Kategorien des Aristoteles gehören, ist wohl der schlechteste Grund, den man anführen kann, sie der Logik zu erhalten und Kant hat sie mit Recht daraus verwiesen. Von Seiten des Geistes ist es besonders das Erkennen und die Idee des Guten gewesen, die man der logischen Wissenschaft hat vindiciren wollen. Allein das Erkennen als eine Thätigkeit des subjectiven Geistes fällt, wie wir sahen, in die Psychologie und das Gute als die Idee des Willens fällt in die Ethik und Religionsphilosophie, weiter in die Theologie. So wenig aber die Logik mit der Psychologie, so wenig muß sie mit der Ethik vermischt werden. In der Platonischen Terminologie, zum Theil auch in der Aristotelischen, hat ἀγαθον allerdings den Sinn des Absoluten. Bei Platon fällt es noch mit dem Schönen zusammen. Das Schöngute, die Kalokagathie, ist der Centralpunct seiner Ideen. Bei Aristoteles fällt das ἀγαθον schon entschieden mit dem Begriff des Zweckes zusammen, der, als der höchste, die ἐνπράξια ist. Solche Vorkommnisse des Sprachgebrauchs können uns jedoch nicht abhalten, die genauere Unterscheidung der Begriffe festzustellen.

# Erſter Theil.

## Metaphyſik.

# Begriff und Eintheilung der Metaphysik.

Metaphysik! Ein bloßer Name zunächst. Vorweg verbannen wir von ihm alle Vorstellungen, die ihn wie das düstere Laboratorium eines Alchymisten erscheinen lassen, der mit wunderlichen Geräthen nach geheimnißvollen Formeln Gold machen will. Wir verbannen von ihm aber auch alle Probleme, die sich auf das Reale beziehen, sofern es entweder der Natur oder dem Geist als solchem angehört. Wir erklären, daß wir unter ihm die Wissenschaft nur vom Begriff des Seins überhaupt verstehen. Dies ist nun zwar leicht gesagt, allein, wie überall, ist das Einfache, welches die Grundlage von Anderm ausmacht, schwerer zu fassen, als man denkt, denn bis zu ihm hin zurückzugehen sind wir wohl gewohnt, es selbst aber zu untersuchen, liegt uns fern. Daher kommt es, daß so Wenige die Aufgabe der Metaphysik richtig begrenzen und bei dem Worte Sein nicht unterlassen können, an eine besondere Substantialität zu denken, statt vorerst mit dem bloßen Begriff des Seins sich zu genügen. Hierin waren die Griechen viel geübter, als die Neuern. Die Platonischen Dialoge bleiben noch immer eine treffliche Schule, zu verdeutlichen, daß Sein, Nichtsein, Werden, Vieles, Maaß, Ursache u. dgl. absolute Abstractionen sind, die im Seienden, im Nichtseienden, im Werdenden, im Vielen, im Maaßvollen, im Verursachenden auch reale Existenz haben, als Begriffe aber in ideeller Reinheit gedacht werden müssen. Niemandem sind diese Begriffe in concreto fremd. Sobald sie aber an und für sich gedacht werden sollen, machen sie Schwierigkeiten, namentlich auch deshalb, weil sich dann sogleich ein Zusammenhang unter ihnen herausstellt, der in sie selber fällt, während wir sie im gewöhnlichen Leben als vereinzelte Scheidemünzen zu augenblicklichem Gebrauch ausgeben.

Der Begriff des Seins ist unerklärbar, wenn man für ihn nach einer äußerlichen Ableitung sucht. Er ist der Begriff, den das Denken in sich als seine ursprüngliche Bestimmtheit findet. Allein er ist nicht unbegreiflich, denn er kann von andern Begriffen unterschieden und in seine eigenen Unterschiede zerlegt werden. Das Sein ist 1) unmittelbar, was es ist; 2) daß es aber so ist, wie es ist, ist durch sein Wesen vermittelt, indem dasselbe der Grund seiner Existenz ist; 3) die Eigenthümlichkeit des Wesens jedoch ist schließlich durch den Zweck bestimmt, der als Ursache in seinem Processe wirksam ist. Diese drei Begriffe, Sein, Wesen, Zweck, machen Ein Ganzes aus. Sie sind dasselbe, was Aristoteles auch Dynamis, Energie und Entelechie nennt. Sie sind die Definition und Eintheilung des Begriffs Sein. Unter den des Seins kann man nicht herunter, über den des Zwecks kann man, nämlich innerhalb des Seins, nicht hinausgehen. Ein Dasein ist unmittelbar so, wie es ist. Es ist aber so, weil es so geworden ist und es ist so geworden, weil es durch seinen Zweck für diese Wirklichkeit bestimmt ist. Die Zehen der Schwimmvögel sind durch eine Haut verbunden, denn das Wesen des Schwimmvogels besteht darin, auf dem Lande gehen und im Wasser schwimmen zu können. Für diesen Zweck ist nun eben eine solche die Zehen verbindende Haut das entsprechende Mittel. Wenn weder Land noch Wasser noch Luft da wäre, so wäre auch ein Thier, wie der Vogel, unmöglich. Soll aber ein Vogel in diesen drei Elementen zugleich leben können, so muß er durch seine Organisation dazu geeignet sein. Das Sein bleibt sich daher an sich gleich, aber, wozu es bestimmt ist, kann oft erst allmälig in die Erscheinung treten. Der Zweck und das Ende haben deshalb selbst in den Sprachen die Bedeutung von Synonymen, wie auch τέλος, finis, fin. Zu welchem Ende etwas tauge oder gemacht sei, sagen wir auch im Deutschen. England z. B. ist immer eine Inselgruppe gewesen, die Metall- und Kohlenlager in sich beherbergt hat. Diese Inselgruppe hat immer den Küsten Scandinaviens und Frankreichs gegenüber gelegen. Ihre Bewohner mußten daher zur Schifffahrt gelockt werden. Aber erst allmälig konnte das Wesen der Briten, ein Schiffervolk zu sein, auch den Zweck

ihrer insularen Lage enthüllen, nämlich das oceaniſche Verbindungsglied Europa's zu ſein. Ohne ſeine Häfen, ohne ſeine Kohlenlager u. ſ. w. würden dieſem Zweck die Mittel fehlen. Wir kennen daher oft ſchon die Qualität und Quantität von etwas. Wir bringen auch wohl zur Erkenntniß des Weſens vor, aber wir zweifeln nicht ſelten, ob wir den Zweck eines Daſeins richtig verſtanden haben, der uns das Weſen und Sein erſt völlig erklären würde. Eine Aegyptiſche Pyramide z. B. iſt in ihrem Daſein leicht aufzufaſſen. Es iſt ein pyramidales Gebäude aus Kalkſteinen, die mit Granit oder Porphyr belegt waren. In ihm finden wir eine Todtenkammer. Das Weſen der Pyramide war alſo, ein Grabgebäude zu ſein. Aber weshalb eine ſo koloſſale Steinmaſſe emporthürmen, ſo enge Gänge und Kammern darin anlegen, einen Leichnam zu umſchließen? Dies ſchien Manchen ſo ſeltſam, daß ſie nach Zwecken ſuchten, die ihnen das Rieſenhafte des Baues beſſer enträthſeln ſollten. Sie meinten alſo, die Pyramiden hätten aſtronomiſchen Zwecken gedient, von ihrer Spitze die Geſtirne zu beobachten; oder ſie hätten den Flugſand der Wüſte abhalten ſollen u. dergl. mehr. Allein der Zweck war, durch ihre Conſtruction die irdiſche Verewigung des Leichnams beſſer zu ſichern, weil die Aegyptier, wenigſtens in ältern Zeiten, die Unſterblichkeit der Seele noch mit der Dauer des Leibes verknüpften und deshalb den Leichnam mumificirten. Dieſer Zweck erklärt den Bau.

Weſen und Zweck werden im gemeinen Leben oft identiſch gebraucht, allein nicht ohne kleine Zuſätze, in denen ſich doch ein Bewußtſein des Unterſchiedes verräth. Man wird z. B. für Zweck ſagen: das eigentliche Weſen, das wahre Weſen. Für Zweck Beſtimmung zu ſagen, iſt auch gewöhnlich z. B. die Beſtimmung des Menſchen. Die Beſtimmung beruhet auf dem Weſen, allein ohne ſie würde das Weſen nicht ſo, wie es iſt, beſchaffen ſein. Wenn z. B. Tugend die Beſtimmung des Menſchen ſein ſoll, ſo muß er denken und wollen können. Denken und Wollen ſind das Weſen des Menſchen, aber in Verhältniß zum Tugendzweck werden ſie Mittel.

Hegel hat den logiſchen Begriff unter dem Namen des ſubjectiven dem Zweckbegriff als dem objectiven vorangehen laſſen.

Wir haben dies getadelt und wollen das oben Gesagte hier nicht wiederholen. Der Zweckbegriff ist noch ein Begriff des Seins, wenn auch der höchste, während der logische Begriff wesentlich das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen ausdrückt. Dies Verhältniß liegt nicht im Zweckbegriff, wenn er auch die ideelle Seele eines Realen ausmacht. Ein Zweck kann oft durch verschiedene Mittel erreicht werden, die sich aber zu ihm nicht wie die Arten zur Gattung verhalten. Und selbst wenn der Zweck durch ein Mittel realisirt werden kann, ja, wenn das Mittel mit dem Zweck zusammenfällt, so existirt hierin nicht das logische Verhältniß des Allgemeinen und Besondern. Wenn wir z. B. annehmen, daß Tugend der Zweck des menschlichen Lebens ist, so wird dieser Zweck durch tugendhafte Gesinnung und durch tugendhafte Handlungen erreicht. Wenn ich aber den Begriff der Tugend logisch betrachte, so geht derselbe aus seiner Allgemeinheit in die besondern physischen, intellectuellen und ethischen Tugenden über. Wenn wir diese Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine den logischen Begriff nennen, so geschieht dies par excellence, denn wir sind nicht gemeint, dem Zweckbegriff die logische Qualität überhaupt abzusprechen, behaupten aber, daß er ein Moment im Begriff des Seins als solchem ausmache.

Wir können nun die Metaphysik nach ihren Hauptbegriffen wiederum in drei Wissenschaften zerlegen, nämlich in die Ontologie, Aetiologie und Teleologie. Der erste und letzte dieser drei Namen sind geläufig und durch sich selbst verständlich. Der zweite wird geläufig und verständlich werden. Ousiologie, obwohl es ganz richtig gebildet wäre, sagt man nicht. Da aber im Begriff des Wesens der des Grundes und seiner Folge der specifische ist, so kann der Ausdruck Aetiologie am Passendsten dafür gebraucht werden, zumal er in der Medicin schon angewendet wird, die Lehre von den Krankheitsursachen zu bezeichnen. Diese drei Wissenschaften umfassen nun ganz dasselbe, was Aristoteles in seiner Metaphysik abgehandelt hat und wir befinden uns daher von dieser Seite auch mit der Geschichte der Wissenschaft in vollkommener Uebereinstimmung.

# Erster Abschnitt.

## Ontologie.

### Die Lehre vom Sein.

Die Ontologie ist diejenige unter den Wissenschaften der Metaphysik, die am häufigsten behandelt worden ist, weil man ihren Begriffen als den elementarsten am wenigsten ausweichen konnte. Dennoch ist sie in diesen vielfachen Darstellungen in Europa durchschnittlich eine Wiederholung Aristotelischer Definitionen gewesen, bis Hegel und Herbart sie umgestalteten. Herbart's Philosophie ist principiell zwar von der Hegel'schen sehr verschieden, aber in dem Versuch einer neuen und höhern Fassung der ontologischen Begriffe begegnet sie sich mit der Hegel'schen und stimmt mit ihr, wenn auch unter andern Bezeichnungen, oft überein. Dieser Umstand erklärt auch, wie es möglich gewesen, daß so viele Verschmelzungen beider Philosophien in diesem Punct aufgetaucht sind. Hegel's Bestreben, den Zusammenhang der ontologischen Kategorien zu entwickeln, hat ein neues Licht auf sie geworfen. Bis auf ihn hin hatte das abstracte Definiren der Kategorien vorgeherrscht. Trendelenburg's Geschichte der Kategorien und der die Aristotelischen Kategorien betreffende Abschnitt in Prantl's Geschichte der Abendländischen Logik können davon überzeugen.

Nehmen wir an, daß das Denken, als frei von dem Gegensatz des Sub- und Objectiven, sich selbst bestimmt, so ist der Begriff des Seins der erste, zu welchem es sich von sich unterscheidet. Die Vorstellung meint das Sein immer außerhalb des Denkens suchen zu müssen. Es soll für sie immer ein Stoff sein, den das Denken als einen gegebenen ergreift, aber das Denken enthält den Begriff des Seins in sich selbst. Es ist für ihn frei von einer Abhängigkeit, welche der philosophischen Bildung des Bewußtseins anheimfällt. Sein ist seine eigene Bestimmung.

Aber hier sogleich muß jener oft von uns schon erwähnte Mißverstand entfernt werden, in dem Gedanken des Seins

mehr, als dieſen, ſuchen zu wollen, wenngleich, wie auch nun zur Genüge erinnert worden, kein reales Sein ohne die abſtracten Beſtimmungen des Seins gedacht werden kann, ſo daß in der That die Metaphyſik es iſt, welche uns die Einſicht in die tiefſten und geheimſten Beziehungen der Dinge eröffnet. Iſt man erſt darüber im Klaren, daß der Begriff des Anfangs der Wiſſenſchaft eine verſchiedene Bedeutung haben muß, je nachdem er im ſubjectiven, objectiven oder abſoluten Sinne gedacht wird, ſo wird man auch ſich darüber deutlich werden, daß objectiv mit dem Begriff des Seins angefangen werden müſſe. Der ſubjective Anfang der Philoſophie liegt in der Bildung des einzelnen Bewußtſeins zur Gewöhnung an das Denken. In ihn fällt der pſychologiſche Proceß, der vom Anſchauen durch das Vorſtellen zum Denken leitet. Er iſt es, den man gewöhnlich als den Anfang auch der Wiſſenſchaft überhaupt, namentlich der Logik, erwartet. Für das pädagogiſche Bedürfniß iſt dieſe Erwartung und demgemäß auch jener Anfang ganz richtig. Die Wiſſenſchaft ſoll aber nicht ihre verſchiedenen Gebiete ungehörig vermiſchen und muß daher eine ſolche Propädeutik der Pſychologie überlaſſen, die für die Selbſterkenntniß des Erkennens und für die Fähigkeit, den Entſchluß zum Denken zu faſſen, von abſoluter Wichtigkeit iſt. Nimmt man aus dieſem Gebiet einen beſondern Begriff heraus, den objectiven Anfang der Wiſſenſchaft zu gewinnen, ſo wird derſelbe zuletzt immer auf diejenige abſolute Abſtraction hinauslaufen, die im Abſtractum des Seins liegt. Sagt man z. B. man ſolle mit dem Zweifel anfangen, ſo iſt Zweifeln Denken. Wenn ich an der Wahrheit von Allem zweifle, was ich in meinem Bewußtſein als ein Gegebenes finde, ſo iſt dies ein Act der ſubjectiven Befreiung meines Denkens von aller Vorausſetzung, welcher den Kern der Sokratiſchen Ironie und der Carteſianiſchen Skepſis ausmacht. Unterſuche ich, was mir bleibt, nachdem ich durch den Zweifel von der Gewißheit aller Wahrheit abſtrahirt habe, ſo iſt es die Gewißheit, daß im Zweifeln ſelbſt als einem Denken der Gedanke des Seins enthalten iſt. Wird dies Reſultat zunächſt ſubjectiv in der Carteſianiſchen Form ausgeſprochen: cogito, ergo sum, ſo macht dies keinen Unterſchied in der Sache ſelbſt aus.

Das Denken ſetzt ſich als Sein, dies iſt das Weſentliche. Oder wenn man ſagt, daß objectiv von der Thatſache des Bewußtſeins ausgegangen werden ſoll, ſo iſt dieſelbe die Selbſtgewißheit des Ichs von ſich ſelber: Ich bin Ich. Ich iſt aber ein abſtracter Begriff. Ich iſt Ich nur als ſich denkendes und dies ſich denkende Ich weiß ſich als ſeiend, denn die Copula zwiſchen Ich und Ich, das Ich bin, iſt Sein. Es iſt alſo abermals die Identität des Denkens mit dem Sein ohne alle weitere Beſtimmtheit, die hier ausgeſprochen wird. Dieſer Fichte'ſchen Wendung ſteht der Realismus der abſoluten Poſition Herbart's gegenüber, daß das Sein iſt. Daß daſſelbe als eine Vielheit realer Weſen gedacht werden müſſe, iſt ſchon eine weitere Beſtimmung. Nehmen wir alſo an, daß das Sein ſchlechthin geſetzt wird, ſo iſt es in dieſer Prädicatloſigkeit kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern ein Product des reinen Denkens, welches mit ihm zuſammenfällt, wie die Eleaten dieſe Identität von ἔμμεναι und νοεῖν ausdrücklich ausſprachen und Herbart auf ſie deshalb in ſeiner Einleitung zur Philoſophie ſich mit dem Bewußtſein der Uebereinſtimmung mit ihnen in dieſer Hinſicht beruft; 1821, §. 116: „Ein reales Prädicat bekommt das Seiende, und dieſes iſt das Wiſſen, ohne Zweifel von ſich ſelbſt." D. h. das Denken ſchlechthin beſtimmt ſich als das Sein ſchlechthin. Die Schelling'ſche Definition des Abſoluten, daß es als die Vernunft die Einheit des Sub- und Objectiven ſei, enthält auch nichts Anderes, als die Coincidenz des abſtracten Denkens mit dem abſtracten Sein. Dieſer Begriff iſt daher der objective Anfang der philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Mit ihm beginnt ſie als Syſtem. Aber von dieſem Anfang iſt der abſolute zu unterſcheiden, der in dem Begriffe des Realprincips liegt, von welchem eine Philoſophie ausgeht. In demſelben werden die Beſtimmungen des Anfangs als Momente vorkommen müſſen, allein er wird in ihnen ſich nicht erſchöpfen laſſen. Für die Hegel'ſche Philoſophie iſt dies der Begriff des Geiſtes als des abſoluten, worunter Hegel keineswegs, wie ihm ſo oft angedichtet worden, nur den menſchlichen Geiſt verſteht, ſofern er ſich zur Abſolutheit erhebt, ſondern die abſolute Perſönlichkeit Gottes, in welcher die Identität des Denkens mit dem

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὗ ἕνεκέν ἐστι νόημα. Parmenides.

Sein als die Congruenz ihres Begriffs mit ihrer Realität selbstbewußter Weise existirt. Für die Entwicklung des Erkennens ist dieser Begriff des Absoluten das Ende der Wissenschaft, das Resultat aller Vermittelungen, aber für die Realität als solche ist dieser zuletzt erscheinende Begriff das Erste, das actu allen andern Bestimmungen als ihr Prius vorangeht. Nur als Geist ist das Sein das allem andern Sein zuvorkommende. Wenn das gewöhnliche Bewußtsein sich gegen die Philosophie oft mit Hamlets Worten brüstet, daß es viele Dinge zwischen Himmel und Erden gebe, von denen sie sich nichts träumen lasse, so ist es nicht minder wahr, daß es viele Begriffe in der Philosophie gibt, von denen das gemeine Bewußtsein zwar träumt, von denen es aber nichts weiß.

Das Sein ist unmittelbar in sich bestimmt. So ist es 1) Qualität. Die Metaphysik erörtert nicht, als was es bestimmt ist, sondern nur die Nothwendigkeit, das Sein als ein qualitatives denken zu müssen. Indem es aber ein in sich bestimmtes ist, ist es zugleich ein von anderm Dasein unterschiedenes. Es hat eine Grenze gegen Anderes. Der qualitative Unterschied hebt sich zum Unterschied 2) der Quantität auf. Die quantitative Bestimmtheit ist also an der qualitativen. Ein Quantum muß ein Quale sein, aber ein Quale kann auch nur als ein Quantum existiren. Die Gleichgültigkeit des Daseins gegen seine quantitative Begrenzung ist nur eine relative, denn sie hat an der Qualität selber ihre Grenze. Die wahrhafte Bestimmung des Seins ist daher 3) die Modalität d. h. das Maaß als das nothwendige Verhältniß von Qualität und Quantität. Die Größe einer Bestimmtheit des Seins ist durch die Eigenthümlichkeit eines Daseins normirt, welche selber nur durch ihr Verhältniß zu allen andern Qualitäten diese specifische Eigenheit ist. Die Qualität ist die ursprüngliche, an sich grundlose Bestimmtheit des Seins, welche für die Quantität als die veränderliche Grenze des Was die Unterlage ausmacht. Man kann wohl in abstracto von Quantität überhaupt sprechen, allein es wird dabei immer vorausgesetzt, daß in concreto die Größe eine qualitative sei. Wir rechnen mit unbenannten Zahlen d. h. mit abstracten Größen; um aber für das sogenannte praktische Leben

vorzubereiten, rechnen wir mit benannten Zahlen d. h. wir geben die Qualität der Größe an. Wenn ich sage 4 + 4 = 8, so ist dies eine Abstraction von der Qualität der Größe. Sage ich: 4 b + 4 b = 8 b, so gebe ich mit b schon eine Qualität an, aber noch eine selbst abstracte; b ist gleichsam nur Symbol für die Qualität. Sage ich: 4 Ochsen + 4 Ochsen = 8 Ochsen, so setze ich durch diese Benennung der Zahl ihre Qualität. Groß und klein, viel und wenig, stark und schwach sein ist an sich relativ. Welchen Werth eine quantitative Bestimmung habe, hängt von ihrem Verhältniß ab. Dies nennen wir ihr Maaß, ihren modus. Modalität hat namentlich durch die Kantische Kategorientafel die Bedeutung erhalten, das Maaß der Gewißheit des Wahren auszudrücken und daher die Formen des assertorischen, problematischen und apodiktischen Urtheils in sich zu schließen. Allein der Begriff des Maaßes ist ein viel allgemeinerer; der modus ist nicht blos ein modus cognoscendi, sondern auch ein modus essendi. Erst in ihm erreicht das Sein seine vollkommene Definition. Qualität und Quantität für sich sind erst einseitige und unvollkommene Bestimmungen des Seins. Platon hat bekanntlich im Philebos diesen Zusammenhang zuerst dargestellt, indem er darin von dem Aufsuchen des richtigen Begriffs der Lust ausgegangen ist. Hegel hat das Verdienst, diesen Zusammenhang in einer höhern und strengern Weise aufgenommen und dadurch die ganze Ontologie umgestaltet zu haben.

Nehmen wir z. B. den Begriff des Planeten, so besteht die Qualität desselben darin, ein himmlischer Körper zu sein, der sich um einen andern rotirend herumbewegt. Ein solcher Körper kann nun größer oder kleiner sein. Dieser quantitative Unterschied ändert nichts an seiner Qualität. Allein die Quantität hat eine Grenze, unter oder über welcher der Körper nicht mehr ein planetarischer würde sein können. Wäre er z. B. eben so groß, als der Centralkörper, so wäre er eben nicht mehr ein peripherischer Körper; seine Qualität würde also aufgehoben werden. Einen Doppelstern nennen wir nicht Planet. Um Planet sein zu können, muß also ein himmlischer Körper kleiner als sein Centralkörper sein. Wie groß er aber in concreto sei, wird nicht blos durch diese Beziehung der centralen Attraction,

ſondern eben ſo ſehr durch die Größe der übrigen Planeten beſtimmt, mit denen zuſammen er Ein Syſtem ausmacht. Sein Maaß iſt ein durch dieſes Doppelverhältniß vermitteltes und aus ihm entſpringen nun alle ſpecifiſchen Beſtimmungen eines Planeten, die Dauer ſeines Jahrs, die Dichtigkeit ſeiner Maſſe, der Grad ſeiner Erleuchtung und Erwärmung durch den ſolariſchen Körper u. ſ. w. Oder nehmen wir ein Talent, ſo iſt daſſelbe die Qualität eines productiven Vermögens. Dieſe Productivität kann ſich in unbeſtimmt vielen Producten äußern, allein weder extenſiv noch intenſiv iſt die Quantität gleichgültig. Bald urtheilen wir daher, daß Jemand hinter dem Maaß ſeines Talentes zurückbleibe. Er hätte, meinen wir, mehr oder er hätte Beſſeres geben können. Bald urtheilen wir, daß Jemand das Maaß ſeines Talents überſchreite, indem er mehr producirt, als er ſollte, um ſich nicht zu wiederholen, um neu, um productiv zu ſein, oder indem er ſich forcirt, um Beſſeres hervorzubringen, als ſein Talent ihm erlaubt.

## Erſtes Capitel.

### Qualität.

Sein iſt als unmittelbar *in ſich beſtimmt*. Es iſt unmöglich, es nicht als ein in ſich beſtimmtes zu denken. Sagen wir, daß das Sein ein unbeſtimmtes ſei, ſo geſchieht dies nur relativ. Wir ſagen z. B. es ſei unbeſtimmt, wann Jemand ſterben werde; daß er aber ſterben werde, iſt beſtimmt; für uns nur iſt der Augenblick ſeines Todes unbeſtimmt; wir wiſſen ihn nicht, weil er noch nicht eingetreten iſt. Die Unbeſtimmtheit wird auch ſelber zu einer Beſtimmtheit. Sie iſt relativ, denn ſie ſetzt ſchon ein Sein voraus, an welchem die Beſtimmtheit möglich iſt. Das Sein unterſcheidet ſich vom Sein durch ſeine Qualität; durch ſie iſt es ein *anderes*. Als ein anderes iſt es *Daſein*. „Da" iſt vom Raum hergenommen. Es bezeichnet urſprünglich den beſtimmten Ort. Da ſtand er; da iſt eine Quelle; da bildet ſich ein Verein u. ſ. w. Im Orte liegt die Ausſchließlichkeit des Andersſeins und daher haben wir nun das

örtliche Daſein auf die Beſtimmtheit des Seins im Allgemeinen übertragen. Daſein iſt undenkbar ohne qualitativen Unterſchied. Wenn daher ein beſtimmtes Subject geſetzt wird, ſo kann das Da auch fehlen. In Oſtpreußen gebraucht der gemeine Mann Sein überhaupt, wo man anderwärts Daſein ſagt. Das Geſinde meldet z. B. „Der Briefträger iſt", nämlich da, uns zu ſprechen u. ſ. w. Dies iſt nur möglich, weil im Sein an ſich das Daſein enthalten iſt und der Zuſammenhang die concretere Bedeutung ergibt. Daß es einen Briefträger gebe, das Sein des Briefträgers überhaupt, braucht das Geſinde uns nicht zu melden. Im Daſein bezieht ſich Sein auf Sein durch ſeinen Unterſchied. Es iſt alſo ein für ſich ſeiendes. Ein Sein, welches nicht in ſich beſtimmt wäre, könnte nicht für ſich ſein, denn es würde ſich nicht von anderm Sein unterſcheiden können. Weil es an ſich, d. h. durch ſeine unmittelbare Qualität, ein beſtimmtes iſt, iſt es auch für ſich, was es iſt. Der Ausdruck Fürſichſein wird im Deutſchen vielfach gebraucht, um den Unterſchied eines Daſeins von anderm Daſein, aber zugleich die Beziehung auf daſſelbe zu bezeichnen. Im Griechiſchen und Lateiniſchen wird An ſich und Fürſichſein gewöhnlich mit demſelben Worte bezeichnet; dort durch κατά, hier durch per. Im Deutſchen erſpart uns der Ausdruck Für ſich ſein viele Umſchreibungen, deren andere Sprachen bedürfen. Wir ſagen im Deutſchen, es ſteht ein Haus ganz für ſich d. h. abgeſondert von andern; wir ſagen, es lebe Jemand ganz für ſich d. h. abgeſondert von den übrigen Menſchen, auf welche er ſich aber eben durch die Abſonderung bezieht; ohne die Andern würde der Sonderling nicht für ſich ſein können. Die Einheit des An ſich und des Fürſichſeins, das An und für ſich ſein, ſtellt das Daſein dar, wie es ſich kraft ſeiner Eigenthümlichkeit im Unterſchied von anderm Daſein in ſich abſchließt und alle Relativität, welche durch ſeine Qualität möglich iſt, in ſich aufhebt. Wenn man ſich deshalb über Hegel aufgehalten hat, daß er ſich des Ausdrucks Fürſichſein bedient, ſo müßte man auch die Deutſche Sprache tadeln, daß ſie dieſen Ausdruck geſchaffen und die Deutſche Nation, daß ſie ihn zu einem allgemein gebrauchten, Jedermann verſtändlichen gemacht hat.

Sein, Dasein, Fürsichsein sind die Momente des Begriffs der Qualität, denn Sein an sich ist das unmittelbare, das aber, als ein in sich so bestimmtes, von anderm sich unterscheidet und als ein so unterschiedenes sich für sich als ein Eins abschließt. Als ein Eins ist es nicht blos Etwas überhaupt, sondern eine Größe. Der Unterschied fällt nicht mehr nur in die Qualität, sondern er fällt auch nach Außen hin; er wird zum äußern Verhältniß, zur Quantität.

## I.

## Sein.

Der Begriff des Seins überhaupt ist der einfachste, weil er als solcher keine weitere Bestimmtheit hat. Er ist der an Inhalt ärmste, an Umfang weiteste. Für den objectiven Anfang der Wissenschaft ist er der erste, der jedoch in dem Fortschritt ihrer Entwicklung nicht verschwindet, sondern sich darin bis zum Ende erhält, denn zu sein, kommt natürlich auch dem letzten und damit höchsten Begriffe zu. Insofern beginnt also dieser letzte in jenem ersten seine Entwicklung.

1) Der Begriff dieses Anfangs ist, wie wir schon vorhin gesehen haben, ein durch die totale Abstraction vermittelter; wir wissen, wie wir dazu kommen, ihn zu setzen. Den Charakter der Unmittelbarkeit hat er in Verhältniß zu ihm selber und zu den ihm folgenden Bestimmungen. Kraft jener Vermittlung ist er aber auch ein nothwendiger. Man versuche es, einen andern Begriff, als den des abstracten Seins, als ersten zu setzen, so wird man bald erkennen, daß jeder andere schon ein Mehr enthält, sich ihm also unterordnen muß. Man kann, wie wir oben zeigten, mit andern Begriffen den Anfang machen wollen, mit dem Zweifeln, mit der Thatsache des Bewußtseins, mit der absoluten Position des Seins oder der Vernunft, so müssen sie, um Anfang werden zu können, doch auf die Abstraction des Denkens zurückgebracht werden, das zunächst weiter keinen Inhalt als die Gewißheit des Seins hat. Dem philosophisch ungebildeten Bewußtsein entspricht diese Ein-

fachheit des Anfangs nicht, denn es möchte sogleich mit dem Anfang am Ende sein und in ihm sofort die Begeisterung fühlen, mit dem Absoluten sich innigst vermählt zu haben. Es ist daher nur zu geneigt, dem Begriff des Seins an sich den des schlechthin Absoluten unterzuschieben und verwundert sich darüber, wenn es von der Leerheit und Dürftigkeit des anfänglichen Seins sprechen hört. Es erwartet, in dem ersten Begriff das Realprincip der Philosophie ausgeantwortet zu erhalten, aus welchem alle Dinge ihren Urstand nehmen. Die Theologen vorzüglich sind ganz begreiflich diesem Irrthum geneigt und empören sich gegen die Zumuthung, auch in der Wissenschaft das Heil zunächst in einer armen Krippe zu finden. Sie suchen die Wurzel der Wurzeln, die Quelle der Quellen, die Sonne der Sonnen, wie der Neuplatoniker Synesios sagt, und statt des Brodes, das den Hunger der Erkenntniß auf ewig stillt, scheint die Philosophie ihnen einen Stein kahler Abstraction zu bieten.

Man verdirbt sich die richtige Auffassung des Anfangs aber auch dadurch, daß man, statt das Sein überhaupt zu denken, schon eine genauere Definition desselben, z. B. das Seiende oder das Dasein oder das Wesen oder die Substanz u. s. f. herbeizieht. Man erfüllt dann nicht die Forderung der Philosophie, welche sagt, daß man, das reine Sein zu denken, von jeder besondern Bestimmtheit des Seins abstrahiren solle. Man geht wohl sogar so weit, schon die besondere Qualität des Seins wissen zu wollen, während doch erst der Begriff des Seins überhaupt, abgesehen von aller Qualificirung, gedacht werden soll. Man vergißt, daß noch nicht die Beschaffenheit des der Realität nach primitiven Seins, des ὄντως ὄν, des ὑπερεῖναι, des göttlichen Urseins, des vornehmsten Seins, sondern nur erst der Begriff des Seins schlechthin gedacht wird. Wird das Sein sofort als das schlechthin absolute genommen, so ergibt sich die theologische Consequenz, durch Induction oder Deduction von ihm alles andere Sein abzuleiten. Nun darf zwar der erste Begriff des Systems mit dem letzten, der niedrigste mit dem höchsten, nicht in Widerspruch stehen; er muß als ein positiver darin vorkommen, aber, als erster, kann er nicht der den Begriff des Absoluten erschöpfende Begriff sein. Wenn Schelling in seiner zweiten Philosophie das erste Sein das

wilde nannte, so klingt das poetisch; löst man aber diese Vorstellung auf, so enthält sie weiter nichts, als die Unbestimmtheit.

Daß mit dem Sein das Denken als das mit ihm identische gesetzt wird, gibt man allenfalls zu. Denken und Sein sind unterschieden, allein ihr Unterschied schließt ihre Identität in sich. Die Philosophie hat sich höchstens gegen den Mißverstand der rohen Vorstellung zu verwahren, als wolle sie mit jener Identität ausdrücken, daß Alles, was ich mir vorstelle, deswegen auch außer mir als ein Seiendes existiren oder daß umgekehrt alles Seiende auch ein sich selbst Denkendes sein müsse. Sonst aber gesteht man die Identität zu, weil ohne sie auch die gewöhnlichsten Vorstellungen zum außerordentlichsten Räthsel werden. Das Denken kann daher zwar von aller besondern Bestimmtheit des Seins, die es etwa sonst schon im Bewußtsein trägt, abstrahiren, aber es kann die Abstraction des Seins selber nicht aus sich wegdenken. Wie aber ist es möglich, vom Begriff des reinen Seins zu einem andern überzugehen? Und, wenn dies möglich sein sollte, welches ist dieser andere Begriff? Vom Begriff des Seins überhaupt kann nichts ausgesagt werden, denn, um ihn setzen zu können, muß ja vielmehr von Allem abstrahirt werden. Es kann auch von ihm kein Beispiel gegeben werden, ihn zu veranschaulichen, denn obwohl das: Es ist, in allem Dasein enthalten ist, so ist doch kein Dasein nur Sein schlechthin. Gott, an welchen, weil er frei von aller Beschränkung ist, hierbei gedacht werden kann, ist zwar auch, allein er ist zugleich unendlich mehr, als nur Sein. Der Jacobische Ausdruck, daß er das Sein in allem Dasein, hat schon eine viel höhere, auf seine schöpferische Allmacht, auf seine Alles durchdringende Gegenwart, auf seine Alles durchschauende Allwissenheit bezügliche Bedeutung. Weil das Sein allem Seienden inhärirt, so kann man auch sagen, daß mittelbar alles Dasein ein Beispiel des abstracten Seins ist, denn ohne das Ist ist Nichts. Bleibt man aber hierbei stehen, so hat die Wissenschaft hiermit, im Anfang, auch schon ihr Ende erreicht. Streng genommen, ist dies der Eleatische Standpunct, obwohl in der Ausführung desselben die Unterscheidung des Seins an sich von der Erscheinung die Form der Abstraction noch nach andern Seiten hinwendet. Untersuchen wir aber den Begriff des Seins, so ent-

decken wir, daß die Prädicatlosigkeit desselben sein Prädicat ausmacht. Wir finden also in seiner Bestimmungslosigkeit selbst eine Bestimmung.

2) Setzen wir dieselbe für sich, so haben wir darin einen vom Begriff des Seins unterschiedenen Begriff, den des Nichtseins. Dieser negative Begriff ist durch die Abstraction vermittelt, daß, um das Sein überhaupt zu denken, nicht ein bestimmtes Sein gedacht werden dürfe. Das Nicht gehört aber zunächst dem Denken, denn das Denken ist das abstrahirende. Dies Nichtsein ist daher von dem Begriff des abstracten Seins untrennbar. Es erneuern sich aus diesem Grunde bei ihm alle Schwierigkeiten, welche auch das reine Sein betreffen. Das Nichtsein ist nicht und aus dem Nichts kann nichts werden: ex nihilo nihil fit. Das Nichtsein kann nur gedacht werden, sofern das Sein gedacht wird. Der Begriff des Seins muß also dem des Nichtseins als Bedingung vorausgehen. Die Philosophie kann nicht mit dem Nichtsein anfangen. Nun ist aber ein Unterschied zwischen dem Begriff des Nichtseins überhaupt und dem Begriff eines relativen Nichtseins. Relativ wird das Nichtsein für den Unterschied des Daseins und Nichtdaseins von Etwas ausgesagt z. B. es ist kein Geld da; hier ist Geld das bestimmte Sein, dessen Nichtdasein unter ganz bestimmten Umständen ausgesagt wird. Oder es wird eine einfache Negative gesetzt: Nicht-Mensch, Nicht-Löwe; oder es wird die bedingte Möglichkeit des Nichtseins eines an sich möglichen Daseins angegeben, das potentiale existens in potentia proxima sive remota als das nihilum relativum par excellence, z. B. daß es unter gewissen Bedingungen nicht zum Kriege kommen werde; oder es wird der Mangel einer möglichen Wirklichkeit als das nihilum privativum, als die στέρησις privatio, gesetzt, wie z. B. Krankheit die Abwesenheit der Gesundheit, Finsterniß die Abwesenheit des Lichts ist, der Kranke aber gesund, die Finsterniß erhellt werden kann; oder es wird ausgedrückt, daß etwas zufällig durch seine Beschaffenheit in die Unmöglichkeit versetzt ist, eine ihm sonst zukommende Function zu üben, z. B. ein Eunuch, zu zeugen, das sogenannte nihilum indispositionis sive inhabilitatis; oder es wird im nihilum comparationis sive comparative tale

das Nichts vergleichweise ausgesprochen, wie z. B. ein Sandkorn, gegen einen Berg gehalten, als ein Nichts erscheint; oder es wird der Mangel der Möglichkeit im nihilum negativum des ens rationis behauptet, das entweder ein Selbstwiderspruch, wie eine selige Verdammniß, ein tugendhaftes Laster, oder eine Fiction sein soll, wie das Fabelthier der Chimäre u. dergl. Diese scholastischen Unterscheidungen der Arten des Nichts sind sämmtlich nur relative Negationen, weshalb man auch wohl von ihnen das reine, schlechthin inhaltslose Nichts noch als das nihilum negativum, absolutum oder purum absonderte.

Alle diese Wendungen sind schon Modificationen des einfachen Nicht. Es ist überflüssig, sie zusammenzustellen, weil sie in den spätern Bestimmungen des Seins vorkommen müssen, wo sie erst in derjenigen Schärfe und Genauigkeit ausgesprochen werden können, die in einer solchen tabellarischen Anhäufung unmöglich ist. In dem Begriff des einfachen Nichts ist offenbar nichts zu denken, als die Bestimmungslosigkeit. In dieser ist es mit dem reinen Sein identisch, aber für sich ist es von ihm unterschieden. Wenn man daher sagt: Sein und Nichtsein seien dasselbe, so kann dies einen richtigen Sinn haben, nämlich, daß von beiden nichts ausgesagt werden könne. Das abstracte Sein ist weiter nichts als nur Sein und das Nichtsein ist auch weiter nichts, als nicht Sein. Keineswegs aber ist Sein und Nichts dasselbe, denn dann wäre ja weder das Sein Sein, noch das Nichtsein Nichtsein. Das Deutsche Wort Nichts ist eigentlich schon die relative Negation: nicht Etwas und man sollte sie daher von dem Nicht als der reinen Negation und vom Nichtsein als der Negation des Seins noch abzweigen. Wollte man aber jene Identität von Sein und Nichtsein so verstehen, als ob Dasein und Nichtdasein identisch wären, so würde dies ein großer Irrthum sein. So aber wird sie gewöhnlich aufgefaßt und dann als der Widerspruch des Seinnichts absurd und lächerlich gefunden. Der dummste Verstand ist noch klug genug, einzusehen, daß ein Stock z. B. nicht zugleich dasein und nicht dasein kann. Aber die Philosophie treibt keine Escamotage und wenn daher der wohlweise Verstand gefragt würde, was er unter Nichts verstehe, so würde er sich widerspre-

chend antworten müssen, das Sein, welches nicht ist und von welchem also auch nichts ausgesagt werden kann. Ohne den Begriff des Seins und der Prädicatlosigkeit würde er nicht auskommen können.

3) Bequemer freilich, als solche Betrachtungen anzustellen, ist es, vom Sein und Nichtsein ganz zu schweigen. Das Nichtsein als Vorstellung des Nichtdaseins der Welt, Gottes selber, ist der Terrorismus der Phantasie, der erhaben ausgeschmückt werden kann, weil er einen so reichen und großen Inhalt erst cassiren muß. Wenn er aber bei dem unfruchtbaren Nichts anlangt, so springt ihm aus demselben doch das Sein wieder entgegen. Wenn Gott, wenn die Welt nicht wären — nun, was wäre dann? Im gewöhnlichen Leben wissen wir daher auch ganz wohl Bescheid mit Sein und Nichts. Wir fragen z. B. bei einer optischen Beobachtung: ob man noch nichts sehe? Nichts als Nichts soll nicht gesehen werden, sondern ein Dasein, von dem man erwartet, daß es in den Gesichtskreis trete. Oder wir sagen bei einer Lotterieauslosung, daß Jemand Nichts gewonnen habe. Nichtsein ist die Urform aller Unterscheidung, ohne welche keine Bewegniß, kein Spielraum, kein Streben, keine Thätigkeit, kein Leben denkbar wäre. Man muß aber deshalb doch nicht in den Begriff des abstracten Seins schon den des Könnens und Nichtkönnens einmischen, wie Schelling in seiner zweiten Philosophie gethan und damit den ursprünglichen Begriff des Seins und Nichtseins gänzlich verdorben hat, denn Können ist ein Begriff, der schon eine Menge Voraussetzungen hat, und in einer viel höhern Region als der des Anfangs liegt. Müssen wir nun offenbar, im Sein das Nichtsein, im Nichtsein das Sein denken, so ergibt sich hieraus ein dritter Begriff, der des Werdens. Aus dem reinen Sein als solchem, ohne das Nichtsein, kann nichts werden, denn es ist ja schon; aus dem reinen Nichtsein als solchem, ohne das Sein, kann auch nichts werden, denn es ist ja nicht. Aber Sein ohne Nichtsein, Nichtsein ohne Sein sind Abstractionen. Der wirkliche Begriff des Seins ist, ein werdendes zu sein und der wirkliche Begriff des Nichtseins ist ebenfalls, ein werdendes zu sein. Es gibt freilich Begriffe, welche das Werden als ein

räumliches oder zeitliches von sich ausschließen. Von Gott kann man schicklicher Weise nicht sagen, daß sein Sein ein Werden sei, weil er immateriell, schlechthin sich selbst gleich und ewig ist und weil man in den Pantheismus fällt, wenn man das Werden von ihm aussagt. Dennoch hat selbst der radicale Monotheismus nicht vermeiden können, das Werden in seine Beschreibung einzumischen und läßt den Jehovah sagen: Ich bin, der ich war und sein werde. Denken wir Gott als lautere Thätigkeit, so ist darin das Werden als ein obgleich verschwindendes Moment mitgesetzt. Werden ist das Sein, sofern es sein Nichtsein, und das Nichtsein, sofern es sein Sein aufhebt. Als werdendes Sein ist es Entstehen, als werdendes Nichtsein Vergehen. Es ist also zugleich das Entstehen, welches vergeht, und das Vergehen, welches entsteht. Indem ein Samenkorn als dies Korn vergeht, entsteht in Wurzel, Stengel, Blatt die Pflanze, welches Entstehen selber jedoch am Ende wieder zum Vergehen der Pflanze führt, wie die Religion dies Ineinander von Geburt und Tod, von Tod und Geburt oft sehr poetisch und nachdrücklich vorstellt. Entstehen und Vergehen als die beiden dem Begriff des Werdens nothwendig inhärirenden Momente sind von einander untrennbar. Sein ist dem Nichtsein, Nichtsein dem Sein entgegengesetzt, aber im Werden muß jedes dieser Entgegengesetzten in seinem Entgegengesetzten und als mit ihm identisch gedacht werden. Das-Nichtsein im Werden ist nicht die Negation, die nicht zugleich positiv wäre, aber auch das Sein im Werden ist nicht die Position, die nicht zugleich negativ wäre. Denken wir uns z. B. das Werden einer Linie, so ist dies ein continuirliches Hinausgehen über den jedesmaligen Endpunct. Im Anfang ist der Punct zugleich noch der Endpunct, allein so ist er noch nicht Linie. Der Punct muß sich als Punct aufheben. Er wird also negirt, indem er sich continuirt. In der Continuirung vergeht er als dieser discrete Punct, verschwindet jedoch nicht in Nichts, sondern sein Vergehen ist eben das Entstehen der Linie. Daß er in ihr da ist, zeigt sich, sobald sie aufhört, denn sofort erscheint der Punct als Endpunct. Oder wenn die Linie geschnitten wird, so wird sie in einem Punct geschnitten. Das Entstehen der Linie ist

jedoch nicht nur das Aufheben des Punctes als solchen, sondern es ist auch das Aufheben der Richtungslosigkeit desselben. Das Werden der Linie hat sowohl das Sein des Punctes als das Nichtsein ihrer selbst zur Bedingung. Dies Nichtsein ist die offene Seite an jedem Werden als sein Nochnichtsein und ist von dem abstracten Nichtsein überhaupt zu unterscheiden. Weil das Werden weder nur Sein noch nur nicht Sein ist, so ist es sowohl Sein als Nichtsein. Werden kann nur, was ist, aber werden kann auch nur, was noch nicht ist. Dies Noch nicht ist die weitere Bestimmung, die zum einfachen Nicht hinzutritt.

Man kann solche Begriffe, wie Sein, Nichtsein, Werden, nicht einfach genug auffassen und nicht vorsichtig genug Alles von ihnen abhalten, was schon einer tieferen Entwicklung derselben angehört. Daß sie durcheinander eine Einheit ausmachen, ist gewiß. Wenn die hier gegebene Erörterung nicht genügt, so halte man sich an die ausführliche im Platonischen Parmenides. Die Nichtbeachtung der gründlicheren Arbeiten ist freilich ein Hauptmangel auf dem Gebiete der Philosophie; der auf ihm wuchernde Dilettantismus, der von der Geschichte der Wissenschaft wenig oder nichts weiß, ist die Ursache, daß die einfachsten Begriffe immer wieder in Frage gestellt werden, ohne daß ihre Bestimmung, wie sie längst gewonnen worden, eine Veranlassung dazu gäbe. Hierin steht die Bearbeitung der Mathematik viel höher, denn obwohl sie eine rein aprioriſche Wissenschaft ist, so verschmäht sie doch nicht, sich ihrer Resultate immerfort auch historisch zu erinnern und den Nutzen aus ihrer Geschichte zu ziehen, den dieselbe wirklich gewähren kann und soll. Nichts hat wohl die grenzenlose Unwissenheit in der Kenntniß der Geschichte der Philosophie mehr an den Tag gelegt, als das bis zum Ekel wiederholte Staunen über Hegel's Logik, mit den Begriffen von Sein, Nichtsein und Werden den Anfang zu machen. Welche Fluth schaaler Witze ist nicht darüber ausgegossen worden! Weil der Begriff des Werdens die Einheit der Begriffe Sein und Nichtsein ist, so hat natürlich die Vorstellung eine noch stärkere Versuchung, als bei diesen letztern, dem einfachen Abstractum concretere Formen zu substituiren, in denen es

sich das Werden gefallen läßt. Das Heraklitische Fließen im πάντα ῥεῖ, die Anaxagoräische ἀλλοιῶσις als Veränderung, die Aristotelische Bewegung, κίνησις, die mystische Empfindlichkeit Gottes bei Jakob Böhm, die im ewigen Ja das ewige Nein überwindet, der Schelling'sche Proceß u. s. w., sind solche für das Vorstellen sinnlichere Formen, die aber theils auf die einfachen ontologischen erst reducirt werden müssen, theils zu Fehlern Veranlassung geben. Die Gewöhnung thut hierbei viel. Ein Schleiermacherianer z. B. gewöhnt sich an den Ausdruck: flüssiger Unterschied, um damit den Uebergang in das Entgegengesetzte auszudrücken, weigert sich aber oft, denselben Begriff in strengern dialektischen Formen anzuerkennen, in denen das Vorstellen nicht mehr, wie an dem Fließen, einen Anhalt aus der Anschauung hat. In der Herbart'schen Philosophie wird der Ausdruck Werden auch vermieden; es wird das Geschehen dafür gesetzt, aber Geschehen ist schon eine eigenthümliche Bestimmtheit des Werdens; es tritt darin schon die örtliche und zeitliche Beziehung des Werdens hervor.

Der Begriff des Werdens ist also nicht ein Aggregat aus Sein + Nichtsein, sondern er ist erst der wahrhafte Begriff des Seins und Nichtseins als ihre von ihnen vorausgesetzte Einheit. In dieser liegt aber, daß das Werden, indem es wird, zugleich geworden ist. Das Sein oder Nichtsein, das Entstehen oder Vergehen, ist, als ein durch Werden vermitteltes, Dasein. Wenn ein Dasein noch nicht ist, aber entsteht, so ist es im Werden begriffen; wenn es, als ein vergangenes, nicht mehr ist, so ist es gewesen. Dies Werden des Daseins ist für uns das Werden des Begriffs des Daseins, nicht die Ableitung eines realen Daseins. Ein reales Dasein muß allerdings nothwendiger Weise immer auch ein gewordenes sein. Ein Wald, der jetzt da ist, ist gewachsen; ein Haus, das jetzt da ist, ist gebauet u. s. f. Wenn wir aber sagen, daß das Dasein das Resultat des Werdens sei, so haben wir diese Begriffe hier in ihrer infinitiven Allgemeinheit vor uns. Das Werden hebt sich zum Dasein auf, heißt nicht, es hört zu sein auf, so wenig, daß vielmehr im Sein des Daseins auch das Nichtsein fortdauert.

Ein Wald, der gewachsen ist, wächst immer fort; die einzelnen Bäume, aus denen er besteht, entstehen und vergehen continuirlich; ein Haus, das gebauet ist, wird, indem es da ist, gemach baufällig u. s. w.

## II.

## Dasein.

Die Ableitung des Begriffs des Daseins wird also mißverstanden, wenn man sie als eine sogenannte Erklärung betrachtet, woher das Dasein komme? Diese Frage betrifft ein bestimmtes Dasein, kann mithin auch nur in solcher bestimmten Beziehung beantwortet werden. Woher ist dasjenige Dasein, welches wir Natur nennen? Woher ist das Meer? Woher sind die Celten gekommen? Solche Fragen fordern dann ein Eingehen auf die besondere Vermittelung gerade dieses Daseins, allein die Frage, woher der Begriff des Daseins, kann nur die allgemeine Antwort empfangen: aus dem Begriff des Werdens. Werden, ohne ein gewordenes zu werden, ist undenkbar. Das gewordene Sein ist Dasein. Im Dasein liegt daher der Unterschied des Seins von sich selber. Als Dasein ist das Sein bestimmt. Diese gewordene unmittelbare Bestimmtheit nennen wir Qualität, ein Wort, das nach Prantl's Bemerkung Cicero noch zögernd für ποιότης gebraucht. Durch seine Qualität ist das Dasein, sofern es von anderm Dasein sich durch sie unterscheidet, endlich. Sofern es aber den Unterschied aufzuheben vermag, ist es unendlich. Dasein unterscheidet sich von Dasein unmittelbar als das, was es ist. Sind die Unterschiedenen in ihrer Qualität gleich, so fällt ihr Unterschied in die Quantität; wären sie jedoch nicht in ihrer Qualität eben identisch, so würden sie nicht als homogene Größen unterschieden werden können. Dies Dasein z. B. ist ein Haus; dies auch; dies auch u. s. f. Ein Haus ist dem andern in der Qualität, Haus zu sein, gleich, folglich ist es die Identität in dieser Bestimmtheit, wodurch es möglich ist, sie zusammenzuzählen und zu sagen: drei Häuser. In seiner

Qualität hat ein Dasein gegen anderes seine Grenze. Seine Grenze ist von seinem Dasein nicht verschieden. Wenn wir die Grenze denken, so denken wir zugleich die Qualität. Ein Haus unterscheidet sich von dem Boden, auf welchem es steht, von dem Hause, neben welchem es steht, durch seine Steine, Balken, Bretter, die gerade so zusammengefügt sind. Wo diese Steine, Balken, Bretter, in dieser Form des Zusammenseins aufhören, da hört auch das Haus auf; da fängt der Boden, da fängt das andere Haus an. Grenze ist das bestimmte Nichtsein eines Daseins. Wird die Grenze aufgehoben, so entsteht das Unendliche, denn der Unterschied des Daseins ist in dem Aufheben der Grenze selbst aufgehoben. Es versteht sich, daß er auch wieder gesetzt werden kann. Wie dies geschieht, hängt von der Qualität des Daseins ab. Wenn die Wörter Endlichkeit und Unendlichkeit ausgesprochen werden, so nehmen sie für Viele heutzutage durch eine gewisse Richtung des theologischen Sprachgebrauchs eine religiöse Färbung an, von der man jedoch abstrahiren muß, sich die wissenschaftliche Unbefangenheit zu erhalten.

## Qualität.

Sein als bestimmtes Sein ist Dasein. Dasein ist durch Werden des Seins vermitteltes Sein. An sich aber ist es unmittelbar, was es ist. In solcher Unmittelbarkeit, die es von anderm Dasein unterscheidet, nennen wir es Qualität. Was daher das Qualitative sei, kann man nicht unmittelbar sagen. Oder vielmehr; wir können es wohl durch ein Wort bezeichnen, soll jedoch, was unter ihm zu verstehen sei, auseinandergesetzt werden, so ist dies nur möglich durch Eingehen auf den Zusammenhang, in welchem dies Qualitative mit Anderem steht; ein Zusammenhang, der eben das Werden des als unmittelbar erscheinenden Daseins enthält. Wenn also nur bei dem einfachen Worte stehen geblieben wird, so ist dasselbe freilich nur ein Zeichen, in welchem nichts von der Qualität selber vorkommt, die mit ihr ausgedrückt werden soll und nur onomatopoetische Wörter, welche sich auf die Nachahmung von Tönen

beziehen, haben einen Anklang an die Qualität ihres Inhalts. Sonſt aber kann das Wort nicht fühlen laſſen, was durch es geſagt wird. Dies iſt von Platon im Kratylos ſchon hinreichend nachgewieſen worden. Das Wort ſüß kann nicht ſüß ſchmecken; das Wort grün kann nicht grün ausſehen; das Wort gut kann nicht gut ſein u. ſ. f. Inſofern iſt das Qualitative unſäglich. Menſchen, die nicht an Nachdenken gewöhnt ſind, lieben daher auch, die Unſagbarkeit, oder emphatiſcher, die Unausſprechlichkeit ihrer Gefühle zu verſichern, während alle höhere Bildung darauf beruhet, dem Gefühl durch die Sprache zur Darſtellung zu verhelfen. Die Herrſchaft des Gebildeten über den relativ Ungebildeten liegt zum Theil in dem Zauber, daß er für ihn ausſpricht, was er fühlt. Dies Ausſprechen muß ſich aber in die Vermittelung deſſen einlaſſen, was, als ein Unmittelbares erſcheinend, doch ein gewordenes Daſein iſt. Wenn es alſo nicht Schuld der Sprache, ſondern der Bildung iſt, das Was nicht ſagen zu können, ſo muß man doch vor dem Irrthum ſich hüten, als könnte das Einfache einfach geſagt werden, denn, daß es dies nicht kann, liegt in dem Begriff des Daſeins, ſofern er das Werden in ſich aufhebt. Man ſoll z. B. ſagen, was Oxygen ſei, ſo iſt dies unmöglich, ohne wieder andere Qualitäten einzumiſchen. Oxygen iſt alſo ein Gas, das geruch- und geſchmacklos iſt, ein ſpecifiſches Gewicht hat und in welchem andere Körper mit ſtärkerem Glanz und größerer Hitze, als in athmosphäriſcher Luft, verbrennen. Es iſt ſchwerer, als Hydrogen, aber leichter als Waſſer. Wenn man dieſe Beſtimmungen durchgeht, ſo erkennt man leicht, daß man, um, was Oxygen ſei, ſagen zu können, den Begriff vieler andern Qualitäten vorausſetzen müſſe, wie, was Gas, was ſpecifiſche Schwere, was Farbe, Geruch, Verbrennlichkeit ſei. Iſt aber, falls dies geſchieht, was Oxygen ſei, wirklich geſagt? Iſt das einfache chemiſche Radical, das wir mit dieſem Wort benennen, damit in ſeiner Qualität erreicht? Kann man nicht behaupten, daß man, was das Oxygen eigentlich ſei, doch damit noch nicht wiſſe? Dieſer Rückzug auf das Nichtwiſſen iſt ſehr beliebt, um recht gründlich zu erſcheinen und wird bald als Aeußerung tiefſinniger Forſchung, bald als Bekenntniß menſch-

licher Schwäche und frommer Demuth verehrt. Es versteht sich, daß dies in bestimmten Fällen auch wirklich möglich ist; oft aber betrügt man sich damit, indem man, was man eben gesagt hat, vergißt und den Begriff der Sache außerhalb derselben sucht. Man beschreibt z. B. das Oxygen in seinem Verhältniß zu den übrigen chemischen Radicalen, unterscheidet sein Dasein genau von Hydrogen, Azot u. s. f., leugnet aber plötzlich, damit seine Qualität beschrieben zu haben. Wäre dies wahr, so würde man es gar nicht von andern Radicalen unterscheiden können, allein zugleich erhellt, daß es nur in seinem weitern Zusammenhang als ein in sich Einfaches erfaßt werden kann. Was setzt nicht der Begriff des Chemischen, von welchem es nur ein Moment ausmacht, schon Alles voraus! An sich also ist es unmittelbar, was es ist, nicht aber ist seine Unmittelbarkeit ohne Vermittlung. Der mathematische Punct ist für die Linie ein unmittelbares Dasein, aber an sich ist er vermittelt, denn er ist diejenige Bestimmung des Raums, von welcher ursprünglich alle Gestaltung in demselben ausgeht. Er setzt sich also den Begriff des Raums voraus und ist von dieser Seite ein gewordenes Dasein. Wird dies Werden beschrieben, so wird damit die Qualität des Punctes beschrieben. Die Qualität als solche ist immer einfach, aber je höher sie steht, um so mehr Vermittlungen schließt sie in sich und um so schwieriger, allein nicht unmöglich, wird es, sie auszudrücken. Was das Leben, was der Geist, was Gott sei, kann nicht so einfach gesagt werden, als die Ungeduld oberflächlicher Menschen es erwartet. Wenn man zwischen dem Daß und dem Was sein in der Art unterscheidet, daß zwar das erstere, nicht aber das zweite uns bekannt sein soll, so täuscht man sich hierbei, wenigstens in Ansehung des Begriffs der Qualität. Wenn wir sagen, wir wüßten zwar, daß Gott, allein nicht, was er sei, so leuchtet ein, daß wir das Erstere gar nicht sagen könnten, ohne Gott von anderm Dasein zu unterscheiden. Unterscheiden wir ihn aber, so müssen wir auch seine Qualität setzen, z. B. dasjenige Dasein zu sein, welches allein das schlechthin durch sich selbst gewordene und werdende ist. Gott wird, was er ist, durch sich selbst.

## Anderes.

Sein überhaupt unterscheidet sich von sich als Nichtsein; Werden als Entstehen und Vergehen; Dasein als Anderes gegen Anderes. Andersein ist der Unterschied des qualitativen Seins. Farbe ist ein Anderes, als Geruch. Grün ist eine andere Farbe als gelb. Langsam ist eine andere Geschwindigkeit als schnell. Der gute Wille ist ein anderer als der böse. Die republicanische Verfassung ist eine andere, als die monarchische u. s. w. Aber auch in der bloßen Unmittelbarkeit ist ein Dasein ein anderes, als ein anderes. Dieser Apfel ist ein anderer, als jener; dies Sandkorn ein anderes, als jenes u. s. w. Das Verhältniß von Anderem zu Anderm besteht daher darin, daß es an sich *real* und durch seine Realität für Anderes *reell* ist. Real ist das in sich Bestimmte. Was keine Qualität hat, kann nicht real sein. Das Reale liegt in der Unterschiedenheit des Daseins vom Dasein und diese Unterschiedenheit liegt wieder in seiner unmittelbaren Bestimmtheit. Dem Realen steht insofern das *Ideale* gegenüber, als darunter der *Begriff des Realen* verstanden wird. Wäre das Ideale nicht, obwohl in der Form des Begriffs, das Reale, so wäre es nicht ideal. Ein Ideal, *das nicht realisirt werden könnte*, wäre ein schlechtes Ideal, eine Fiction, eine utopische Vorstellung, ein müßiges Postulat. Das wahrhafte Ideal, der Begriff der Qualität, durch welche sich ein Dasein von anderm wirklich unterscheidet, ist nicht blos die unbestimmte Möglichkeit, sondern die Nothwendigkeit der Sache selbst; es hat in sich die Kraft seiner Realisirung. *Reell* aber ist das Reale in seiner bestimmten Beziehung auf anderes Dasein. Das Papiergeld eines Staats ist so lange reell, als seine Baarfonds dasselbe zu realisiren vermögen. Die Qualität des Metallgeldes ist die Realität, auf deren Dasein die Reellität seines Credits für die Emission von Werthpapieren beruhet. Ein Gastwirth kann eine reelle Bedienung versprechen, sofern er alle Realitäten besitzt, die von seinen Gästen vorausgesetzt werden können. In Oestreich liest man an Maueranschlägen und in Zeitungen das Ausgebot von Realitäten d. h. von ländlichen Gutsherrschaften, deren reeller Werth in einer Summe von

Gulden angegeben wird; im Werthe drückt sich das Verhältniß nach Außen hin aus, was in dem Realen, in den Wäldern, Wiesen, Aeckern, Schaafherden u. s. w. enthalten ist. Wir rühmen die reellen Kenntnisse eines Menschen, sofern sie durch ihre Realität eine Bestimmtheit haben, welche sie mit Zuverlässigkeit zu einer sichern Anwendung befähigt. Das Reelle ist folglich das Reale selber, allein in der Beziehung auf anderes Dasein. Dem Reellen steht das Ideelle so gegenüber, wie dem Realen das Ideale. Ideell wird das Reale, sofern es in einem andern Dasein sich reell bewährt, damit aber die Selbstständigkeit seines Unterschiedes von demselben aufhebt und sich in ihm als ein Moment (movimentum) setzt. Das Ideelle ist ein Reales, das sich als reell bethätigt. Allein gerade durch die Realisirung in einem Andern verschwindet sein Unterschied von demselben und wird es seiner Einheit integrirt. Ein Stück Zucker ist ein Reales, das sich von anderm Dasein z. B. Wasser unterscheidet. Wird der Zucker in das Wasser geworfen und darin aufgelöst, so ist er nicht mehr an sich als ein selbstständiges Dasein, wohl aber reeller Weise im Wasser vorhanden. Sein reelles Verhalten zu demselben besteht darin, es süß zu machen. Eben deswegen ist nun der Zucker im Wasser auch ideell gesetzt; er ist zu einem Moment desselben geworden; er ist in die Einheit desselben übergegangen. So ist im Begriff des Werdens das Sein und Nichtsein ideell gesetzt; daß dies ideelle Dasein das reelle in sich schließt, zeigt sich in der Realität des Seins als entstehendem, in der Realität des Nichtseins als vergehendem Werden. Im Lebendigen ist die Materie als ein ideelles Dasein gesetzt. Albumin, Protein, Fibrin, Casein, sind Realitäten, aber das Leben setzt sie in sich zu bloßen Momenten herab. In der Erinnerung ist die Vergangenheit ideell enthalten. Sie ist nicht als selbstständiges Dasein, als unmittelbare Realität darin gegenwärtig, sondern als fortwirkende Vorstellung. Wie reell dies ideelle Dasein sich verhalte, können wir darin erkennen, daß wir durch die Erinnerung des Vergangenen, obwohl es nicht mehr unmittelbar da ist, heiter oder düster, zufrieden oder ärgerlich u. s. f. gestimmt werden können. Der Begriff des Ideellsetzens ist daher ein sehr wichtiger; der Ausdruck: ideeller

Weiſe hingegen, ſoll in der Regel nur bezeichnen, daß wir uns etwas nur ſubjectiv vorſtellen.

Mit den Ausdrücken Idealismus und Realismus wird in unſerm Zeitalter ein großer Unfug getrieben. Weil der Idealismus in einigen Richtungen zum Nihilismus wurde, ſo haben Viele eine Scheu bekommen, ſich zum Idealismus zu bekennen, der, als wahrhafter, den Realismus in ſich ſchließt. Sie beeifern ſich, dem Publicum die Verſicherung zu geben, eine realiſtiſche Philoſophie zu lehren. Realismus! Das iſt das Loſungswort, das ſie bis zum Heiſerwerden ausrufen. Dem materialiſtiſchen Zeitalter, deſſen Denken hauptſächlich nur auf Rechnen ſich beſchränkt, klingt der Name Realismus viel angenehmer, als der des Idealismus, der ihm zumuthet, über die Erſcheinung ſich zu erheben und wohl gar ſo grob iſt, ihm ein ethiſches Ideal vorzuhalten, das von ihm längſt als ein ſehr unreeller Wahn verlacht wird.

## Etwas.

Das Daſein wird zum Etwas, indem es durch ſeine Qualität ſich nicht nur auf ſich, ſondern zugleich auf Anderes bezieht, das es von ſich als ſein Nichtſein durch ſeine Qualität ausſchließt. Das Daſein iſt dies beſtimmte in ſich ſelbſt; eben deswegen iſt es nicht dies andere. Seine Qualität iſt es, die es von anderm Daſein unterſcheidet, aber ſie iſt es auch, durch welche es ſich auf anderes Daſein bezieht. Im Etwas, aliquid, wird das Was, das τὸ τὶ εἶναι, das quid, zur identiſchen Doppelbeziehung auf ſich und Anderes. Wir unterſcheiden daher in der Sprache das Etwas vom unmittelbaren Daſein. Wir hören z. B. von einem Gerücht. Das Daſein des Gerüchtes iſt aber von dem Daſein ſeines Inhalts unterſchieden. Als ein umlaufendes iſt es ſelbſt eine Realität, die ſich aber wieder auf ein anderes Daſein bezieht. Wir fragen daher wohl: ob etwas an dem Gerücht ſei? Wir unterſcheiden in der Sprache auch das Etwas von dem Nichts als dem Nichtſein einer beſtimmten Realität. Wir fragen z. B. ob Jemand noch nichts geworden ſei? Nichts werden heißt hier nicht zu Nichtswerden, ſondern nicht etwas werden. Etwas werden bezeichnet, daß ein

Dasein durch die in ihm entstandene Qualität sich von anderm Dasein unterscheidet; die Qualität gibt ihm die Realität, durch die es als dies bestimmte ein anderes gegen Anderes ist. Jemand ist etwas geworden, bedeutet nicht, daß er überhaupt geworden; sein Dasein vielmehr wird schon vorausgesetzt; es bedeutet, daß sein Dasein in Verhältniß zu anderem sich durch eine besondere Qualität unterschieden hat. Jemand ist Tischler geworden, so ist er nunmehr Etwas, denn Tischler sind nicht alle Menschen, nur einige. Als Tischler, was er für sich ist, bezieht er sich nun gerade auf die Andern. Menschen, die sich nicht durch sich selbst von den übrigen unterscheiden, die sich nicht selbst zu Etwas gemacht haben, wünschen daher sehnlichst einen Titel, um doch „distinguirtere" Personen werden zu können. Einen solchen Titel nennt man auch Charakter. Die Zeitungen melden, daß der Fürst N. N. dem und dem den Charakter eines Hofraths u. dgl. beigelegt habe. Nun ist ein solcher doch auch Etwas geworden. Sehr merkwürdig, aber ganz folgerichtig, ist, daß Etwas auch den Nebensinn der Realität hat, die an das Nichts angrenzt, denn als Etwas ist ein Dasein eben von anderem auf bestimmte Weise unterschieden. Und diese Bestimmtheit liegt in der Qualität, weshalb die Quantität gering sein kann und Etwas für wenig gebraucht wird. Wenn wir fragen, ob Jemand wohl noch etwas Vermögen habe, so ist das Etwas eben noch nicht Nichts. Das Etwas ist gerade noch Dasein genug, es vom Nichts zu unterscheiden. Etwas Vermögen ist immer noch Vermögen. Auch setzen wir zum Etwas die Qualität des Daseins hinzu, denn das Etwas überhaupt ist ein Abstractum. Wir sagen also: etwas Geld nehmen; etwas Kopfschmerz haben; etwas gefährlich sein u. s. w. Setzen wir das Abstractum schlechthin, so ist das Qualitative, was bei ihm supplirt werden muß, schon vorausgesetzt. Wenn ein Bettler den andern fragt, ob er etwas erhalten habe, so weiß dieser schon, um welche Qualität es sich handelt.

## Endlichkeit.

Etwas ist durch seine Qualität ein Anderes gegen ein Anderes. Dies aber ist eben so wohl als ein Anderes an sich

Etwas. Es ist auch qualitativ in sich bestimmt. Das eine Etwas hört auf, wo das andere anfängt; es fängt an, wo das andere aufhört; das andere Etwas verhält sich zu ihm auf gleiche Weise. Etwas ist, dem Etwas gegenüber, endlich. Das Endliche hat daher in seiner Qualität seine *Bestimmung*, sofern es durch sie zu anderm Dasein ein bestimmtes Verhältniß einnimmt. Etwas *qualifizirt sich zu Etwas*, weil sein Dasein ganz unmittelbar dies andere Dasein in sich enthält. So wenig aus dem Nichts Etwas werden kann, so wenig kann Etwas zu Etwas bestimmt werden, was es nicht schon an sich ist. Bestimmung, destinatio, ist daher nur die Beschreibung der Qualität eines Daseins in Bezug auf anderes Dasein und dessen Qualität. Wenn wir von einem Menschen sagen, daß er zu einer Kunst bestimmt sei, so hat er von Natur ganz unmittelbar die Anlage dazu. Es ist seine Qualität, Maler oder Musiker zu sein; daher kann er Maler oder Musiker werden; wäre er es nicht schon an sich, so könnte er es nicht werden. Ihn zum Künstler zu bestimmen, ohne daß er ursprünglich die Anlage dazu hätte, wäre vergeblich. Das Auge hat die Bestimmung, zu sehen, weil es im Licht seine Qualität hat; es ist lichtgierig. Wir *geben* einem Dasein wohl von Außen her eine Bestimmung, die somit als zufällig erscheint; das Dasein *empfängt* sie in sich und dasselbe Etwas kann verschiedene Bestimmungen erhalten. Allein es wird die Qualität der Bestimmung doch immer durch die Qualität des Daseins bedingt bleiben. Einem Diamanten kann man die Bestimmung geben, als Schmuck eines schönen Halses zu prangen, denn er hat die Qualität, im Licht als der glänzendste Stein zu funkeln; man kann ihm auch die Bestimmung geben, Glas zu schneiden, denn er hat die Qualität, der härteste Stein zu sein, der, indessen er jeden Stein ritzt, von keinem andern geritzt wird. Ohne seinen Glanz würde er nicht jene, ohne seine Härte nicht diese Bestimmung empfangen können.

Wenn sich Etwas *verändert*, so geht es in sich dazu über, seine Qualität in einer bestimmten Beziehung zu setzen. *Etwas wird zu etwas Anderem*, weil es an sich schon dies Andere ist. Es verändert sich *in sich*, weil es durch seine Qualität zu

einem solchen Andersſein bestimmt ist. Kleines wird groß z. B. durch Wachsthum; Eisen wird magnetisch z. B. durch den galvanischen Strom u. s. w. Das Verhältniß der Qualität zur Bestimmung nennen wir Beschaffenheit, aptitudo, indoles sive natura. Die Beschaffenheit von Etwas kann nur durch anderes Dasein zur Erscheinung kommen. Weil etwas diese Qualität hat, zeigt es in bestimmter Beziehung diese Beschaffenheit. Wie Etwas beschaffen sei, kann daher nur durch sein Verhältniß zur Qualität von anderm Dasein erhellen. Im Verhältniß zum Licht ist das Auge eben so beschaffen, dasselbe als das ihm homogene Element aufzunehmen. Im Verhältniß zum Licht ist der Diamant so beschaffen, zu funkeln; im Licht erst wird er glänzend, wie das Auge sehend. Wir lieben deswegen, die Qualitat von Etwas durch die verschiedene Beschaffenheit zu beschreiben, die es nach verschiedenen Seiten hin zeigt, während es doch an sich immer dasselbe ist. Wir sollen z. B. sagen, was Gold sei, so werden wir sagen, es sei ein Metall, das in Verhältniß zur Schwere eine große specifische Schwere, in Verhältniß zum Licht eine warmgelbe Farbe, in Verhältniß zur Cohäsion außerordentliche Dehnbarkeit, in Verhältniß zum Feuer Beständigkeit, in Verhältniß zum Sauerstoff Unangreifbarkeit zeige. Diese verschiedenen Beschaffenheiten drücken nur die Eine Qualität Gold aus. Weil das Gold so außerordentlich dehnbar, weil es unoxydirbar ist, können andere Metalle mit ihm überzogen werden und kann man es z. B. bestimmen, die Spitzen von Blitzableitern zu schützen. Wir geben ihm diese Bestimmung, weil seine Beschaffenheit sie möglich macht. Wenn ein Stück Gold zur dünnen Fläche geschlagen ist, so hat es sich in seiner Gestalt verändert. Erst war es ein Stück, nun ist es unter dem Hammer des Goldschlägers ein breites Blatt geworden. Hat es sich aber an sich verändert? Ist es als Blatt weniger Gold als zuvor? Keineswegs, sondern, weil es so außerordentlich dehnbar, hat es nur die Beschaffenheit seiner äußeren Gestalt verändert.

Bestimmung und Beschaffenheit von Etwas fallen daher in seiner Bestimmtheit, determinatio, zusammen. Bestimmtheit ist die Qualität von Etwas, kraft welcher es sein Dasein im Kreise seiner Bestimmung nur durch seine Beschaffenheit zu behaupten

vermag. Wozu es bestimmt ist, liegt in seiner Qualität. Wie es beschaffen ist, liegt auch in seiner Qualität. Eben darum unterscheidet es sich von anderm Dasein durch seine Bestimmtheit, die es auf diese Bestimmung einschränkt und die es, in Verhältniß zu anderm Dasein, gerade so beschaffen zeigt. Die Bestimmtheit des Diamanten erlaubt nicht, ihm eine andere Bestimmung zu geben und seine Beschaffenheit zu ändern. Bestimmung und Beschaffenheit, in denen sich die Bestimmtheit von Etwas ausdrückt, müssen einander entsprechen. Eine für Etwas unpassende Bestimmung kann es nicht erfüllen. Der Esel kann nicht Lauten schlagen. Wenn Etwas nicht mehr so beschaffen ist, seine Bestimmung erfüllen zu können, so hört auch seine Bestimmtheit, wodurch es von anderm Dasein sich unterscheidet, auf. Es kommt dabei auf die ursprüngliche Qualität von Etwas an, welche Beschaffenheit ihm nach dem Verluste einiger noch bleiben und wozu es in Folge derselben noch bestimmt werden kann. Wenn ein hölzerner Stuhl zusammenbricht, so kann er nicht mehr die Bestimmung erfüllen, uns zum Sitzen zu dienen; da er aber ursprünglich Holz ist, so können wir ihn noch verbrennen. Allein damit ist nun auch dies Etwas in dieser Bestimmtheit verschwunden. Eine Landstraße, die voller Löcher ist, kann durch eine solche Beschaffenheit ihre Bestimmung, den Verkehr zu erleichtern, nicht mehr erfüllen; im Gegentheil, sie erschwert ihn; Menschen, Pferde, Wagen, bleiben in ihr stecken. Sie hat damit ihre eigene Bestimmtheit verloren, sie ist keine Straße mehr und man sieht, wie der Transport neben ihr sich einen andern Weg sucht. Aber die Bestimmtheit, weil sie die Schiedlichkeit von Dasein und Dasein, ist allerdings auch eine Beschränkung des Etwas. Dieser höchst einfache Begriff ist es, den auch Spinoza mit den Worten: omnis determinatio est negatio, hat bezeichnen wollen. Kaum ist es verständlich, daß man die erste Hälfte unseres Jahrhunderts hindurch diese simple Wahrheit so oft als eine der tiefsinnigsten Stützen der Speculationen, als eine Ueberschwänglichkeit philosophischer Forschung, bis zum Ekel wiederholt hat. Die Determination ist eine Negation, sofern Etwas Anderes von sich ausschließt und selbst von diesem Andern, weil es selber auch ein Etwas, ebenfalls ausgeschlossen wird. Ist denn aber die De-

termination nicht auch Position? Omnis determinatio est positio ist gerade ebenso richtig. Omnis negatio est determinatio läßt sich dagegen nicht sagen, weil die bloße Verneinung noch keine positive Bestimmtheit setzt. Sie setzt nur die Unbestimmtheit, außer da, wo die Negation eine conträre ist. Wenn ich sage: N. N. ist nicht krank, so liegt darin freilich, daß er gesund ist; oder wenn ich sage: N. N. ist nicht hier, so ist er freilich anderwärts, ohne daß in dem nicht Hier das bestimmte andere Wo angegeben wäre. Bestimmtheit ist höher, als Unbestimmtheit, wie Platon schon in Philebos den Vorzug des πέρας vor dem ἄπειρον ἀπέραινον auseinandergesetzt hat. Die Beschränkung, die in der Bestimmtheit liegt, ist es, durch welche Endlichkeit (finitas) möglich wird. Weil Etwas diese Qualitäten hat, ist es ein Anderes, als ein Anderes, ein aliud aliud, ein ἄλλο als ein ἕτερον. Es endet, wie oben schon gesagt wurde, wo ein anderes anfängt. So weit ist der Begriff des Endlichen richtig, allein er wird sofort falsch, sobald man das Negative der Beschränkung als ein nicht sein sollendes Dasein nimmt. Wenn die Bestimmtheit, weil sie eine Negation, das Schicksal nur des Nichtseins verdiente, so wäre ihr Dasein selbst ein Ueberfluß und man müßte mit Mephistopheles urtheilen, daß Alles, was entsteht, werth sei, zu Grunde zu gehen und daß es demnach besser wäre, wenn überhaupt nichts entstände. Was ist denn die Substanz Spinoza's, wenn alle Bestimmtheit, weil sie ein Negatives, aufgehoben wird, anders, als das unterschiedlose, unbestimmte Sein und Denken? Man hat in den Streitigkeiten über den Begriff der Persönlichkeit Gottes die Folgen dieser einseitigen Auffassung gesehen. Gott sollte nicht als Person gedacht werden können, weil er damit, uns und der Natur gegenüber, als ein unterschiedenes Dasein existiren müßte. Mit solcher Bestimmtheit sei aber die Negation und die Endlichkeit in ihm gesetzt, die seinem Begriff, in sich unendlich zu sein, widersprächen. Welch' ein seichtes Raisonnement! Wenn allerdings die Bestimmtheit des göttlichen Daseins eine nur sinnliche wäre, so würde die Natur, so würden wir selbst Gott beschränken, so würde seine Persönlichkeit nicht das Dasein der Natur wie unser eigenes durchdringen können. Als Geist aber ist Gott frei von der Beschränkung durch

die Natur und durch die Geſchichte. Als Geiſt muß er jedoch, um Gott ſein zu können, ein beſtimmter ſein, wie z. B. unerſchaffen, allwiſſend, allgegenwärtig u. ſ. w. Dieſe Prädicate gehören ſeiner Qualität an. In ihnen beſteht die Eigenthümlichkeit ſeiner Perſönlichkeit und in ſofern ſind ſie, durch welche er der Abſolute iſt, auch für ihn eine Beſchränkung ſeines Daſeins. Er kann nicht nicht allgegenwärtig ſein, wohingegen wir z. B. obwohl wir auch Geiſt ſind, doch nicht allgegenwärtig, allwiſſend u. ſ. w. ſind. Die Einzigkeit Gottes, die ihn in jenen Prädicaten von uns abſchränkt, ſind nicht ein Mangel, ſondern eine Vollkommenheit ſeines Weſens, die es ihm möglich macht, weder an der Natur noch an uns eine Schranke zu haben. Für ihn aber conſtituiren ſie ſeine Individualität.

## Grenze und Schranke.

Endlich iſt alſo, was entſteht und vergeht. Es entſteht aber nur, was ein beſtimmtes Daſein iſt. Weil es beſtimmt iſt, kann es ſich verändern. Die Art und Weiſe ſeiner Veränderlichkeit hängt von ſeiner Qualität ab. Durch ſie hat es die Beſtimmung, als Etwas zu etwas Anderem zu werden, aber das Andersſein, zu welchem es wird, liegt ſchon in der Unmittelbarkeit ſeines Seins, ſo daß es nach Außen hin, in Verhältniß zu anderm Daſein, in ſeiner verſchiedenen Beſchaffenheit doch die nämliche Qualität zeigt. Der Begriff der Beſtimmtheit iſt daher zwar in dem Begriff der Endlichkeit enthalten. Das Endliche iſt immer auch ein Beſtimmtes. Allein es iſt ein Irrthum, das Beſtimmte zugleich immer auch für ein Endliches zu nehmen, denn es kommt auf die Natur des Beſtimmten an, ob es, als ein ſolches, auch ein Endliches ſei. Das Beſtimmte kann auch, wie wir ſehen werden, in ſich unendlich ſein. Es entſtehen die gefährlichſten Mißverſtändniſſe, alle Determination nur als Negation zu ſetzen und dem Begriff des Endlichen den Makel aufzudrücken, als ob es, weil es ein beſtimmtes, ein nicht ſein ſollendes Daſein wäre. Man hat ſich angewöhnt, das Endliche mit einer gewiſſen Verachtung zu mißhandeln, während man doch nur die falſche Entgegenſetzung des Endlichen gegen das wahrhaft Unendliche bekämpfen ſollte. Wir ſagen: endliche Intereſſen. Gewiß gibt es deren und zwar

ganz berechtigte, die an sich gar keinen Tadel verdienen. Erst dann fordern sie denselben heraus, wenn sie sich einem höhern, in sich unendlichem Interesse hemmend entgegensetzen. Erwerb von Eigenthum z. B. ist nicht nur erlaubt, sondern nothwendig, weil es ein Mittel zur Befreiung unserer Persönlichkeit wird. Eigenthum ist als ein bestimmtes Dasein in Acker, Thieren, Häusern, Geld u. s. w. etwas Endliches. Allein erst, wenn diese Endlichkeit ein Hinderniß für die Verwirklichung höherer Pflichten würde, dürfte man sie als eine bloße Endlichkeit zurückweisen. So sagen wir: endlicher Verstand, allein der Verstand ist eine nothwendige Function. Er ist die Kraft der einfachen Bestimmtheit in unsern Begriffen. Er ist, als der Horos des Denkens, vollkommen berechtigt. Verdient er also an sich, geschmäht zu werden? Gewiß nicht. Nur dann erst kann ihm der Vorwurf der Endlichkeit nicht erspart werden, wenn bei seinen Bestimmungen stehengeblieben und ihretwegen die Vernunft verleugnet werden soll.

In der Bestimmtheit von Etwas liegt seine Grenze, denn sie ist es, die es affirmativ von Allem, was es nicht ist, unterscheidet. Grenze, finis, ist auch Ende von Etwas, denn wo seine Bestimmtheit nicht mehr ist, hört es selber auf und fängt etwas Anderes an. Ob wir sagen, daß Etwas sein Ende oder daß es seine Grenze erreicht habe, ist dasselbe. Die Grenze aber ist nicht blos Ende überhaupt, sondern Ende als Verhältniß des Etwas durch seine Bestimmtheit zu seinem Nichtsein. Wo ein Land seine Grenze hat, da hört es auf, eben deshalb aber grenzt es hier an etwas an, worin es nicht mehr ist und was seinerseits eben sowohl seine Grenze ausmacht. Die Pyrenäen sind ebensowohl Spaniens Grenze gegen Frankreich, als Frankreichs gegen Spanien; der Manchecanal grenzt Frankreich ebensowohl von England als England von Frankreich ab; der Rhein, welcher den Elsaß von Baden scheidet, scheidet Baden eben so sehr vom Elsaß u. s. w. Grenze als negative Bestimmung von Etwas ist daher selbst die positive Mitte, worin sich das unterschiedene Dasein gegenseitig berührt, denn das Aufhören des einen schlägt in das Anfangen des andern um, welches Anfangen zugleich das Aufhören desselben und Anfangen des andern ist. Wenn man von Französi-

schem Boden auf Spanischen tritt, so sagt man, daß Frankreich dort aufhöre, Spanien hier anfange, tritt man umgekehrt von Spanischem Boden auf Französischen, so sagt man von derselben Erdscholle, die dort als Anfang Spaniens bezeichnet wurde, daß sie das Ende Spaniens sei und, was zuvor als Ende Frankreichs galt, verkehrt sich zu seinem Anfange. In Bezug auf das Etwas selbst ist aber die Hauptsache, daß es mit seiner Bestimmtheit auch den Anfang seines Nichtseins setzt. Worin dies Nichtsein für sich wieder besteht, ist eine weitere Frage. Ueber seine Grenze kann daher Etwas nicht hinaus, denn sein Dasein fällt durch seine Bestimmtheit mit ihr zusammen. Die Grenze ist in der Veränderung der entscheidende Punct, der entscheidende Moment. Etwas kann zu Etwas Anderm nur innerhalb seiner Grenze werden, sofern dies Andersein nur eine Veränderung derselben Qualität ist. Ein lebendiges Individuum z. B. kann krank werden; ebendeshalb kann es aber auch wieder gesund werden. Krankheit ist selbst noch Leben. Wenn das Individuum aber stirbt, so erreicht es seine Grenze. Tod nennen wir das Nichtsein des Lebens; der Augenblick des Sterbens ist deshalb der entscheidende, in welchem nämlich der Tod als die Grenze des Lebens eintritt, le moment suprême. Der Tod selber ist aber gar nichts Anderes, als das Aufhören des Lebens, weshalb die Epikuräer bekanntlich lehrten, daß wir den Tod nicht zu fürchten hätten, denn wo er sei, seien wir nicht und wo wir seien, sei er nicht.

Die ganze Wissenschaft breitet vor uns das Bild der Grenzen aus, welche ein Dasein durch seine Bestimmtheit an einem andern Dasein hat. In der Natur entsteht die Grenze mit dem Dasein selber, im Geist wird sie von ihm als seine Geschichte hervorgebracht. Die Völker trachten darnach, dem Eigenthum, dem Recht und der Sitte durch Achtung vor ihnen als heiligen Grenzen das Dasein zu erhalten. Der Deus Terminus spielt nicht blos in der Römischen Geschichte eine so wichtige Rolle und die gewaltigen Götter des Griechischen Olymps müssen den Schluß des Schicksals als eine Grenze anerkennen, welche sie nicht zu verändern vermögen. Die Grenze ist als solche unabänderlich, wenn auch der Punct oder Moment ihres Erscheinens sich ver-

ändern kann. Die Schneegrenze z. B. iſt an einen beſtimmten Grad der Temperatur gebunden, ſie erſcheint aber eben deswegen in ihrer verticalen, wie in ihrer horizontalen Ausdehnung als eine ſehr mannigfaltige Curve. Die Verbreitungsbezirke gewiſſer Pflanzen ſind ebenfalls an einen beſtimmten Temperaturgrad gebunden. Aendert ſich aber ein Klima, ſo ändert ſich auch ſeine Vegetationsgrenze. Weil alſo im Begriff der Grenze das Nichtſein an ſich mitgeſetzt iſt, ſo kann ſie auch aufgehoben werden. Wir nennen ſie in dieſem Fall Schranke, impedimentum, limen. Schranke iſt auch Grenze, allein eine aufhebliche, ſofern nämlich das Daſein ſich über die Aufhebung der Grenze hinaus dennoch als ein identiſches zu erhalten vermag. Ohne in der Veränderung ſich zu continuiren, würde es nicht eine bloße Schranke aufgehoben haben. Ob etwas an einer Beſtimmtheit nur eine Schranke oder eine Grenze beſitzt, kommt ſomit auf die urſprüngliche Qualität des Daſeins an, weil durch ſie ſein Verhältniß zu anderm Daſein beſtimmt wird. Im Begriff der Schranke liegt die Relativität und es iſt daher möglich, daß, was zunächſt als Grenze eines Daſeins erſcheint, ſelbſt das Mittel gewährt, ſie zur Schranke herabzuſetzen. Das Meer z. B. trennt Länder von einander; es iſt zunächſt eine Grenze des Völkerverkehrs; allein die Schifffahrt verwandelt dieſelbe in eine bloße Schranke und gerade der uferloſe Ocean wird es, der endlich alle Völker mit einander verbindet. Es iſt auch möglich, daß ein der Qualität nach höheres Daſein an einem andern ſeine Grenze erreicht, das ſcheinbar viel niedriger ſteht, allein eine genauere Unterſuchung wird uns in ſolchem Fall zeigen, daß das vergleichweiſe höhere Daſein unter ſeine Beſchaffenheiten doch diejenige niedere zählt, durch welche es zu Grunde geht. Eine Marmorſtatue kann als Kunſtwerk unendlich hoch ſtehen. Weil Marmor aber ſo beſchaffen iſt, daß er zerbrechen kann, ſo kann ſie zertrümmert werden; gerade ihre Qualität, aus Marmor zu ſein, macht eine ſolche Vernichtung möglich. In der Phänomenologie des Geiſtes hat Hegel geſagt, ſeine Grenze wiſſen heiße, ſich zu opfern wiſſen. Ich opfere Etwas, ſofern ich es für mich nach ſeinem Nichtſein, eben damit für ein Anderes als Daſein ſetze. Ich verbrenne auf dem Altar die fetten Schenkel eines Stieres, der mein Eigenthum war.

Ich genieße ſie nicht ſelbſt. Ich hebe aber ſelbſt ihr Daſein zu einem Daſein für die Götter auf, indem ich ſie in das Feuer werfe, obwohl ich weiß, daß daſſelbe ſie verzehrt. Im emporwallenden Rauch und Duft gebe ich mein Eigenthum den Göttern zum Genuß. Ich opfere mein Leben, wenn ich es mit Bewußtſein der Gefahr des Todes ausſetze, um dadurch eine andere, höhere Qualität meines Daſeins zu erhalten. Der Tod iſt die Grenze meines Lebens, allein ich zögere nicht, in das Nichtſein meines Daſeins überzugehen, wenn die Freiheit meines Volkes oder ein anderer Zweck, der mir mehr gilt als mein Leben und ohne deſſen Realität mein Leben keinen Werth für mich hat, eine ſolche Darangabe deſſelben fordert. Hegel hat in der Logik den Begriff des Sollens mit dem der Schranke zuſammengefaßt. Im Begriff des Sollens macht nun der der Schranke allerdings ein Moment aus, wenn man das Verhältniß des Begriff's zu ſeiner Realiſirung betrachtet. Schranken ſind inſofern da, damit ſie aufgehoben werden ſollen. Als eine aufhebliche Grenze lockt jede Schranke, ſie zu überſchreiten. Allein der beſtimmtere Begriff des Sollens fällt noch nicht in die Kategorie des Seins, ſondern erſt in die Kategorie des Weſens und noch mehr in die des Zweckes, denn ob Etwas auch ſchon den Trieb habe, ſeine Grenzen zu Schranken herabzuſetzen, hängt nicht nur von ſeiner Qualität, ſondern auch von dem Verhältniß ihres Daſeins zu anderm Daſein ab. Unwiſſenheit z. B. iſt eine bloße Schranke des Wiſſens, welche durch Belehrung aufgehoben werden kann. Wenn der Menſch aber nicht zur Erkenntniß ſeiner Unwiſſenheit gelangt, ſo regt ſich in ihm auch nicht der Trieb, ſie durch Belehrung zu tilgen.

Der Begriff der Grenze geht alſo in den der Schranke über, ſobald ein Daſein kraft ſeiner Beſtimmtheit die Möglichkeit beſitzt, ſie für ſich als ein Nichtſein zu ſetzen. Und dies iſt nur möglich, ſofern ein ſolches Daſein das, was die Beſtimmtheit der Grenze ausmacht, in ſeine Qualität ſchon einſchließt. Für das praktiſche Leben wird es daher von äußerſter Wichtigkeit, Grenze und Schranke nicht mit einander zu verwechſeln. Die eine Täuſchung kann ſo wichtig werden als die andere und die eine wie die andere kann eben ſo tragiſche als komiſche Conſequen-

zen haben. Wird die absolute Grenze nur für eine Schranke genommen, so entsteht ein vergebliches Bemühen, sie aufzuheben. Sie spottet aller Arbeit. Ein Mensch hat z. B. an einem Talent eine Grenze seines productiven Vermögens; will er aber mehr, als sein Talent ihm möglich macht, so überbietet er sich; er verkennt die ihm nothwendige Grenze, innerhalb deren er Löbliches hervorbringen könnte. Er forçirt sich zu falschen Ueberschwänglichkeiten und richtet mit ihnen sein wirkliches Talent zu Grunde. Wird umgekehrt die relative Grenze für die absolute genommen, so entsteht eine nicht nothwendige Beschränktheit. Aller falsche Conservativismus in Wissenschaft und Kunst, in Politik und Religion verfällt diesem Irrthum. Ein sehr großer Theil unserer theoretischen und praktischen Bildung besteht darin, daß wir das, was uns als Grenze erschien, als eine bloße Schranke erkennen und demgemäß auch behandeln lernen. Wir sagen vom Kinde, daß sein Horizont sich täglich erweitere d. h. daß es täglich in der Enttäuschung begriffen ist, ein Dasein für eine Grenze gehalten zu haben, die eine bloße Schranke ist. Wir müssen beurtheilen lernen, was für uns und für Andere Grenze oder Schranke ist. Haben wir erst die Entdeckung gemacht, daß, was lange Zeit als unübersteigliche Grenze galt, nur eine Schranke sei, so scheint es uns oft kaum glaublich, daß die Täuschung über diesen Unterschied so lange möglich gewesen, wie z. B. unsere letzte Periode der Aufklärung sich immerfort über die Beschränktheit des Mittelalters verwunderte, so viele Jahrhunderte so groben Vorurtheilen preisgegeben zu sein. Aber die Menschen des Mittelalters waren gerade so gescheut, als die Menschen der Periode der sogenannten Aufklärung, weshalb man sich, als ein genaueres und tiefer dringendes Studium die Unwissenheit der Aufklärung über die sogenannten finstern Zeiten des barbarischen Mittelalters aufklärte, wieder nicht genug verwundern konnte, wie hoch eigentlich die Cultur in demselben schon gestanden habe. Unsere Zeit ist vornämlich darauf bedacht, die Schranken von Raum und Zeit aufzuheben. Hierin ist sie groß. Mit welchen Mühsalen überschritt ein Hannibal die Alpen und mit welcher Geschwindigkeit rollt jetzt der mit allem Comfort ausgestattete Schnellpostwagen die schönen breiten Alpen-

ſtraßen dahin! Wenn wir im Gedränge des Lebens zuweilen in verzweifelte Situationen gerathen, ſo beſteht nach der erſten Beſtürzung unſere Ermuthigung zunächſt darin, zu unterſuchen, ob wir einer wirklichen Grenze als einem Letzten oder ob wir einer bloßen Schranke gegenüberſtehen, die wir überwinden können. Wir rufen uns und Andern zu, uns über Vorurtheile, Aberglauben, Angewöhnungen, Irrthümer, Ungunſt der Umſtände zu erheben. Der große Menſch iſt es vorzüglich dadurch, daß er uns von einer Menge von Schranken befreiet, über die wir in unſerer Befangenheit als über vermeintliche Grenzen hinauszugehen nicht gewagt hatten. Jede Grenze, die man *macht*, iſt nur eine Schranke, wie wir uns auch ganz richtig ausdrücken. Wir ſetzen z. B. dem Vordringen einer Peſt durch einen Grenzcordon eine Schranke, denn wir wiſſen ſehr wohl, daß wir eine abſolute Grenze nicht ziehen können. Die Chineſen haben ſchon vor Jahrhunderten ihre Nordweſtgrenze mit einer Mauer befeſtigt, die natürlich nur eine Schranke für die nomadiſchen Reitervölker war und daher oft überſchritten worden iſt. Eine Grenzſperre für den Handel iſt nur eine gemachte Grenze, welche der Schmuggel in den vielfachſten Wendungen mit Liſt und Gewalt täglich zur bloßen Schranke herabſetzt.

Weitere Beſtimmungen beider Begriffe ergeben ſich durch alle folgenden Kategorien. Wir erwähnen nur Eins noch. Der mathematiſche Begriff der ſogenannten *unerreichbar beſtimmten* Grenze iſt eigentlich identiſch mit dem der Theilung in's Unendliche. Wenn ich z. B. von einem beſtimmten Ganzen ein Viertel halbire, dieſe Hälfte wieder halbire, dieſe abermals u. ſ. w., ſo kann ich natürlich nie zu Ende kommen; die an ſich beſtimmte Grenze weicht immer um eine neue Hälfte der Hälfte zurück.

## Unendlichkeit.

Schon zu wiederholten Malen mußten wir die Warnung einflechten, bei den ontologiſchen Begriffen nicht ſogleich an theologiſche zu denken, denn obwohl die theologiſchen nicht ohne die ontologiſchen gedacht werden können, ſo iſt es doch erforderlich, dieſe für ſich in ihrer einfachen Selbſtſtändigkeit zu faſſen, wenn man ſie richtig denken und ihnen nicht eine Neuplatoniſche Phy-

physiognomie geben will, durch welche sie in eine viel höhere Sphäre gerückt werden, als ihnen unmittelbar zukommt. Die Hegelsche Philosophie und namentlich die Hegelsche Logik hat genug unter der Mißauffassung zu leiden gehabt, ihren Anfang, den Begriff des prädicatlosen Seins, mit dem Einen zu identificiren, welches die Neuplatoniker als das höchste, über alle Gegensätze hinausliegende Sein zum Anfang ihrer Systeme machten. Der Begriff des Unendlichen enthält eine vorzügliche Verlockung zu solchen Ueberbietungen, sobald man vergißt, daß man es in der logischen Wissenschaft erst mit dem Begriff des Unendlichen, nicht mit einem specifischen Unendlichen zu thun hat, und Aufschlüsse sucht, welche die Logik gar nicht geben kann. Für uns ist es der Begriff der Schranke, der den Uebergang zum Begriff des Unendlichen macht. Der erste Begriff, von dem wir ausgingen, war der des bestimmungslosen Seins. Dies ist an sich zwar unendlich, aber erst als Werden geht es actu in die Unendlichkeit über. Was man im reinen Sein Unendlichkeit nennt, ist nur seine Unbestimmtheit, mit den Gnostikern zu reden, der Abgrund des Leeren, das Schweigen. Das Werden ist auch Sein, aber auch Nichtsein; es ist die Unendlichkeit des lebendigen Widerspruchs. Es ist, gnostisch zu reden, der Hunger nach Wesen. Im Werden setzt sich das Sein schon als Proceß, der im Dasein des Gewordenen den Unterschied des Seins vom Sein erzeugt. Das Dasein als das in sich bestimmte steht als ein Etwas dem Etwas als Anderes gegenüber. Etwas und Anderes begrenzen sich durch einander. Etwas kann aber in sich zu etwas Anderm werden; es kann sich kraft seiner Bestimmtheit verändern und es kann auch ein anderes Dasein, das zu ihm in Verhältniß steht, in sich aufheben; es kann die Grenze in eine Schranke verwandeln.

Dies ist schon der Begriff der Unendlichkeit. Endlichkeit erzeugt sich durch die Unterscheidung des Daseins vom Dasein; Unendlichkeit zunächst durch Aufheben der hierin liegenden Begrenzung. Sie ist also 1) Unbeschränktheit; 2) Wechselbestimmung zwischen dem Endlichen und Endlichen, die, als das negativ Unendliche, den Fortgang in's Endlose möglich macht; 3) Rückkehr aus der Aufhebung der Grenze in sich selbst,

ſo daß das Daſein in ſeiner Beſtimmtheit ſich affirmativ auf ſich bezieht. Dieſe wahrhafte Unendlichkeit bringt das Endliche als ein Moment ihres Daſeins hervor, aber nur als ein werdendes, alſo im Entſtehen vergehendes, das in ihrer Einheit als ein lebendiger Unterſchied derſelben exiſtirt.

Unbeſchränktheit iſt die abſtracte Geſtalt des Unendlichen. Sie iſt nicht identiſch mit der Prädicatloſigkeit des anfänglichen Seins, denn ſie exiſtirt an dem ſchon beſtimmten Daſein, aber als die relative Freiheit deſſelben von einer durch ſeine Qualität möglichen Beſtimmtheit. Das Daſein kann ſich in beſtimmter Beziehung beſtimmen; wenn es ſich aber noch nicht beſtimmt hat, ſo iſt es nach dieſer Seite noch ohne Schranke; es iſt unbeſchränkt. Dieſe Abweſenheit der beſtimmten Unterſcheidung, dieſe Schrankenloſigkeit, nämlich für eine mögliche Beſtimmung, iſt alſo nicht das Nichtſein aller Beſtimmung überhaupt, ſondern das Nichtdaſein einer Beſtimmung, durch welche ein Daſein ſich eine Schranke ſetzt, wie ſie aus ſeiner Eigenthümlichkeit möglich wird. Der Flug eines Vogels iſt in ſeinen Richtungen unbeſchränkt, nämlich ſo lange er noch nicht fliegt. Fliegen iſt die Qualität des Vogels, alſo nichts Unbeſtimmtes. Die Richtung des Flugs überhaupt iſt an ſich eine unbeſtimmte. Der Vogel kann nach rechts oder links, nach oben oder unten u. ſ. w. fliegen. Sobald er aber fliegt, hebt ſich dieſe ſchrankenloſe Möglichkeit auf, denn alsdann kann er nur entweder rechts oder links oder nach Oben oder Unten u. ſ. w. fliegen. Das Bewußtſein iſt unbeſchränkt für die Aufnahme neuer Gegenſtände; es liegt in ſeinem Begriff keine Grenze, ſondern es kann in's Unendliche hin ſich Anderes zum Gegenſtande machen. Es iſt an ſich frei von jeder Schranke. Sobald es aber irgend etwas ſich als Object ſetzt, beſchränkt es ſich damit, denn es ſetzt ſich als beſtimmten Unterſchied von ſich, indem es aus ſeiner ſchrankenloſen Möglichkeit ſich auf einen beſtimmten Gegenſtand bezieht. Gerade ſo iſt es mit dem Willen. Gerade ſo iſt es aber auch mit dem Mechaniſchen und Chemiſchen und mit den gewöhnlichſten Lebensverhältniſſen. Der Mangel einer Beſtimmtheit iſt die Möglichkeit, nach dieſer oder jener Seite hin beſtimmt zu werden; eine Unendlichkeit iſt offen, deren

Grenze jedoch sich in die Eigenthümlichkeit eines Daseins einschließt; nur innerhalb derselben existirt die Unbeschränktheit. Sie ist also nur relativ. Durch einen Punct können unendlich viele Linien gelegt werden, nämlich nach den verschiedensten Richtungen; er ist unbeschränkt nur für diese Möglichkeit; in derselben dagegen Richtung kann ihn nur Eine und dieselbe Linie schneiden. Im Praktischen liebt der Egoismus den Menschen, möglichst viel Rechte unbeschränkt durch Pflichten zu haben. Der Trägheit wird es unendlich wohl, wenn sie durch keine Anforderung an eine bestimmte Thätigkeit unbeschränkt bleibt. In einer Französischen Posse, la manie des places, eröffnet sich eine leidenschaftliche Concurrenz um vacante Aemter. Es meldet sich auch Jemand, welcher die Versicherung gibt, Nichts zu verstehen, absolument rien. Eben deshalb könnte er Alles werden. Der Minister — ein Verrückter, wie sich hinterher ergibt — macht ihn daher zum intendant des travaux. Ein Amt, bei welchem man Nichts zu thun hat, ohne Beschränkung seinem Belieben leben kann, aber doch, wie sich versteht, ein großes Einkommen dafür zieht, gilt dem süßen Pöbel für ein unendliches Glück.

In dem Begriff der Unbeschränktheit liegt aber schon der Gegensatz der Schranke. Die Schranke ist die positive Negation der Unbestimmtheit, indefinitas. Sie ist die Verendlichung, gegen welche jedoch das Dasein die Möglichkeit bleibt, von ihr wieder zu abstrahiren und zu einer andern Bestimmung als einer neuen Schranke überzugehen. Die Schrankenlosigkeit hat also die Schranke an sich, aber auch die Schranke die Schrankenlosigkeit. Endlichkeit und Unendlichkeit bestimmen sich durcheinander. Das Endliche entsteht und vergeht. Als Dasein ist es geworden und als geworden hört es nicht auf, zu werden. Es verändert sich. Veränderung ist das Aufheben einer Grenze. Wenn aber diese Grenze aufgehoben wird, so hört damit nicht die Veränderung überhaupt auf. Es entsteht eine andere Grenze. Sie wird abermals aufgehoben. Allein das Werden dauert fort. Die Endlichkeit erneuert sich in's Endlose. Diese Endlosigkeit ist auch Unendlichkeit als Fortgang in's Unendliche, als progressus in infinitum. Die Unbeschränktheit als solche ist

hier schon gefallen, denn es wird eine Schranke gesetzt; indem sie aber sich aufhebt, erscheint die Unbeschränktheit wieder einen Augenblick, jedoch nur, um durch eine neue Beschränkung zu verschwinden, die im nächsten Moment dasselbe Schicksal erfährt. Und so geht es fort. Dies Unendliche hat man die schlechte Unendlichkeit, auch das infinitum imaginationis genannt. Jener Ausdruck, der von Hegel herstammt, muß nur nicht so genommen werden, als sollte damit etwas Verächtliches gesagt sein. Der perennirende Uebergang von Dasein zu Dasein im Werden der Veränderung ist ein nothwendiger. Wenn das Bewußtsein von Gegenstand zu Gegenstand übergeht, so ist für dies Uebergehen keine Grenze; so gut als das Bewußtsein in der Richtung unbeschränkt ist, von einem Gegenstand zu einem andern überzugehen, eben so wohl ist es im Uebergehen von Object zu Object in's Unendliche hin unbeschränkt. Ohne jene Freiheit der Richtung würde es so wenig Bewußtsein zu sein vermögen, als ohne diese Unendlichkeit. Die Zahlenreihe ist nothwendig in's Endlose hin unendlich; über jede Grenze, welche sie erreicht, muß sie hinausgehen; keine Zahl erschöpft sie; jede als ein Ende hebt sich auf und läßt schon wieder die nächstfolgende Zahl hervortreten. Weil dies nothwendig ist, ist es nichts Schlechtes. Nur wenn es mit dem wahrhaft Unendlichen verwechselt oder gar ihm übergeordnet wird, verdient es diesen Nebensinn. Es ist daher von Spinoza das infinitum imaginationis oder das potentia infinitum genannt im Gegensatz zum infinitum rationis oder dem infinitum actu. Wir werden ihm weiterhin noch oft genug begegnen, weil es in jeder Kategorie von nun ab vorkommen muß. Am Genauesten kann man es als das Negativunendliche bezeichnen.

Mit dieser Bezeichnung kann es von dem wahrhaft Unendlichen am Leichtesten unterschieden werden, wenn man dasselbe das Affirmativunendliche nennt. Das Unendliche in diesem Sinn hebt nämlich das negativ Unendliche deshalb in sich auf, weil es dasselbe erzeugt und über sein Dasein als ein endliches von vorn herein übergreift. Das negativ Endliche ist ein unendlicher Fortgang von Endlichem zu Endlichem. Das affirmativ Unendliche dagegen bestimmt sich selbst als Anfang und

Ende. Es begrenzt sich selbst, weshalb man so oft und mit Recht die gerade Linie als Bild der negativen, die Kreislinie als Bild der affirmativen Unendlichkeit aufgestellt hat, weil die gerade in sich keine Bestimmung für ihre Grenze besitzt, also in's Endlose sich fortsetzen kann, indem jeder erreichte Endpunct wieder über sich hinausweis't, während der Kreis überall in sich eben sowohl anfängt, als aufhört und seine Grenze auf das Genaueste selbst bestimmt. Das wahrhaft Unendliche ist als Dasein Einheit mit sich. Nicht nur die Unbeschränktheit, das ἄπειρον, sondern auch die Endlichkeit der Begrenzung, das πέρας, nimmt es in sich als Momente auf und wurde daher von Platon als μίκτον aus dem ἄπειρον und dem πέρας im Philebos entwickelt, eine Auffassung, welche Proklos seiner ganzen Ontologie zu Grunde legte. Die Unbeschränktheit nimmt es in sich auf, denn seine Bestimmtheit bleibt ja die Möglichkeit, irgendwie bestimmt zu werden. Die Bestimmtheit schließt die Bestimmbarkeit in sich ein, ohne sich selbst damit untreu zu werden. Die Kreislinie z. B. ist die Möglichkeit, in jedem Punct eine Tangente oder Secante zu setzen. Ob dies aber actu der Fall ist, ist für sie als solche gleichgültig. Nicht durch diese Linien wird sie, was sie ist, vielmehr erst, wenn sie ist, sind diese Linien möglich. Ein omnivores Thier kann vegetabilische und animalische Nahrung zu sich nehmen, sei es in rohem oder gekochtem Zustande. Es ist unbeschränkt in seinen Nahrungsmitteln. Aber nicht das Vegetabilische oder Animalische der Nahrung bringt das omnivore Thier hervor, sondern die Allseitigkeit seines Lebens ist der affirmative Grund, daß es sowohl Vegetabilisches als Animalisches in den Kreis seiner Assimilation einzugrenzen vermag. — Nicht weniger aber als die Unbeschränktheit nimmt das wahrhaft Unendliche den Progreß des schlecht unendlichen Processes in sich auf, indem es sich im Wechsel desselben doch in der Gleichheit mit sich erhält. Die Veränderung, die im Andern immer dasselbe erzeugt, ist nur ein Moment im Unendlichen, aber ein Moment, welches nothwendig ist und zu welchem das Unendliche sich selbst bestimmt. Die Erde bewegt sich in einer geschlossenen in sich unendlichen Ellipse um die Sonne und mit dieser um das Centrum des siderischen Universums, allein inner-

halb dieſer Bahn erneuet ſie in's Endloſe mit jedem Tage ihre Umwälzung um ſich ſelbſt, die, als ein mechaniſcher Act, in aller Wiederholung in's Unendliche hin die nämliche bleibt. Ein Thier aſſimilirt Nahrung; es erhält ſich dadurch; aber es ſecernirt und excernirt auch die Nahrung; es muß alſo immer von Neuem, ſo lang' es lebt, andere aſſimiliren. Eben ſo iſt der Wechſel von Ein- und Ausathmen, von Schlafen und Wachen u. dgl. ein ſolcher in aller Veränderung tautologiſcher Proceß. Das Bewußtſein iſt Bewußtſein nur, ſofern es ſich zur Gegenſtändlichkeit beſtimmt; ſein Daſein, ein in ſich unendliches, exiſtirt zugleich nur in dem Fortgang von Object zu Object, eine in ſich unendliche Reihe, in der als ſolcher keine Nothwendigkeit der Grenze liegt.

Das affirmative Unendliche iſt daher zwar dem Endlichen entgegengeſetzt, allein nur, ſofern es daſſelbe als ſeine eigene Beſtimmung in ſich ſchließt und ſofern es ſich in ſich irgendwie beſchränken und verändern kann. Das Endliche iſt ihm entgegengeſetzt, weil es eben ſeine Grenze nicht in ſich ſelber hat; nicht weniger aber iſt das Endliche dem Endlichen entgegengeſetzt. Endliches und Unendliches ſind nicht beſondere Gattungen des Daſeins neben einander, wie in dualiſtiſchen Philoſophien gelehrt wird, wenn man das Endliche unter den Titeln des Irdiſchen, Zeitlichen, Vergänglichen, Diesſeitigen, Erſcheinenden dem Himmliſchen, Ewigen, Bleibenden, Jenſeitigen, Weſenhaften gegenüberſtellt. So freigebig wir mit ſolchen Dualismen ſind, ſoviel redneriſchen Glanz wir bei ihrer Contraſtirung zu entfalten pflegen, ſo vollkommen berechtigt dieſe Antitheſe relativ ſein kann, ſo muß man doch nicht überſehen, daß man durch ein Ausſchließen des Endlichen vom Unendlichen dies ſelber verendlichen würde. Wenn umgekehrt das Endliche dem Unendlichen gegenüber ein Beſtehen für ſich zu haben vermöchte, ſo würde es nicht mehr ein Endliches ſein. Sobald man daher in einem beſtimmten Falle eine ſolche Entgegenſtellung analyſirt, ſo deckt ſich die Haltungsloſigkeit derſelben nur zu bald auf, ſetzt das ungebildete Bewußtſein in Verwirrung und läßt das Denken als ſophiſtiſch erſcheinen, weil es den eigenen Zuſammenhang von Begriffen enthält, die man rhetoriſch

so weit auseinander geworfen hatte. Man setzt z. B. das Irdische dem Himmlischen entgegen. Aber was ist irdisch? Ist die Erde, die man doch wohl für irdisch sollte halten können, nicht ein himmlischer Stern? Ist der Mensch, den man doch wohl für ein irdisches Wesen halten darf, da er der Bewohner der Erde ist, nicht zugleich ein himmlisches Wesen, da er nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden? Man setzt das Zeitliche dem Ewigen entgegen. Aber was ist Zeitlich? Verstehen wir unter zeitlich den continuirlichen Fluß des Werdens, so verwirklicht sich in der Zeit die Ewigkeit, denn wenn auch das Ewige frei von der Zeit ist, so ist es doch nicht ohne ein Verhältniß zur Zeit zu denken. Von einer tugendhaften Handlung darf man gewiß sagen, daß sie der Ewigkeit angehört, aber fällt sie deswegen als Handlung nicht in die Zeit? Hindert die Zeitlichkeit ihrer irdischen Erscheinung die Ewigkeit ihres Inhalts? Dieser ist in sich, natura sua, unvergänglich, aber der Augenblick, in welchem die That vollbracht wurde, ist als ein endlicher vergangen und als eine einzelne Handlung steht sie andern Handlungen gegenüber. Einen besondern Unfug hat man mit der Entgegensetzung des Jenseits und Diesseits getrieben. Man hat die Hegelsche Philosophie eine heidnische Philosophie des Diesseits genannt, weil sie darauf drang, in der Natur und Geschichte die Gegenwart der Idee anzuerkennen. Diese Forderung macht aber die christliche Religion ausdrücklich, wenn sie Gott als den Schöpfer proclamirt, der in der Natur sich offenbart, wenn sie Gott als den Geist verehren lehrt, der in der Geschichte als die Vorsehung derselben sich bezeugt. Es würde gerade eben so richtig sein, die Hegelsche Philosophie, nämlich nicht die Philosophie irgend eines Hegelianers, sondern Hegels selber, eine Philosophie des Jenseits zu nennen, weil sie in dem Empirischen nur die Vernunft der Idee als die wahrhafte Wirklichkeit anerkennt. Man nehme aus Natur und Geschichte die Idee fort, so nimmt man die eigentliche Natur und Geschichte selber fort. Jenseitigkeit und Diesseitigkeit sind ganz abstracte Begriffe, die nur in bestimmter Beziehung einen Sinn haben. So haben wir uns denn gewöhnt, unter dem Jenseits vorzugsweise das Leben des Menschen nach dem Tode zu verstehen. Dann soll unter einer Philo-

ſophie des Dieſſeits eine ſolche verſtanden werden, welche die Unſterblichkeit der Menſchen leugnet. Als ob nun aber, wenn wir auch unſterblich ſind, deshalb das dem ſogenannten Jenſeits vorangehende Leben im Dieſſeits ein ſchlechtes, nur endliches, verächtliches wäre? Als ob nicht vielmehr die ihm inwohnende Unendlichkeit ſich dadurch manifeſtirte, daß von ihm die Art und Weiſe der Zukunft im Jenſeits abhängig wird?

Wenn alſo das Unendliche in alle Wege die Wahrheit und das Gericht des Endlichen iſt, ſo muß man ſich doch, was Hegel auch ausdrücklich bemerkt hat, vorſehen, von der Einheit des Endlichen und Unendlichen zu ſprechen, denn obwohl damit das Richtige geſagt ſein kann, ſo kehren doch bei dieſem Ausdruck auch alle Schwierigkeiten zurück, die wir ſchon bei ähnlichen Wendungen kennen gelernt haben, z. B. wenn das Werden als die Einheit des Seins und Nichtſeins bezeichnet wird. Einheit kann als eine ruhende genommen werden, indeſſen das Unendliche nur als ein in ſich Thätiges zu denken iſt; auch kann ſie als eine unterſchiedloſe dahin verſtanden werden, daß zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen gar kein Unterſchied ſei, indeſſen das Endliche doch in der That auch als ein Endliches exiſtirt. Wird daher jener Ausdruck der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen weiter zu den Formeln ausgebildet, daß das Unendliche das Endliche oder daß das Endliche das Unendliche ſei; ſo entſteht die Monſtroſität des Pantheismus, ſobald man dem Unendlichen die Bedeutung Gottes, dem Endlichen die Bedeutung der Welt oder des Menſchen oder der einzelnen Dinge unterſchiebt. — Nicht weniger dem Mißverſtande ausgeſetzt iſt der Ausdruck, daß das Unendliche in dem Endlichen ſich realiſire, weil man dabei nur an das poſitive Daſein des Endlichen, nicht zugleich aber daran denken kann, daß das Endliche als ein entſtehendes auch ein vergehendes iſt. Fragen wir nach dem Urſprung des Endlichen, ſo müſſen wir uns antworten, daß es nicht ſich ſelber hervorzubringen vermöge. Das Endliche kann immer nur ein geſetztes Daſein, ein δεύτερον ὄν ſein; als ein geſetztes hebt es ſich aber auch wieder auf. Das Nichtſein in ſeinem Sein kommt als ſein Verſchwinden zum Vorſchein. Dichter und Philoſophen haben daher in den mannigfaltigſten Wen-

dungen die Täuſchung beſchrieben, das Endliche feſthalten zu wollen. Weil es aber durch das Unendliche geſetzt wird, ſo muß allerdings auch dieſe Abkunft ſich in ihm bezeugen. Es iſt kein Abfall vom Unendlichen; ein gnoſtiſcher Terminus, der das Endliche ſofort mit einem gegen das Unendliche revolutionairen Charakter ausſtattet, der zunächſt ihm ganz fremd iſt. Das Endliche als ſolches iſt die Form, in welcher das Unendliche ſelber erſcheint. Wir nennen die einzelnen Naturproducte endlich, weil ſie entſtehen und vergehen. Sind ſie denn aber nur endlich? Iſt die Idee der Natur in ihnen nicht gegenwärtig? Ein Mineral, eine Pflanze, ein Thier — was wären ſie denn, wenn die Unendlichkeit der Idee ſie nicht erfüllte? Wir nennen die Artefacte, die wir hervorbringen, endlich, weil ſie als ein beſchränktes Daſein ebenfalls dem Untergang verfallen. Betrachten wir aber die Zwecke, um derentwillen wir ſie erfinden, ſo zeigen auch ſie einen Zuſammenhang mit dem Unendlichen, der ihnen in ihrer Vergänglichkeit eine höhere Würde ertheilt. Eine Uhr iſt etwas Endliches, ein bloßes Mittel der Zeitmeſſung; aber ſtellt ſie uns nicht das Entſtehen und Vergehen ſelber dar? Iſt ſie nicht, jenes Platoniſche Wort von der Zeit darauf anzuwenden, recht eigentlich das bewegliche Bild der Ewigkeit? Kleidung iſt etwas Endliches. Aber wird ſie nicht zum Mittel der Scham? Unterſcheidet ſich der Menſch nicht auch durch ſie vom Thiere? Wir nennen die einzelnen Acte unſerer theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz endlich. Unterſuchen wir jedoch ihren Inhalt, ſo erkennen wir bald, wie ſie nach allen Seiten hin in die Unendlichkeit der Geſchichte verflochten ſind.

Das wahrhaft Unendliche iſt es alſo, durch welches das Endliche ſowohl geſetzt als aufgehoben wird. Eine Zuſammenſetzung von Endlichkeiten, wie groß ſie wäre, würde doch niemals ein affirmativ Unendliches ſein, ſondern dies iſt, was es iſt, immer nur durch die Thätigkeit ſeiner eignen Selbſtbegrenzung. Sie iſt es, die es vom Endlichen unterſcheidet, als welches ſeine Grenze außer ſich in einem Andern hat. Sie iſt es aber auch, an welche man ſich halten muß, um es auch in den unſcheinbaren Geſtalten zu erkennen, in denen es erſcheinen kann. Wenn das Wort der wahrhaften Unendlichkeit aus-

gesprochen wird, so ist das gewöhnliche Bewußtsein nur zu sehr geneigt, sich darunter etwas Glänzendes und Erhabenes vorzustellen. Gott, das Universum, der Sternenhimmel, das Weltmeer, Urwälder, Niagarafälle, Riesenstädte, Kolossalstatuen, Eroberer, Propheten und ähnliche Vorstellungen drängen sich herbei, eine Anschauung des Unendlichen zu geben. Aber der metaphysische Begriff des affirmativ Unendlichen umfaßt dasselbe in allen Gestalten. Seine Qualität ist nicht an die äußerliche Größe, nicht an die Länge der Dauer, nicht an die Pracht der Erscheinung gebunden. Wenn die Menschen den Kreis als ein Bild der wahren Unendlichkeit anerkennen, so muß gesagt werden, daß er mehr als ein Bild ist. Er ist wirklich in sich unendlich. Er begrenzt sich selbst als eine Linie, die überall in sich Anfang, überall in sich Ende ist. Ein Quadrat ist auch nicht weniger in sich unendlich, denn es bestimmt mit jeder seiner Linien alle übrigen, mit jedem seiner Winkel alle übrigen. So wenig der Kreis aus zwei Halbkreisen oder vier Viertelkreisen zusammengesetzt ist, so wenig das Quadrat aus zwei Parallelogrammen oder zwei rechtwinklichten oder vier gleichschenklichten Triangeln. Wenn wir nun schon in solchen Formen die wirkliche Unendlichkeit vor uns haben, wie sollten wir sie in den organischen Existenzen oder gar in den Productionen des Geistes leugnen? Ein Grashalm, ein kleines Insect, ein Infusionsthierchen entbehren ihrer so wenig, als ein bestimmter Gedanke, ein bestimmter Entschluß. Spinoza's Ausdruck, das affirmativ Unendliche das infinitum actu zu nennen, ist daher treffend, denn das Hervorbringen der eigenen Grenze macht den Kern desselben aus. Das Endliche ist nur ein Moment in seiner Selbsterzeugung. Die einzelne Seite eines Quadrats als solche genommen ist endlich. Sie findet ihre Grenze an den beiden andern Linien, mit denen sie im rechten Winkel zusammenstößt. Allein als eine gerade Linie überhaupt ist sie nicht quadratisch. Dies wird sie nur als Moment in einer Figur, deren Begriff die Gleichheit der Seiten und die Gleichheit der Winkel als vier rechter ist. Durch diesen Begriff bestimmt, ist sie eine Begrenzung, welche das Quadrat sich selbst erzeugt.

dungen die Täuſchung beſchrieben, das Endliche feſthalten zu wollen. Weil es aber durch das Unendliche geſetzt wird, ſo muß allerdings auch dieſe Abkunft ſich in ihm bezeugen. Es iſt kein Abfall vom Unendlichen; ein gnoſtiſcher Terminus, der das Endliche ſofort mit einem gegen das Unendliche revolutionairen Charakter ausſtattet, der zunächſt ihm ganz fremd iſt. Das Endliche als ſolches iſt die Form, in welcher das Unendliche ſelber erſcheint. Wir nennen die einzelnen Naturproducte endlich, weil ſie entſtehen und vergehen. Sind ſie denn aber nur endlich? Iſt die Idee der Natur in ihnen nicht gegenwärtig? Ein Mineral, eine Pflanze, ein Thier — was wären ſie denn, wenn die Unendlichkeit der Idee ſie nicht erfüllte? Wir nennen die Artefacte, die wir hervorbringen, endlich, weil ſie als ein beſchränktes Daſein ebenfalls dem Untergang verfallen. Betrachten wir aber die Zwecke, um derentwillen wir ſie erfinden, ſo zeigen auch ſie einen Zuſammenhang mit dem Unendlichen, der ihnen in ihrer Vergänglichkeit eine höhere Würde ertheilt. Eine Uhr iſt etwas Endliches, ein bloßes Mittel der Zeitmeſſung; aber ſtellt ſie uns nicht das Entſtehen und Vergehen ſelber dar? Iſt ſie nicht, jenes Platoniſche Wort von der Zeit darauf anzuwenden, recht eigentlich das bewegliche Bild der Ewigkeit? Kleidung iſt etwas Endliches. Aber wird ſie nicht zum Mittel der Scham? Unterſcheidet ſich der Menſch nicht auch durch ſie vom Thiere? Wir nennen die einzelnen Acte unſerer theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz endlich. Unterſuchen wir jedoch ihren Inhalt, ſo erkennen wir bald, wie ſie nach allen Seiten hin in die Unendlichkeit der Geſchichte verflochten ſind.

Das wahrhaft Unendliche iſt es alſo, durch welches das Endliche ſowohl geſetzt als aufgehoben wird. Eine Zuſammenſetzung von Endlichkeiten, wie groß ſie wäre, würde doch niemals ein affirmativ Unendliches ſein, ſondern dies iſt, was es iſt, immer nur durch die Thätigkeit ſeiner eignen Selbſtbegrenzung. Sie iſt es, die es vom Endlichen unterſcheidet, als welches ſeine Grenze außer ſich in einem Andern hat. Sie iſt es aber auch, an welche man ſich halten muß, um es auch in den unſcheinbaren Geſtalten zu erkennen, in denen es erſcheinen kann. Wenn das Wort der wahrhaften Unendlichkeit aus-

gesprochen wird, so ist das gewöhnliche Bewußtsein nur zu sehr geneigt, sich darunter etwas Glänzendes und Erhabenes vorzustellen. Gott, das Universum, der Sternenhimmel, das Weltmeer, Urwälder, Niagarafälle, Riesenstädte, Kolossalstatuen, Eroberer, Propheten und ähnliche Vorstellungen drängen sich herbei, eine Anschauung des Unendlichen zu geben. Aber der metaphysische Begriff des affirmativ Unendlichen umfaßt dasselbe in allen Gestalten. Seine Qualität ist nicht an die äußerliche Größe, nicht an die Länge der Dauer, nicht an die Pracht der Erscheinung gebunden. Wenn die Menschen den Kreis als ein Bild der wahren Unendlichkeit anerkennen, so muß gesagt werden, daß er mehr als ein Bild ist. Er ist wirklich in sich unendlich. Er begrenzt sich selbst als eine Linie, die überall in sich Anfang, überall in sich Ende ist. Ein Quadrat ist auch nicht weniger in sich unendlich, denn es bestimmt mit jeder seiner Linien alle übrigen, mit jedem seiner Winkel alle übrigen. So wenig der Kreis aus zwei Halbkreisen oder vier Viertelkreisen zusammengesetzt ist, so wenig das Quadrat aus zwei Parallelogrammen oder zwei rechtwinklichten oder vier gleichschenklichten Triangeln. Wenn wir nun schon in solchen Formen die wirkliche Unendlichkeit vor uns haben, wie sollten wir sie in den organischen Existenzen oder gar in den Productionen des Geistes leugnen? Ein Grashalm, ein kleines Insect, ein Infusionsthierchen entbehren ihrer so wenig, als ein bestimmter Gedanke, ein bestimmter Entschluß. Spinoza's Ausdruck, das affirmativ Unendliche das infinitum actu zu nennen, ist daher treffend, denn das Hervorbringen der eigenen Grenze macht den Kern desselben aus. Das Endliche ist nur ein Moment in seiner Selbsterzeugung. Die einzelne Seite eines Quadrats als solche genommen ist endlich. Sie findet ihre Grenze an den beiden andern Linien, mit denen sie im rechten Winkel zusammenstößt. Allein als eine gerade Linie überhaupt ist sie nicht quadratisch. Dies wird sie nur als Moment in einer Figur, deren Begriff die Gleichheit der Seiten und die Gleichheit der Winkel als vier rechter ist. Durch diesen Begriff bestimmt, ist sie eine Begrenzung, welche das Quadrat sich selbst erzeugt.

In der Unendlichkeit als affirmativer liegt also die Beziehung des Daseins auf sich in der Einheit seiner Unterschiede. Es ist für sich, was es ist.

## III.

## Fürsichsein.

Das Sein unterscheidet sich von sich als Dasein. Das Dasein unterscheidet sich vom Dasein qualitativ. Es ist als ein anderes gegen anderes die Grenze desselben. Durch Aufhebung der Grenze wird sie zur Schranke herabgesetzt. Wenn das Dasein sich nicht selbst von anderem unterscheidet, wenn es also begrenzt wird, so ist es endlich; wenn es aber sich selbst unterscheidet, indem es seine eigene Grenze hervorbringt und die in es selber fallenden Unterschiede als seine eigenen Schranken sowohl setzt, als aufhebt, so ist es wirklich unendlich. Das bloße Aufheben einer Grenze eröffnet allerdings auch schon eine Unendlichkeit, allein nur erst die negative der Unbeschränktheit, wogegen die wahrhafte Unendlichkeit die affirmative Rückkehr aus ihren Unterschieden in sich als Einheit in jedem Punct ihres Daseins ist. Diese Einheit ist es, welche man Fürsichsein nennen kann.

Gegen diese Einheit sind die Unterschiede, welche das Dasein in sich selbst hat, gleichgültig. Sie sind natürlich nothwendige, denn ohne sie würde sich ja das Dasein gar nicht von anderm unterscheiden, allein in der Einheit als solche heben sie sich auf. Sie werden darin, ein früheres Wort zu gebrauchen, ideell gesetzt. Das Quadrat als für sich seiendes faßt alle vier Seiten, alle vier Winkel in sich als Einheit derselben zusammen; nur in ihr haben sie diese bestimmte Bedeutung, Momente eines Quadrats zu sein. Ein organisches Individuum unterscheidet sich in seine verschiedenen Organe, deren jedes eine specifische Function verrichtet; als Einheit aber nimmt es alle diese Unterschiede in sich zurück. Ein Mensch ist eine für sich seiende Person, sofern er Alles, was er ist, was er vermag, was er gethan hat, in die Einheit seines selbstbewußten Willens zur unterschiedlosen

Punctualität zusammenfaßt. Auf diese Einheit kommt es an, dem Dasein gegen anderes einen Halt in sich selber zu geben. Sie ist die Wurzel aller Individualisirung, ohne welche den Unterschieden selber die Kraft des Bestehens genommen werden würde. Als Einheit durchdringt sie alle Unterschiede ihres Daseins, ist aber eben deshalb für sich frei gegen sie, in denen sie sich setzt. Ein Quadrat ist ein Eins gegen ein anderes, indem es sich auf sich bezieht; ein Quadrat, dessen Seiten kleiner sind, als die eines andern, ist eben sowohl ein Eins, als dieses; ein Infusorium ist eben sowohl eine fürsichseiende Thierseele, als ein Löwe; ein Bettler ist nicht weniger eine Person, als ein König.

Als fürsichseiendes schließt ein Dasein jedes andere von sich aus. Dies Ausschließen ist folglich ein gegenseitiges. Jedes Etwas ist für sich ein Eins. Der Unterschied des Eins vom Eins begründet die Vielheit. Es sind viele Eins. Ein Eins als solches kann daher mit andern nur in eine äußere Beziehung treten. Als Eins ist es gegen jedes andere Eins vollkommen gleichgültig; es ist auch gegen das Verhältniß gleichgültig, worin es zu einem andern Eins stehen kann. Dasselbe kann sich ändern, ohne daß es sich selbst ändert. Es beharrt für sich in der Einsamkeit seiner einfachen Beziehung auf sich.

## Eins.

Als fürsichseiendes ist das Dasein ein Eins. Es kann gar nicht anders, als in solcher Ausschließlichkeit zu existiren. Für uns ergibt sich freilich der Begriff des Eins erst, nachdem wir in dem Begriff des Daseins den der Selbstbegrenzung desselben gefunden haben, allein in der Wirklichkeit des Daseins an sich ist dasselbe ursprünglich immer nur als ein Eins möglich. Wenn wir die Erscheinung analysiren, so ergibt sich überall die Abgeschlossenheit des Daseins als eines Eins, das, als solches, ein untheilbares ist, denn als ein Eins faßt es alle seine Unterschiede in sich zur Unterschiedlosigkeit zusammen. Man analysirt eine Wolke und findet zahllose Nebelbläschen, deren jedes für sich ein Eins. Man analysirt den Boden, auf welchem man geht, und findet lauter Krystalle, die oft schon undeutlich geworden sind,

von denen jeder aber ein Eins iſt. Man unterſucht eine Pflanze. Sie iſt ſchon ein vegetabiliſches Eins, aber in ihr iſt jedes Blatt, jede Zelle wieder ein Eins. Man betrachtet das Licht und entdeckt, daß es in Wellen dahin ſtrömt, deren jede für ſich von der andern ſich unterſcheidet. Man zergliedert ein Gedicht und entdeckt, daß jede Strophe, jeder Vers, jeder Fuß, jedes Wort, jeder Buchſtabe ein Eins iſt u. ſ. w. Ueberall iſt das Daſein auch ein fürſichſeiendes.

Iſt es daher zu verwundern, wenn man das Eins als Zahl oder als Atom zum abſoluten Princip gemacht hat? Als Zahl liegt es aller Pythagorik zu Grunde, allein das Eins als ſolches iſt nicht das beſtimmende Princip ſelber, ſondern dies iſt die Natur der Realität, die ſich als eine für ſich ſeiende ſetzt. Das leere Fürſichſein, das abſtracte Eins, iſt ohne productive Kraft. Es muß mit dem Eins auch das Was deſſelben geſetzt werden. Eben ſo verhält es ſich mit dem Atom. Atom ſoll das untheilbare, einfache, für ſichſeiende Daſein der Materie ſein. Es werden unzählige Atome vorausgeſetzt, aber an ſich muß die Anzahl derſelben eine beſtimmte ſein, da ein Atom ja nicht entſtehen kann. Die Atome können ſich weder vermehren noch vermindern, denn jedes Atom iſt ewig. Es kann nur ſein. Das Nichtſein und das Werden ſind von ihm ausgeſchloſſen. Als für ſich ſeiendes iſt es gegen alle andere Atome eben ſo gleichgültig, als gegen das Verhältniß, worin es zu ihnen treten kann. Dies Verhältniß kann nur das einer äußerlichen Lage ſein, denn das Ausſchließen von Atom und Atom dauert unbedingt in jeder Veränderung der Lage fort, weil folgerecht das Atom ſelber ſich nicht verändern kann. Es bleibt ſich in ſeiner Einfachheit immer gleich; es hat keine andere Qualität, als ein undurchdringliches Eins zu ſein. Soll daher wenigſtens eine Veränderung der Lage möglich ſein, ſo muß Bewegung möglich ſein. Bewegung fordert das Nichtſein von Atomen, das Leere, worin die Atome ſich bewegen können; ſie können ſich aber nur als ſchwer, mithin nur mechaniſch bewegen. Um eine größere Mannigfaltigkeit in die Beziehung der Atome zu bringen, hat man ihnen daher eine verſchiedene Form angedichtet, hat ſie mit rauhen Oberflächen ausgeſtattet, feſter an einander haften zu können, hat ſie

ſogar mit Gashüllen, mit Wärmeatmoſphären u. dgl. umgeben, dynamiſche Effecte zu ermöglichen. Alle dieſe Prädicate ſind Producte der Phantaſie, denn nie iſt ein Atom Gegenſtand der Erfahrung geweſen. Ein Atom iſt eine metaphyſiſche Hypotheſe, die jedoch von den empiriſchen Wiſſenſchaften als eine Thatſache behandelt wird, indem ſie verſichern, daß ſich durch ſie und zwar nur durch ſie alle Phänomene erklären ließen. Der Chemiker fingirt für ſeine Wiſſenſchaft, daß die Atome eine Kugelform hätten. Er erreicht damit, wenn er ſie, wie die Kugelhaufen in den Arſenalen, aufſchichtet, kleine Zwiſchenräume, die er durch Vermehrung oder Verminderung des Drucks kleiner oder größer werden laſſen kann. In den Lehrbüchern der Chemie finden wir ſogar die Abbildungen der Atome, dieſer ὄντα ἀόρατα! Es ſoll z. B. das Waſſer dargeſtellt werden. Waſſer iſt das Product von Oxygen und Hydrogen. Nun zeichnet man einen Haufen von Kugeln und ſchreibt abwechſelnd auf die eine ein O, auf die andere ein H. Dies mechaniſche Zuſammen von Sauerſtoff- und Waſſerſtoffatomen ſoll Waſſer ſein! Aber woher kommt es denn, daß die Atome ſo verſchiedene Ordnungen annehmen? Woher kommt es, daß dieſe Ordnungen ſo conſtant ſind? Warum geben gewiſſe Procente Hydrogen und Oxygen immer Waſſer? Sollte der Mechanismus dies allein erklären können? Nimmt dieſe Atomiſtik unſerer Chemiker nicht auch an, daß die Atome der chemiſchen Elementarſtoffe qualitativ verſchieden ſind? Glaubt ſie wirklich noch, daß dieſe Verſchiedenheit lediglich in einer kleinen Modification der Form beſtehe? Hat man den Begriff des Atoms nicht, wie von Fechner geſchehen, ganz corrumpirt, indem man Kraftatome angenommen hat?

Conſequent iſt der Begriff des Atoms mit dem Begriff des Eins der nämliche Begriff. Dem Begriff des Eins als ſolchen kommt es auch nicht auf die Qualität deſſen an, was darunter ſubſumirt iſt. Ein Menſch für ſich iſt ſo gut ein Eins, als ein Thier, als ein Sandkorn, als ein Pfennig u. ſ. w. Wenn die Statiſtik die Bevölkerung eines Landes zählt, ſo nimmt ſie jede Perſon als ein Eins. Sie abſtrahirt dabei von aller individuellen Mannigfaltigkeit. Die Leibeigenen eines Ruſſiſchen Großen ſind für ihn nur ſo und ſo viel Seelen.

Die Nothwendigkeit des Begriffs des Eins leugnen wir so wenig, daß wir sogar vorhin nachgewiesen haben, wie die Analyse des Daseins in ihm überall die Ausschließlichkeit des Eins entdeckt. Sie ist die Wahrheit der atomistischen Theorie. Was wir leugnen, ist, daß mit dieser Kategorie die Enträthselung alles Daseins gegeben sei. Diese Vorstellung halten wir für eine Täuschung. Das Eins ist ein sich selbst hervorbringendes, nicht aber, wie man sich das Atom fingirt, ein ein für allemal fertiges, festes, proceßloses. Wenn wir die Zelle im organischen Individuum als ein Eins betrachten, so ist dieselbe ein aus dem formalen Typus seines Lebens entstehendes und vergehendes Dasein. Jede Zelle hat ihre Geschichte in der Einheit des Individuums, welches sich in der Vielheit der Zellen hervorbringt, nicht aber mechanisch aus ihnen zusammengesetzt wird. Wir können nicht umhin, den Punct als das Element der Linie anzusehen, aber in der Linie ist der Punct von seiner atomen Ausschließlichkeit befreiet. Die Linie besteht nicht aus einzelnen Puncten. Das Fürsichsein, das aus allem Dasein uns entgegenkommt, ist die in sich unendliche Beziehung desselben auf sich, in welcher seine Bestimmtheit sich erst vollendet. Es ist daher sehr wohl möglich, daß Etwas für sich als ein Eins existire und daß es doch innerhalb eines andern Eins nur ein Moment desselben ausmache. Im Quadrat ist die einzelne gerade Linie nur ein Moment. Vier gleich lange gerade Linien machen noch kein Quadrat aus. Um dies zu sein, müssen sie als eine rechtwinklichte Figur sich zusammenschließen. Dann ist es diese Einheit, welche sie in sich zu Momenten herabsetzt. Nehmen wir aber die einzelne Linie heraus, so wird sie sich als ein Eins bewähren. Sie schließt sich in ihrem Anfangs- und Endpunct ab; sie hat einen Mittelpunct, auf welchen sich die Endpuncte beziehen. Sie ist keine atome Größe, denn sie kann über ihre Grenze hinausgehen, aber als bestimmte Linie ist sie für sich, was sie ist, ist sie ein Eins und kann gezählt werden. Ein Gedicht ist eine in sich unendliche Einheit. Als solche ist es, unbeschadet seiner möglichen Tiefe ein Eins. Es kann gezählt werden. Eine edle That ist ein in sich unendliches Dasein. Als Dasein ist sie von allem andern Dasein in sich unterschieden; sie ist ein Eins und kann gezählt

werden. Man kann daher ſagen, daß Jemand viele edle Thaten vollbracht habe. So gelten ſie als ein Eins, bei welchem zunächſt von dem weiter vorhandenen Unterſchied abſtrahirt wird. Wenn wir von einer Geſellſchaft ſagen, daß ſie eine excluſive ſei, ſo wollen wir damit ihr Streben nach ariſtokratiſcher Selbſtbegrenzung ausdrücken; ſie wird als eine Einheit in ſich nur ſolche Mitglieder zulaſſen, welche durch die Gleichheit ihrer Qualität an ſich Eins ſind und ſich im Bewußtſein dieſer Einheit auf ſich beziehen. Engländer ſind in ihrem Betragen excluſiv, weil ſie ihr Fürſichſein feſthalten, mit Niemand ſprechen, der ihnen nicht vorgeſtellt iſt, überall ihr self accentuiren u. ſ. w.

Herbart hat das Fürſichſein des Eins durch die Bezeichnung ausgeſprochen, daß das reale Weſen ſich ſelbſt gegen Störung zu erhalten ſuche. Selbſterhaltung drückt die eigene Beziehung des Daſeins auf ſich und Erhaltung gegen Störung die Ausſchließung andern Daſeins von ſich aus. Da Herbart von dem realen Weſen weiter nichts zu ſagen weiß, ſo hat er es im Grunde nur als ein Eins beſchrieben. Die Bezeichnung Störung iſt dabei nicht ganz paſſend Sie erinnert zu ſehr an ihren Urſprung aus der Studirſtube. Man ſieht den Gelehrten, der, in ſein Denken vertieft, ſtill für ſich hinlebend, jede Störung, die von Außen an ihn kommen könnte, abzuweiſen entſchloſſen iſt, um ganz für ſich zu ſein. Das reale Weſen kann vielmehr gar nicht geſtört werden, weil es nothwendig ſich immer gleich bleibt. Der Ausdruck Selbſterhaltung hingegen iſt durchaus treffend, weil er die Thätigkeit des Daſeins einſchließt, ſich ſelbſt zu begrenzen. Man ſieht daraus auch deutlich, daß Herbarts reale Weſen nicht bloße Atome ſein ſollen.

## Vieles.

Der Unterſchied des Eins vom Eins iſt das Viele. Vieles iſt in Anſehung der Anzahl der Eins eine zunächſt unbeſtimmte Bezeichnung, aber als daſeiend ſind die Vielen jedes ein Eins und daher an ſich eine beſtimmte Anzahl. Wenn wir ſagen, daß auf einem Platz viele Bäume ſtehen, ſo ſagen wir nicht, wie viel. Es ſind dieſe vielen Bäume aber nur eine beſtimmte Anzahl. Das Viele iſt die Wiederholung des Eins, die für uns unbe-

ſtimmt ſein kann, an ſich hingegen durch die Ausſchließlichkeit jedes Eins eine endliche iſt. Das Viele entſteht durch das Eins. Die Art und Weiſe dieſer Entſtehung fällt in die Natur des realen Eins. Schon früher haben wir daran erinnert, daß das Eins an ſich ohne productive Kraft iſt; dieſe gehört ſeiner Qualität an. Wenn man daher ſagt, daß das Eins über ſich hinausgehe und ein anderes Eins als das zweite, dritte u. ſ. w. hervorbringe, ſo iſt das, richtig verſtanden, wahr, unwahr aber, wenn man dem abſtracten Eins als ſolchem Productivität beilegt. Die Pythagoreer haben die προβασις des Eins gelehrt und man hat den Namen der Probaſeologie daher genommen, aber das Eins für ſich iſt unfruchtbar. Das Atom, in welchem man den Begriff des Eins verkörpert hat, iſt auch ganz richtig als abſolut unproductiv vorgeſtellt. Es bringt nichts hervor und kann nur als mechaniſche Urſache wirken. Die Entſtehung vieler Eins hängt von der Eigenthümlichkeit eines Daſeins ab. Kryſtalle ſchießen als eine generatio originaria an; Pflanzen ſproſſen fort, ſäen ſich aus; Thiere zeugen andere; Artefacte werden durch gewaltſame Behandlung der Materie gemacht u. ſ. w. Die reale Geneſis des Vielen iſt alſo in der That ein Uebergang von Daſein in Daſein, allein ein Ableiten des Vielen aus dem abſtracten Eins kann nichts anderes heißen als die Nothwendigkeit des Gedankens, daß in dem Begriff des einzelnen Eins ſchon der Begriff eines andern Eins liegt. Geht man weiter, als im Vielen die Unterſcheidung des Eins vom Eins zu ſehen, ſo fällt man in einen ſchlechten Myſticismus, mit welchem ſich die verdorbene Pythagorik und die wüſte Kabbaliſtik gern beſchäftigen, weil ſie die reinern logiſchen Formen verſchmähen. Die Platoniſche Philoſophie gebraucht das Viele auch für das Endliche, Unterſchiedene überhaupt in Verhältniß zur Einheit.

## Der Proceß des Eins und des Vielen und das Aggregat.

Man muß in der Wiſſenſchaft ſich hüten, auf einem beſtimmten Punct mehr wiſſen zu wollen, als er erlaubt. Man muß den Muth der Ehrlichkeit haben, jede Kategorie in ihrer Beſtimmtheit zu faſſen, wenn dieſelbe auch ſehr dürftig und trocken

erſcheint. Es iſt gar nicht ſchwer, eine Kategorie durch Beziehung auf andere in eine Verbreiterung überzuführen, welche ſie ſtattlich herausputzt. Vorzüglich beliebt iſt zu dem Zweck auch die Rückſichtnahme auf die Geſchichte der Wiſſenſchaft. Sie iſt auch am meiſten benutzt, die Armuth des eigenen Erkennens mit vornehmem Anſtand zu verbergen. Dieſe Künſte ſind vorzüglich bei dem Eins und dem Vielen angewendet worden, indem man bei ihnen ſchon in die Theorie der Zahl vorgegriffen oder die Meinungen Anderer weitläuftig herbeigezogen hat. Aber nichts kann einfacher ſein, als der Begriff des Eins und des Vielen. Das Eins ſchließt in ſeiner Sprödigkeit jedes andere Eins von ſich aus. In dieſem Ausſchließen liegt folglich die Beziehung auf das andere. Um für ſich zu ſein, verhält es ſich nach Außen negativ. Offenbar aber wird das ausſchließende Eins vom ausgeſchloſſenen ebenfalls ausgeſchloſſen, denn auch dies iſt ja ein für ſich ſeiendes. So entſteht ein Verhältniß von Eins und Eins. Eins kann mit einem andern Eins eine formale Einheit ausmachen, in welcher jedes für ſich bleibt, was es iſt, aber mit andern zugleich eine äußerliche Syntheſe bildet. In derſelben hat es ſeine beſtimmte Stelle und dadurch relativ ſeine beſtimmte Geltung. Dennoch iſt es an ſich als dieſes Eins gegen ſeine Stellung und Geltung vollkommen gleichgültig. Es kann ſie verändern, ohne ſich zu verändern. Es erhält ſich als ein für ſich ſeiendes Daſein mitten in ſeinen verſchiedenen Beziehungen und kann daher dieſelben verlaſſen, um in andere mit der nämlichen Gleichgültigkeit einzutreten. In's Unendliche fort!

Der Proceß des Eins iſt alſo ein in ſich entgegengeſetzter. Entweder kehrt es ſeine Ausſchließlichkeit hervor und vereinzelt ſich, oder es ſetzt die im Ausſchließen ſchon an ſich enthaltene Beziehung auf andere Eins und macht mit ihnen ein Zuſammen aus, deſſen Grenze eine zufällige und ſich ſelbſt eben ſo gleichgültige iſt, als die einzelnen Eins es gegen die Einheit ſind, welche ſie durch ihre Vereinung bilden. Dieſe Einheit iſt, was wir Aggregat nennen. Dies Wort iſt urſprünglich von der Anſchauung einer Heerde entnommen, die eine formale Einheit aller in ihr zuſammen lebenden Thiere ausmacht. Jedes Thier für ſich iſt ein Eins. Mit den übrigen Thieren zuſammen bil-

det es die Heerde. Trennt es sich von derselben, vereinzelt es sich, so ist es für sich immer noch das nämliche Thier und die Heerde ist ihrerseits immer noch eine Heerde. Würden aber alle Thiere sich vereinzeln, so würde die Heerde sich auflösen, denn sie ist nur das Zusammen vieler Thiere. Nach der verschiedenen Gestalt, welche ein Aggregat annehmen kann, benennen wir es mit verschiedenen Namen als Reihe, Haufen, Menge, Trupp u. s. w. Die von Hegel für die Darstellung der Bewegung des Eins und des Vielen gebrauchten Ausdrücke der Repulsion und Attraction sind natürlich nur metaphorisch zu nehmen, um die Ausschließlichkeit des Eins gegen andere Eins wie das Zusammengehn eines Eins mit andern zu beschreiben. Die Gleichgültigkeit des Eins gegen das Eins, während es sich doch zugleich auf dasselbe bezieht, ist der Begriff der Quantität. Größe ist die äußerliche Grenze der Qualität.

## Zweites Capitel.

### Quantität.

Man könnte denken, daß das Eins nicht mehr dem Begriff der Qualität angehören könne, weil es die Unterschiede des Etwas in das einfache Fürsichsein zusammennimmt. Allein bei näherem Betracht wird man bald einsehen, daß die Qualität im Fürsichsein sich vollendet und mit ihm an sich selbst die Gleichgültigkeit der Grenze hervorkehrt, welche das Wesen der Quantität ausmacht. Die Sprache selbst hat den Zusammenhang der Qualität mit dem Fürsichsein aufgenommen. Wenn Jemand bei einem Vorfall fragt: ob er denn etwas dafür könne? so wird die Bestimmtheit des Geschehens, das Etwas, zugleich auf das Etwas zurückbezogen. Wenn man einen Gegenstand nicht kennt, so fragt man: was für ein Ding es sei? Ohne die Bestimmtheit seiner Qualität würde ein Dasein sich nicht auf sich beziehen können; in der Beziehung auf sich, im Fürsichsein, schließt es Anderes von sich aus und setzt doch zugleich mit diesem Ausschließen sich zu ihm in Verhältniß. Seit den Aristotelischen und noch mehr seit den Kantischen Kategorien ist es zur Gewohnheit geworden, die Kategorie der Quantität der der Qualität vorauf

gehen zu lassen; oft ohne den geringsten Grund für diese Präcedenz anzugeben, oft eine Rechtfertigung derselben in der Annahme suchend, daß man Etwas von einem Andern schon der Zahl nach unterscheiden könne, obwohl man, was es sei, noch nicht wisse. Diese Annahme ist jedoch ohne Halt, denn wenn man auch durch immer weiter ausgedehnte Abstraction das der Qualität nach Verschiedenste unter dem beliebten Titel von Gegenständen, von Dingen oder Existenzen oder Seienden zusammenzwingen kann, so wird man doch, um nicht blos Zahlen, sondern Reales zählen zu können, immer irgend eine qualitative Einheit der Vielen voraussetzen müssen, weil das Heterogene sich nicht zusammenzählen läßt. Es würde sich sofort bemerklich machen, wollte man z. B. Meubel mit Thieren, Thiere mit Menschen zusammenzählen. In der psychologischen Entwickelung der Intelligenz würde es vollends unnatürlich sein, zu glauben, daß die Bestimmung der Größe den Vorgang vor der Auffassung der qualitativen Unterscheidung haben könne. Sie geht immer von dem Was zur Zahl über. Wir erblicken z. B. Bäume, so urtheilen wir zuerst: dies hier vorhandene Dasein sind Bäume. Dann erst gehen wir dazu über, sie zu zählen. Dieser Uebergang ist ein nothwendiger und daher constanter, wenn wir über die Bestimmung des Qualitativen hinausgehen; wir können aber auch bei diesem als dem Ersten stehen bleiben und uns schon mit dem Auffassen der Qualität begnügen. Dies ist sogar das Gewöhnliche; die quantitative Bestimmung als die gleichgültigere und genauere folgt erst der qualitativen. Wenn man den Aristoteles als Autorität für den Vorgang der Quantität anführt, so vergißt man, daß bei ihm in den Kategorien dem *ποσόν* schon die *οὐσία* vorausgeht, daß er also mit der Quantität nicht anfängt, daß er anderwärts unzählige Male das *ποιόν* dem *ποσόν* voranschickt, daß er mithin die Ordnung in dem Schriftchen über die Kategorien für sich nichts weniger als eine verbindliche Nothwendigkeit angesehen hat. Die Stoiker ließen in ihren vier Kategorien dem *ὑποκείμενον* das *ποιόν* folgen und ordneten die Quantität theils dem modalen theils dem relativen Verhalten unter. Wie zufällig es für Kant eigentlich war, daß er seine Kategorientafel mit der Quantität eröffnete,

wiſſen wir aus der Geſchichte ihrer Entſtehung und kann alſo kein Grund ſein, ſich ihm zu unterwerfen. Etwas hat eine gewiſſe Größe, weil es dies beſtimmte Etwas iſt, nicht umgekehrt. Etwas unterſcheidet ſich von einem Andern äußerlich als ein fürſichſeiendes Eins, weil ſeine Qualität es iſt, durch welche ihm das Fürſichſein möglich wird. Es iſt ein Eins, weil es ein Tropfen, ein Kryſtall, eine Pflanze, ein Thier, ein Menſch, ein Haus, ein Kahn u. ſ. w. iſt. Ohne dieſe Beſtimmtheit würde es nicht als ein Eins exiſtiren. Ein qualitätsloſes Eins iſt eine bloße Abſtraction, wie wir daſſelbe hier allerdings auch denken, aber auch das Bewußtſein haben, mit ihm ein reines Abſtractum zu ſetzen.

Wir treffen hier aber noch auf eine ſonderbare Vorſtellung, die trotz ihrer Grundloſigkeit ſehr verbreitet iſt und einen Beitrag zu der Erfahrung liefert, mit welch' ſchwer vertilglicher Hartnäckigkeit der Dogmatismus ſeine Vorurtheile zu conſerviren pflegt. Dieſe Vorſtellung iſt die Ableitung des Eins aus dem Zeitbegriff. Die Succeſſion der Zeitmomente ſoll der Urſprung der Zahl und damit der Arithmetik ſein, wie die Simultaneität der Puncte im Raum die Grundlage der Geometrie. Man definirt die Mathematik als die Wiſſenſchaft der Größe und ſpecificirt dieſelbe in die Zahl- und Raumgröße, wodurch man die Arithmetik und Geometrie erhält. Die Zahlgröße entnimmt man, wie man verſichert, aus der Anſchauung der Zeit, weil dieſelbe ſich als eine Reihe an ſich gleicher Momente entfalte. An dieſe Deduction hat man ſich in dem Grade gewöhnt, daß dieſe gleichſam geheiligt iſt und als eine axiomatiſche zu Anfang der mathematiſchen Lehrbücher vorgetragen zu werden pflegt.

Allein hierbei waltet eine Täuſchung ob. Das Eins iſt ein ontologiſches Abſtractum, unter welches man den einzelnen Zeitmoment natürlich als ein Eins ſubſumiren kann. Es kann aber der einzelne Raumpunct eben ſowohl darunter ſubſumirt werden. Der Punct iſt auch ein Eins. Man könnte auf ſolche Weiſe das Eins eben ſo gut aus dem Raum ableiten. Sollte jene Unterſcheidung der Mathematik richtig ſein, ſo müßte offenbar der Wiſſenſchaft des Raums eine Wiſſenſchaft der Zeit ge-

genübergestellt werden; allein auf eine solche ist es nicht abgesehen. Man vergißt, sobald man aus der Vorstellung der Aufeinanderfolge der Zeitmomente das Eins und die Reihe der Eins herausgenommen hat, sofort jede Beziehung auf die Zeit. Der Begriff der Zeit wird ganz gleichgültig und diese völlige Gleichgültigkeit entdeckt uns thatsächlich, daß die wirkliche Genesis des Begriffs Eins in einen andern Zusammenhang fällt und daß die Zeit sich zu ihm nur als ein Beispiel verhält. Eine Zahl, 99, 1200, $^3/_8$, $^{17}/_9$ u. s. w. hat als solche mit der Zeit gar nichts zu schaffen. Sie ist an sich reine Bestimmung der Größe, weshalb auch alle Verhältnisse der Raumgröße auf ihren Ausdruck zurückgeführt werden können; der große Schritt, den ein Philosoph, Descartes, mit der analytischen Geometrie machte. Verhält es sich aber so, dann folgt auch, daß die Arithmetik ihre eigentliche Begründung in der Metaphysik hat, denn diese wird Niemand von der Verpflichtung entbinden können, den Begriff der Quantität abzuhandeln und damit die Fundamente der Arithmetik zu legen. Quantität ist eine eben so allgemeine Bestimmung alles Seins, als Qualität. Die größten principiellen Fortschritte in der Arithmetik sind daher auch ganz begreiflich immer von Philosophen gemacht, im Alterthum von Pythagoreern und Neuplatonikern, in der neueren Zeit von Cardanus, Bruno, Descartes, Leibnitz und Hegel. Was die Arithmetik für sich zu einer eigenthümlichen Wissenschaft macht und von der speculativen Wissenschaft der Größe unterscheidet, ist ihre Technik. Die Virtuosität des Verstandes, quantitative Verhältnisse in Formeln auszudrücken, die eine bequeme Operation möglich machen, sollte aber nicht ersparen, den Inhalt derselben auch nach seiner abstracten Allgemeinheit in Worten auszusprechen. Die Geometrie aber hat das ihr eigenthümliche Element an der Figuration des Raumes, denn wenn auch die quantitative Seite derselben durch die Zahl ausgedrückt werden muß, so wird doch damit nicht die Qualität der Gestalt aufgehoben, welche eine Figur zu einer eigenthümlichen macht. Die Zahl kann nur die Gleichheit und Ungleichheit der quantitativen Verhältnisse bezeichnen, während die Qualität derselben durch die Begrenzung des Raums hervorgebracht wird. Z. B. die Formeln für die Oberflächen er-

ſter und zweiter Ordnung haben eine Bedeutung nur durch die Geſtalt derſelben.

Man hat die Hegelſche Logik oft dadurch als eine Unlogik zu verdächtigen geſucht, daß man es für eine Monſtroſität ausgegeben hat, in ihr den Begriff der Zahl zu finden. So ſehr unſer Zeitalter dem Realismus huldigt, ſo hat man es doch gegen eine Logik einzunehmen geſucht, die eine reale Logik ſein wolle. Daſſelbe Prädicat, welches in den Ohren der Zeitgenoſſen einen Anklang hätte finden müſſen, der ihrer Tendenz entſprach, wurde für die Logik zu einem Grunde ihrer Verwerfung gemacht. Als wenn die Quantität nicht ſchon in der Ariſtoteliſchen, als wenn ſie nicht in den Kantiſchen Kategorien vorkäme; als wenn eine Logik, die ausdrücklich erklärt, zugleich eine Metaphyſik zu ſein, ohne die Entwickelung der Quantität gedacht werden könne; als wenn nicht die Ariſtoteliſche Metaphyſik weitläufig auf die Unterſuchung des Zahlbegriffs einginge, als wenn nicht Lambert in ſeine Architektonik den Begriff des Zahlengebäudes aufgenommen, als wenn nicht J. Wagner auf der Zahl ſein Organon begründet hätte! So wenig iſt hier von Hegel ein Mißgriff begangen worden, daß wahrſcheinlich in Zukunft die Entwicklung der Quantität und Modalität einen noch viel größern Umfang gewinnen und allmälig zu einem der wichtigſten und in ihrer Anwendung fruchtbarſten Theile der Wiſſenſchaft werden wird. In welcher andern Wiſſenſchaft ſollte denn wohl dieſer Begriff als Begriff abgehandelt werden?

Bevor wir nun in das Speciellere eingehen, müſſen wir noch eine andere Bemerkung vorausſchicken. Die Quantität iſt als die Gleichgültigkeit der Grenze des Qualitativen beſtimmt worden. Das Mehr oder Weniger, das Größere oder Kleinere, die Zerſtreuung der Vielen oder die Sammlung derſelben, ſind Veränderungen des Daſeins, die es zunächſt in ſeiner Qualität nicht afficiren. Allein erſtlich ſind dieſe Veränderungen in der Wirklichkeit doch immer nur an einem qualitativen Daſein möglich und es iſt daher nothwendig, daß ſie in ihrer Bewegung an der Qualität deſſelben eine Grenze haben. Die quantitative Indifferenz iſt alſo nicht abſolut, nur relativ. Etwas wird z. B. in der Wirklichkeit nicht blos weniger und weniger, ſondern es

wird endlich Nichts; Nichts d. h. es hört als dies Etwas auf, zu existiren. Zweitens aber sind die Unterschiede der Quantität für diese selbst von qualitativer Bedeutung. Dies ist ein Hauptsatz von unermeßlicher Wichtigkeit, dessen Uebersehen die größten Irrthümer zur Folge hat. Der Qualität gegenüber ist die Quantität die äußerliche und gleichgültige Grenze ihres Daseins, allein in Beziehung auf sich selbst sind ihre Bestimmungen ihre qualitative Differenz, denn das Princip dieser Bestimmungen liegt ja im Begriff der Qualität, nämlich der Endlichkeit und Unendlichkeit, der Grenze und Schranke, des Einen und Vielen. Summe, Product und Potenz sind qualitative Unterschiede der Größe. In einer arithmetischen und in einer geometrischen Progression können dem Quantum nach die nämlichen Größen vorkommen, aber die Art und Weise, wie dieselben entstehen, ist eine qualitativ verschiedene. Wir sprechen daher auch ganz richtig von den Eigenschaften der Zahlen (de affectionibus numerorum), weil ein qualitativer Unterschied derselben durch ihr Verhältniß unter einander erzeugt wird. Wenn in einer arithmetischen Progression ein Eins zur Summe von andern Eins hinzutritt, so ist dies ein anderes Gesetz der Evolution der Reihe, als wenn in einer geometrischen die Multiplication eines Quantums zu Grunde liegt. Diese Betrachtung wird genügen, um die verkehrte Vorstellung abzuhalten, als ob im Aufheben der Qualität durch die Quantität die Qualität verschwunden sei, denn sie ist es weder an sich noch in Ansehung der Quantität selber.

Die Quantität ist nun 1) Quantität überhaupt als Begriff der gleichgültigen Bestimmtheit der äußern Grenze von Etwas; 2) bestimmtes Dasein der Quantität als eines Quantums, das sich eben sowohl von der Quantität überhaupt, als von jedem andern Quantum unterscheidet; 3) Rückgang des Quantums aus der Aeußerlichkeit der Begrenzung in die Qualität, insofern der quantitative Unterschied zu einem qualitativen Unterschied der Qualität wird. Diese durch die quantitative Differenz hervorgebrachte andere Qualificirung der unmittelbaren Qualität ist der Grad. Er zeigt, daß die Trennung der Quantität von der Qualität nur eine

Abstraction und daß alles Dasein schon ursprünglich ein modales ist.

## I.

## Quantität an sich.

In seiner ausführlichen Logik wollte Hegel so viel angänglich eine Deutsche Terminologie durchführen. Er nannte daher die Momente des Seins Bestimmtheit, Größe, Maaß. Später hat er aber in der Encyklopädie für Größe den Ausdruck Quantität wieder vorgezogen, weil, wie er bemerkt, das Deutsche Wort Größe vornämlich in dem Sinn eines Großen, also für Quantum, gebraucht wird. Dies ist richtig. Obwohl das Wort Größe an sich in der That dasselbe bezeichnet, was Quantität, so liegt doch in dem letztern Wort eine weitere Abstraction. Quantität überhaupt ist der Begriff einer Grenze, die als eine in ihrer Aeußerlichkeit bestimmte dennoch unbestimmt ist. Sie ist nicht eine Größe im Unterschied von andern, sondern Großsein als solches, ποσότης nicht ποσόν τι. Denken wir das Abstractum der Quantität an sich, so denken wir zwar die Aeußerlichkeit der Grenze, aber zugleich als eine gleichgültig veränderliche, die also in ihrer Bestimmbarkeit an sich unbestimmt ist. Diesen Begriff wollen die gewöhnlichen Definitionen der Größe aussprechen, thun es aber mit Kategorien, die schon weiter greifen. Sie sagen z. B. groß ist, was vermehrt und vermindert werden kann. Vermehrung und Verminderung ist eine selbst quantitative Veränderung. Ob Etwas vermehrt oder ob es im Gegentheil vermindert wird, wird nicht gesagt, sondern nur, daß Etwas vermehrt oder vermindert werden könne. Diese Entgegensetzung in sich zu schließen, wird als der Charakter des Großseins angegeben. Es ist dafür an sich gleichgültig, ob Etwas vermehrt oder ob es vermindert wird. Das Mehr oder Minder ist ein Unterschied der Entgegensetzung, der das Etwas als solches d. h. in seiner Qualität nicht verändert und der es auch nicht als ein an sich Großes aufhebt. Größer ist es ein Großes; kleiner ist es auch ein Großes. Die Aeußerlichkeit der Grenze ist bei der Vermehrung eben so gut,

als bei der Verminderung vorhanden; es ist gleichgültig, welche der entgegengesetzten Bestimmungen eintritt; es erhält sich bei der einen wie bei der andern in seinem Fürsichsein. Für den Begriff der reinen Quantität ist also zwar die Bestimmung der äußern Grenze erforderlich, aber die Bestimmtheit dieser Bestimmung wird selbst noch unbestimmt gelassen. Man definirt das Große überhaupt auch als das, was Theile hat. Die Kategorie des Ganzen und seiner Theile enthält ebenfalls die Requisite der vollkommenen Aeußerlichkeit, Gleichgültigkeit und Unbestimmtheit. Ein Ganzes kann in so und so viel, oder in so und so viel Theile zerlegt werden, so bleibt es doch immer dasselbe Ganze. Es können Theile von ihm weggenommen werden, so bleibt es doch noch ein Ganzes und die Theile bleiben für sich auch Ganze. Das Großsein an sich besteht in der abstracten Theilbarkeit; welche bestimmte Theilung gemacht werden solle, ist noch nicht gesagt.

Im Großsein liegt daher eine Entgegensetzung. Einerseits muß die Aeußerlichkeit einer bestimmten Grenze gesetzt werden, denn ohne sie wäre das Dasein nicht quantitativ unterschieden; anderseits ist aber eben diese Grenze gleichgültig. Sie kann aufgehoben und das Dasein in der Einheit seiner Qualität unterschiedlos erweitert werden. In dieser Erweiterung hört die Möglichkeit nicht auf, eine äußere Grenze zu haben. Aus den Aristotelischen Kategorien ist für den Gegensatz der Grenze und ihrer Aufhebung der Ausdruck des *ποσὸν διωρισμένον* und des *ποσὸν συνεχές* als der discreten und der continuirlichen üblich geworden. Die discrete Größe hat ihre eigene Grenze und schließt sich als eine in sich getheilte Einheit in sich ab. Die continuirliche Größe geht im Gegentheil stetig über ihre Grenze hinaus. Im Deutschen nennen wir die continuirliche Größe daher auch die stetige, in welcher, um die Beschreibung unserer Mathematiker zu gebrauchen, kein Theil der letzte ist. Für discret haben wir nicht ein eben so entsprechendes Wort, wir müßten denn einfache Größe sagen, weil die discrete Größe einfache Theile hat. Continuität und Discretion sind die Bestimmungen, die im Begriff der Quantität überhaupt liegen. Die Continuität ist die Einheit, welche das Viele

in sich aufhebt; dies Aufheben hat an sich keine Grenze; es kann aber eine Grenze erreichen; dann wird das Continuum in sich abgeschlossen. Die Discretion ist die Vielheit der einzelnen Eins, die als einzelne zugleich sich auf einander beziehen, ohne darin ihr Fürsichsein aufzugeben. Continuität und Discretion hängen also durch sich selbst miteinander zusammen. Die Continuität, als Aufheben der Vielen zur in sich ununterbrochenen Einheit, enthält an sich das Eins der discreten Größe. Die Discretion, als Unterscheiden der Vielen, enthält an sich die Einheit derselben, zu welcher sie sich aufheben können. Eine Linie ist continuirlich, denn sie kann in's Unendliche hin über sich hinausgehen; sie enthält in sich die Discretion des Punctes. Der Punct ist in ihr an sich vorhanden, aber, sofern sie sich continuirt, ist er in ihrer Einheit aufgehoben; durch dies stetige Aufheben des Punctes ist sie eben ein Continuum. Ist die Linie endlich, so ist sie zwar eine in sich abgeschlossene Größe; sie ist nicht mehr reine Quantität, allein innerhalb ihrer existirt die Continuität der einzelnen Puncte. Der einzelne Punct für sich ist eine discrete Größe, obwohl er in sich ohne Theile ist. Er ist ein räumliches Eins ohne alle Ausdehnung. Er kann aber in die Continuität übergehen. Ein Lichtstrahl ist eine continuirliche Größe, die, ihrer Natur nach, in's Unendliche fortströmt; in ihr geht Welle in Welle über; die einzelnen Wellen sind an sich die discreten Größen, deren Vielheit sie ununterbrochen in sich aufhebt. Ein Lichtstrahl kann in seiner Bewegung gehemmt werden; so wird er eine bestimmte Größe, allein innerhalb seiner Abgeschlossenheit ist er ein Continuum, so sehr, daß die Wellen sogar in sich zurückgehen können. Aristoteles drückt die Einheit der Vielen in der Continuität damit aus, daß sie eine gemeinsame Grenze hätten. Die discrete Größe setzt in sich den Unterschied der Vielen heraus. Wenn die Continuirung aufhört, so kommt die Discretion des Eins an seiner Grenze sogleich zum Vorschein. Wenn eine Linie aufhört, so ist der Endpunct der letzte Punct; wenn ein Lichtstrahl unterbrochen wird, so ist es eine bestimmte einzelne Welle, bei welcher seine Hemmung eintritt. An sich ist der letzte Punct continuirlich; die Linie kann über ihre Grenze hinausgehen; ebenso der Lichtstrahl, sobald seine Hemmung wegfällt.

Die Discretion ſchwebt bei der Definition der Größe vor, wenn ſie als ein aus gleichartigen Theilen beſtehendes Ganze beſtimmt wird. Die einzelnen Theile ſind ſelber Größen, ſind für ſich ein Eins; als discrete Größe beziehen ſie ſich durch ihren Unterſchied aufeinander; die Einheit der discreten Größe iſt deshalb, wie wir oben ſagten, eine in ſich getheilte; das Eins iſt das Princip der Discretion, indem es ſich in ſich abſchließt; nicht weniger wird es zum Princip der Continuität, indem es ſich aufhebt und ſeine Realität ideell ſetzt. Wir ſagen auch von einem Menſchen, daß er discret ſei, wenn er Geheimniſſe für ſich zu behalten verſteht; ein indiscreter Menſch hingegen plaudert aus, mißachtet die nöthige Unterſcheidung, continuirt ſein Wiſſen rückſichtslos in das Bewußtſein Anderer.

Wegen des Zuſammenhangs der Continuität und Discretion wird ihr Unterſchied relativ, ſofern die Discretion in die Continuirung übergehen und die Continuität als ein Continuum ſelber discret werden kann. Wenn geſagt wird, daß eine Compagnie Soldaten aus hundert Mann beſtehe, ſo iſt hier die Größe als eine discrete geſetzt. Sie könnte auch aus hundert und funfzig Mann beſtehen. Jeder einzelne Soldat bezieht ſich innerhalb der Compagnie auf alle übrigen, denn nur mit den übrigen neun und neunzig bildet er eine Compagnie. Als Compagnie an ſich aber iſt jeder Einzelne in die Einheit derſelben als in ein Continuum aufgehoben, wie dies auch in den gemeinſchaftlichen Bewegungen der Compagnie als eines militäriſchen Individuums zum Vorſchein kommt. Die ganze Compagnie marſchirt nach rechts oder links u. ſ. w. In der Geſchichte von Feldzügen leſen wir daher auch Beſchreibungen von Armeen, in denen geſagt wird, daß eine Compagnie zu einer kleinen Anzahl zuſammengeſchmolzen ſei. Sie wird noch als eine Einheit behandelt, aber die discrete Größe des Continuums, das Moment der Vielheit, hat ſich verändert.

Mit der Discretion muß nicht die Discontinuität verwechſelt werden, welche das Unterbrechen in der Erſcheinung einer Größe iſt, während ſie an ſich fortdauert und nach einem relativen Verſchwinden wieder hervortritt. Die Unterbrechung iſt nicht eine Begrenzung als ein Aufhören überhaupt, ſondern durch

ſie hin continuirt ſich die Einheit eines beſtimmten Daſeins. Ein Ton z. B. wird durch ein Intervall unterbrochen, aber nicht abgebrochen, er macht nur eine kleinere oder größere Pauſe, um fortzutönen; er geht an ſich durch den Unterſchied der Intervalle hindurch, wie die Rhone, wenn ſie ſich in die Erde verbirgt, doch unterirdiſch fortſtrömt, als daſſelbe Waſſer wieder hervorzubrechen. Ein Fieber intermittirt, ſo iſt es noch da; nur ſein Erſcheinen iſt verborgen. Ein Wahnſinniger hat lucide Intervalle, durch deren relative Vernünftigkeit ſein Wahnſinn ſich continuirt u. ſ. w.

## II.

## Quantum.

Der Begriff der Größe iſt überhaupt allerdings ein reines Abſtractum, das aber mit Nothwendigkeit gedacht werden muß und das in allem Großen ſeine concrete Exiſtenz hat. Der Raum, die Zeit, die Materie, das Bewußtſein, der Wille u. ſ. w. können nicht gedacht werden, ohne mit ihrem Begriff den der reinen Quantität zu ſetzen. Continuität und Discretion ſind die Unterſchiede der Quantität. Aber in der Gleichgültigkeit der Begrenzung liegt der unvermeidliche Uebergang zur beſtimmten Quantität. Der Raum wird zum Orte, die Zeit zum Augenblicke, die Materie zum beſondern Stoff, das Bewußtſein zur Vorſtellung, der Wille zum Entſchluß. Das Daſein der Quantität als ein wirkliches iſt ein begrenztes, ein Quantum. Das Quantum kann als ein auch quantitativ unendliches exiſtiren, ſo kommt ihm dieſe Unendlichkeit zu. Von Gott ſelber wird die Größe als eines ſeiner Attribute angegeben. Allah iſt groß! ruft der Islam. Die Größe Gottes beſteht aber darin, keine endliche, ſondern eine ſchrankenloſe zu ſein; auch Anſelmus in ſeinem berühmten ontologiſchen Argument für die Exiſtenz Gottes hielt ſich daran, daß er das ſei, quo majus cogitari non possit. Das Quantum iſt ein wirkliches nur, weil es ein qualitativ beſtimmtes iſt; in ſeiner Qualität liegt alſo die Möglichkeit ſeiner quantitativen Begren-

zung. Wenn wir den Begriff des Quantums an sich setzen, so abstrahiren wir dabei von der Qualität desselben, müssen jedoch wenigstens im Allgemeinen die Homogenität der Quanta als eine Bedingung für ihre quantitative Einheit annehmen. Die Homogenität ist in concreto relativ, sofern von einem Besondern zu einem Allgemeinen in verschiedenen Abstufungen fortgeschritten werden kann. Wenn man von Karpfen zu Grätenfischen, von Grätenfischen zu Fischen, von Fischen zu Wirbelthieren, von Wirbelthieren zu Thieren, von Thieren zu Naturobjecten, von Naturobjecten zu Dingen überhaupt fortgeht, so kann man endlich unter dieser letzten Kategorie das Ungleichartigste und den Karpfen mit dem Netz, worin er gefangen, als zwei Dinge zusammenzählen.

Das Erste im Begriff des Quantums ist seine Begrenzung, durch welche es dies bestimmte ist, nicht nur groß überhaupt zu sein, sondern im Unterschied von andern Quantis gerade *diese Größe zu haben*. Im Verhältniß von Quantum und Quantum wiederholt sich eigentlich nur das Verhältniß von Etwas und Etwas als Anderm; es entsteht daher zweitens ein Fortgang von Quantum zu Quantum, der eine *Reihe* bildet. Das Quantum unterscheidet sich jedoch nicht blos von andern Quantis, sondern hat auch drittens an sich selbst die Möglichkeit der *quantitativen Veränderung*. Es kann an sich größer oder kleiner werden. Diese Veränderung ist nach der Natur der Quantität zunächst eine gleichgültige. Da jedoch die Quantität nur als eine Bestimmung der Qualität existirt, so hat diese Gleichgültigkeit an derselben ihre Grenze. Sie wird, als eine Bestimmung der Größe, zu einer Veränderung der Qualität innerhalb ihrer selbst.

## Die Begrenzung des Quantums.

Fragen wir, woher ein Quantum komme, so verhält es sich damit gerade so, wie mit dem Endlichen. Die Quantität an sich ist nicht der Grund für die reale Existenz eines bestimmten Quantums, sondern dies ist immer nur das Wesen selber. Man richtet an die Wissenschaft Forderungen, die sie nicht erfüllen kann, wenn man von ihr verlangt, daß sie da, wo sie es nur mit dem abstracten Begriffe zu thun hat, die concrete Existenz

hervorzaubern solle. Quantität ist eine allgemeine Bestimmung des Seins; sie muß also in dieser Allgemeinheit gedacht werden; wie sie als empirische Realität im Natürlichen und Geistigen existirt, geht sie als solche noch gar nichts an. Ein bestimmtes Quantum kann immer nur ein physisches oder geistiges sein. Es ist ein Stern, ein Krystall, eine Pflanze, ein Thier, ein Mensch, ein Gefühl, eine Vorstellung, ein Gebäude, ein Staat u. s. w.

Diese concrete Existenz des Quantums müssen wir wohl vor Augen haben, um uns deutlich zu machen, daß das Quantum sich unmittelbar *selbst begrenzt*. Durch sein Verhältniß zu andern Quantis kommt es in die passive Lage, auch *begrenzt zu werden*; wäre es jedoch nicht an sich begrenzt, so könnte es auch nicht begrenzt werden. Weil es sich selbst begrenzt, macht es seinerseits wieder die Grenze von andern Quantis, die also auch von ihm begrenzt werden. Die Begrenzung ist *gegenseitig*. Insofern für die Grenze als quantitative die *Einheit* des Daseins als fürsichseiende das nothwendige Princip ist, erscheint das Quantum gegen das Quantum als ein Eins und wiederholt in sich die Bestimmungen der Quantität überhaupt. Wir nennen es in dieser äußerlichen Abgeschlossenheit *Zahl*. Dieser Begriff hat, wie jeder andere, für sich eine relativ selbstständige Sphäre, in welcher er seine Eigenthümlichkeit als eine systematische Totalität entwickeln kann, die wir unter dem Namen der Arithmetik als eine eigne Wissenschaft abzweigen. Wir sehen, daß die Völker in der Regel die Zahlen ursprünglich mit Buchstaben bezeichnet haben. Hierin lag aber eine große Unbequemlichkeit. Es war daher ein entschiedener Fortschritt, daß man die Zahlen in den *Ziffern* mit speciellen Zeichen ausdrückte, denn hiedurch wurde es möglich, daß man die *Buchstaben* wiederum zur Bezeichnung einer abstracten Bestimmung der Größe anwenden und dadurch die mannigfaltigsten Verhältnisse in sehr einfacher Weise darstellen konnte. Die Ziffer gibt die bestimmte Quantität, der Buchstabe die bestimmte, jedoch nur gedachte, abstracte Qualität an. Hinterher kann dieser allgemeinen Qualität jede specifische untergelegt werden, eine Operation, die wir mit dem Ausdruck der *Anwendung* bezeichnen. Wenn wir die Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6 u. s. w. haben, so sind dies

quantitativ bestimmte Größen. Wenn wir die Größen a, b, c, d, e, f, u. s. w. haben, so ist keine Quantität derselben angegeben, wohl aber eine Qualität. Es kann daher die quantitative Bestimmtheit durch sie qualificirt, so wie umgekehrt die qualitative Bestimmtheit durch die Ziffer quantitirt werden. Man kann also sagen: 2b, 3c, 4d u. s. w. 2b enthält zwei Quanta, die in ihrer Qualität b sind. Worin diese Qualität als reale besteht, wird nicht angegeben. b ist das abstracte Symbol dafür. Es wird hierdurch möglich, die Größe b mit der Größe c nach ihrem bestimmten quantitativen Verhältniß zu verbinden und zu vergleichen z. B. 2b : 4c. Diese Erleichterung der Abstraction, ohne sie in ihrer Bestimmtheit im Geringsten zu alteriren, hat die arithmetische Wissenschaft unendlich beflügelt. Die verwickeltsten, umfänglichsten und kühnsten Combinationen sind dadurch einfach, übersichtlich und gefahrlos geworden. Das unbestimmte quantitative Nichts drückte man durch 0 aus und gewann dadurch eine weitere Möglichkeit, auch die negativen Verhältnisse mit Leichtigkeit darstellen zu können. Null ist eine Größe, welche ohne Größe ist und doch als eine bestimmte Größe behandelt werden kann. Sie ist die Unzahl, wie das Eins die Urzahl. Null ist das quantitative Nichts, Eins das quantitative Etwas.

Quantum, Eins, Zahl sind also wesentlich dasselbe. Die Einfachheit des Daseins als Quantum macht es möglich, höhere Kategorien in dasselbe hineinzulegen. Dann bedeutet es jedoch nicht mehr sich selbst, sondern wird zum Symbol eines andern Begriffs. Dies ist das Princip alles Pythagoreismus, in welcher besondern Gestalt er auch erscheine. Das Eins, als das aus dem Nichts hervorgehende, wird zur Mutter der übrigen Zahlen, die an sich die einfache Wiederholung des Eins sind. Es folgt in der That nur Eins und wieder Eins und wieder Eins in's Unendliche. In die ersten Unterschiede der Zahlenreihe können jedoch die Begriffe der Einheit, der Entgegensetzung, der Wiedereinheit gelegt werden. Das zweite Eins steht dem ersten Eins als ein ihm gleiches gegenüber. Es ist eben sowohl ein Eins, aber das andere, das unterschiedene und so kann die Dyas, die erste gerade Zahl, im Gegensatz zur Monas, als negativ, als die Eris, als die Zahl des Todes betrachtet werden. Wird die

Monas als die productive, active; die Dyas als die hervorgebrachte passive Zahl genommen, so kann jene als die männliche, diese als die weibliche erscheinen. Jene kann Symbol der thätigen Form, diese der leidenden Materie werden; jene als die sich selbst zeugende ist die vollkommene, diese als die von der Monas abhängige die unvollkommene. Wird nun zum dritten Eins weitergegangen, so ist in der That nichts als ein drittes Eins vorhanden. Es kann aber die Rückkehr aus dem Unterschied der Zwei darin gefunden werden. Das Eins tritt in ihm hervor, sich auf sich zurückzubeziehen. Die Trias ist jedoch nicht blos einfache Einheit, sondern Wiedereinheit, 1 + 2, Auflösung des Gegensatzes, Wiederherstellung der vollkommenen Zahl. Sie ist die auch erste ungerade Zahl. Daher hat die Trias in allen solchen Theorien eine große Rolle gespielt. Bis zu ihr hin gehen eigentlich nur die speculativen Auslegungen, welche die Zahl zum Träger von logischen Bestimmungen machen, denen die Neuplatonische Pythagorik und die Kabbalistik eine theologische Färbung gaben, die wegen des Trinitätsbegriff's auch in die christliche Mystik überging und den theosophischen Ternar begründete. Die vierte Zahl hat in der That schon keine logische oder theologische Bedeutung. Sie drückt nur die Totalität der ersten drei Zahlen aus, wenn sie auch als Tetraktys hohe Verehrung genoß. Dasselbe gilt von der Dekas, die man auch nur als die Totalität bewunderte, weil $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. So lange sich die Intelligenz nicht zur Erkenntniß der reinen ontologischen und logischen Begriffe erhoben hat, liegt es sehr nahe, sie in dem arithmetischen Analogon zu erblicken. Die Unreife der Intelligenz ist dann die Entschuldigung für ihren Gebrauch. Ist es jedoch erst zu einer wirklichen Logik und Metaphysik gekommen, so muß das Haften an ihnen als eine Barbarei des Denkens verurtheilt werden, weil sie demselben in keiner Weise genügen können und die schon vorhandene höhere Form gegen die niedrigere hintansetzen. Das Denken fordert, daß der Zusammenhang der Begriffe gedacht werde. Diesen kann die Zahl nicht darstellen. Der Uebergang eines Begriff's in einen andern, z. B. der Gattung in die Art, kann arithmetisch gar nicht ausgedrückt werden. Zahl stellt sich neben Zahl. Das Eins ist spröde; es ist, wie

Herbart sagt, Selbsterhaltung. Nur durch künstliche Interpretation kann ihm eine Dialektik aufgezwungen werden.

Die Zahl bedeutet daher an sich auch gar nichts, am wenigsten etwas Heiliges. Da in den concreten Existenzen die Quantität nothwendig eine Seite derselben ausmacht, so muß die Zahl überall vorkommen. Sie muß sich als Ausdruck der Größenverhältnisse nach allen möglichen Begrenzungen vorfinden. Keine Zahl hat durch sich selbst vor einer andern etwas voraus. Sollte die Zahl als solche eine Bedeutung haben, so müßte sie Ursache sein können; allein nicht sie ist Ursache, daß etwas so und so beschaffen und daß an einem Dasein eine gewisse Anzahl sich herausstellt, sondern das Wesen des Daseins. Die Zahl selbst ist vollkommen gleichgültig gegen ihre Grenze, nicht aber das Reale gegen die Zahl d. h. gegen die Nothwendigkeit seiner äußern Grenze, seines quantitativen Unterschiedes. Grund dieses Unterschiedes ist nicht die Zahl, sondern das Wesen der Realität. Es gibt z. B. nicht vier Jahreszeiten, weil die Vierzahl existirt. Diese hat an sich mit den Jahreszeiten gar nichts zu schaffen. Zum Ueberfluß sehen wir auch, daß nur in der gemäßigten Zone vier Jahreszeiten vorkommen, denn die tropische und arktische haben nur zwei. In Ostindien hingegen gibt es Gegenden, welche sechs zählen. Wenn ich die Temperatur nach Reaumur oder Celsius bestimme, so tritt ein Unterschied der Zahl ein, während die reale Wärme in beiden Bestimmungen die nämliche ist. Alle Zahlen haben bei verschiedenen Völkern, zu verschiedenen Zeiten, die Bedeutung heiliger und unheiliger, glücklicher und unglücklicher Zahlen empfangen, weil die Zahl gegen die eine Bestimmung so gleichgültig ist als gegen die andere. Der Aberglaube macht sich mit einer Zahl eine Grenze und dann kann es nicht fehlen, daß die Zahl ihm empirisch begegnen muß. Nehmen wir z. B. die Zahl 13, so ist sie unvermeidlich. Im Lauf eines Monats muß der dreizehnte Tag vorkommen; der Aberglaube gibt ihm zum Voraus eine ungewöhnliche Bedeutung und diese aprioriſche Qualification ist es denn, die ganz natürlich Alles, was an ihm geschieht, einer schärfern Aufmerksamkeit unterwirft und den Menschen in eine größere Spannung des Gemüths wirft, so daß er aus ihr heraus zuletzt auch anders handelt, als er es sonst vielleicht thun

würde. Enthält er ſich des Handelns an einem ſolchen nefaſten Tage, ſo iſt das Unterlaſſen ja nur ein negatives Handeln, das mithin nicht weniger ohne Folgen ſein wird. Der Wahnſinn des Aberglaubens gelangt durch künſtliche Mittel dahin, ſolche Zahlen ſich zu verallgegenwärtigen; 26 z. B. iſt das Doppelte von Dreizehn; 49 oder 94 geben als Summe Dreizehn; 58 oder 85 ebenfalls; 67 oder 76 ebenfalls. Im Lauf des Jahres muß der 13, der 113, der 213, der 313 Tag vorkommen. Sie ſind unausweichlich. Wenn ich 20 Thaler habe, werde ich in ihrer Verausgabung auch an den dreizehnten kommen; wenn ich ein Buch leſe, iſt die dreizehnte Seite eine nothwendige u. ſ. w. Genug, ich kann der dreizehn gar nicht entgehen. Jeden Augenblick bin ich ihrem Begegnen ausgeſetzt. Würde ich aber meine Aufmerkſamkeit auf eine andere Zahl fixiren, ſo würde dieſe es ſein, die mich von überall her angrinſ'te oder anlachte, je nachdem ich mir einbilde, daß ſie mir Unglück oder Glück verkünde. Wiſſenſchaften, in denen die quantitative Begrenzung vorherrſcht, weil ihr Inhalt in die Aeußerlichkeit fällt, haben immer Neigung gezeigt, gewiſſen Zahlen eine beſondere Bedeutung zuzuſchreiben. Scharfſinn und Tiefſinn haben ſich um die Wette an ihnen abgemühet. Hieher gehört die Stereometrie z. B. warum es gerade nur 5 reguläre, 13 halbreguläre Körper gibt; die Aſtronomie; die Chronologie; die phyſiologiſche und pathologiſche Periodologie z. B. in der Annahme beſtimmter kritiſcher Jahre, Wochen und Tage u. ſ. w. Es iſt unſäglich, wie viel leeren Combinationen man ſich hierin hingegeben hat. Die Gewöhnung wirkt in ſolchen Fällen außerordentlich auf unſere Phantaſie. Das einfache Eins individualiſirt ſich uns durch ſeine Stellung. Der Mond z. B. braucht zu ſeinem Umlauf um die Erde 28 Tage. Dieſe 28 Tage zerfallen in 4 Viertel. Jedes Viertel enthält eine Mondphaſe von 7 Tagen. Daher die altorientaliſche Wochenperiode von 7 Tagen, in welcher uns nun die einzelnen Tage förmlich eine gewiſſe Phyſiognomie zu haben ſcheinen, obwohl an ſich ein Tag wie der andere iſt. Auch in der Mythologie hat man bis zur Zwölfzahl aus jeder Zahl eine bedeutungsvolle gemacht.

Das Quantum als ein Großes kann unmittelbar nur als eine Einheit genommen werden, die wir eine ganze Zahl nen-

nen. Es ist eben so und so groß. Die Einheit ist aber in Verhältniß zu sich die Möglichkeit der Vielheit; sie kann getheilt werden. Die Theile für sich sind jeder ein Eins. Wird von einer Größe eine gewisse Anzahl ihrer Theile unterschieden, so bleiben die übrigen als Rest zurück. Die Größe wird zu einer in sich gebrochenen. Bruch heißt nichts Anderes, als die Beziehung der Anzahl der Theile auf ihre Einheit als Ganzes. Zwei Drittel heißt, daß von einem in drei gleiche Theile unterschiedenen Ganzen zwei derselben gesetzt werden; so ist ein Drittel zurück. Das Ganze kann als drei Drittel ausgesprochen werden. Wir bezeichnen die beiden Seiten des Bruchs als Zähler und Nenner. Der Zähler gibt die Anzahl der Theile an, die als Unterschied von dem Ganzen gesetzt werden sollen; der Nenner drückt das Ganze in der Anzahl aller seiner Theile aus.

Das Quantum kann vermehrt oder vermindert werden, weil es selbst gegen seine Grenze gleichgültig ist, an sich aber ist es einfach, weil es ein Eins ist, denn wenn über das ursprüngliche Eins hinausgegangen wird, so ist jedes folgende Quantum in der Anzahl seiner Eins doch für sich gegen jedes andere Quantum eine Einheit. Drei sind 3 Eins, aber als Drei ist es ein für sich seiendes Quantum. Zwei Drittel ist ein Bruch, nämlich von drei Drittel, aber einem Drittel oder vier Fünfteln gegenüber ist es für sich eine Einheit. Zwei Drittel von einem Bogen Papier sind selbst ein ganzes Stück. Zusammengesetzt ist daher im Grunde jede Zahl mit Ausnahme der Null und des Eins als der arithmetischen Radicale, allein die Zusammensetzung hindert nicht, die Zahl für sich wieder als Einheit zu nehmen. Wir betrachten daher alle Primzahlen als einfache Zahlen. Die Natur der Quantität, von Continuität in Discretion und von Discretion in Continuität überzugehen, macht es möglich, dasselbe Quantum als eine Einheit zu setzen, in welcher zugleich die Größen unterschieden werden, aus denen es besteht, oder als eine Einheit, in welcher die Größen, aus denen es besteht, zum unterschiedlosen Eins zusammengefaßt werden; in jenem Fall nennen wir das Quantum Anzahl, in diesem Einheit. Bei der Anzahl treten die Unterschiede der Einheit zugleich nach ihrer Discretion einzeln hervor; bei der Einheit heben sie sich auf;

3 a sind 1 a + 1 a + 1 a als Anzahl; 3 a als Einheit sind gegen den Unterschied des Eins vom Eins gleichgültig; sie sind ein Continuum für sich. Die Unterscheidung der arithmetischen Qualität eines Quantums kommt immer auf das Eins zurück. Eine Zahl ist gerade oder ungerade durch den Unterschied des Eins; die gerade und ungerade müssen daher mit einander wechseln, weil + 1 die gerade zur ungeraden, die ungerade zur geraden macht. 1 + 1 = 2 als erste gerade; 2 + 1 = 3 als erste ungerade; 3 + 1 = 4 als zweite gerade (2 + 2) u. s. w. Eine Primzahl ist eine Größe, welche nur durch Eins oder durch sich gemessen werden kann oder, durch eine gerade Zahl getheilt, immer Eins zum Rest lässt. Rational oder commensurabel ist eine Zahl, welche durch eine andere als Einheit mit Genauigkeit gemessen werden kann; irrational oder incommensurabel, welche durch eine andere nur annährungsweise gemessen werden kann, also einen Rest lässt. Die Pathologie der Zahlen hat es nicht mit Bestimmtheiten zu thun, welche der Zahl unmittelbar inhärirten, sondern mit Eigenschaften, welche durch ihr Verhältniß zu andern Zahlen entstehen.

## Die Reihe und die Gleichung.

Das einfache Quantum ist nun allerdings ein an sich bestimmtes. Weil aber seine Grenze es von andern Quantis nach Außen hin unterscheidet, so läßt sich, wie groß es sei, nur in Verhältniß zu andern Größen angeben. In der Zahl als dem abstracten Ausdruck für das Quantum stellt sich die Bestimmtheit als ein Fortgang von Eins zu Eins dar, die in ihrer Successsion eine Reihe bilden. In derselben hat jedes Eins seine bestimmte Stelle. Es kann keine unbestimmte haben. Es muß die Mitte eines ihm vorangehenden, eines ihm nachfolgenden Eins sein. Es ist ihre Grenze, wie sie die seinige sind. Es schließt sie von sich aus, indem es von ihnen ausgeschlossen wird. Nur in seinem Verhältniß zu ihnen ist es ein wirkliches Quantum. Eins ist die Mitte zwischen Null und Zwei, Zwei zwischen Eins und Drei, Drei zwischen Zwei und Vier u. s. w. Die Reihe ist an sich endlos. Sie kann bei jedem erreichten Quantum abbrechen; sie kann eben sowohl über jedes Quantum weitergehen. Es gilt

von ihr, was wir früher von dem Progreß in's Unendliche gesagt haben, der in sich keine Nothwendigkeit seiner Grenze hat. Durch den Unterschied der Vermehrung oder Verminderung wird aber eine Doppelreihe in einer symmetrischen Dualität möglich, indem die Progression affirmativ als steigende, negativ einer gleichmäßig fallenden entspricht:

u. s. w. 5 — 4 — 3 — 2 — 1 — 0 + 1 + 2 + 3 + 4 + 5 u. s. w.

Der einfache Fortgang von Eins zu Eins ist die Grundlage aller arithmetischen Bestimmtheit. Es versteht sich aber von selbst, daß das einzelne Quantum als ein wirkliches in verschiedenen Reihen eine verschiedene Stelle einnehmen kann. Es kann einmal das dritte, ein anderes Mal das zehnte, siebzehnte Glied einer Reihe sein u. s. w. Als unmittelbares Quantum ist es gegen die äußerliche Grenze, in welche es tritt, vollkommen gleichgültig. Sobald es jedoch in ein Verhältniß eingeht, ist damit die qualitative Bestimmtheit der Stelle identisch. Dasselbe Quantum kann also sehr verschiedene Werthe haben. Fünf z. B. ist immer Fünf; es kann aber positiv oder negativ, es kann Summe oder Differenz, Product oder Quotient sein, es kann 5 Einer, oder Zehner oder Hundert in sich fassen; es kann zur Wurzel einer Potenz werden u. s. w.

Die Ordnung von Größen kann nach irgend einer Regel als dem Index gestaltet werden. Die einzelne Größe kann zu andern in eine gewisse Mannigfaltigkeit von Verhältnissen treten, in denen sie sich selbst gleich bleibt, aber ihre Beziehungen ändert. Die Syntaktik und Combinatorik sind es, die sich mit diesen Versetzungen beschäftigen. Die Lullianische ars magna oder ultima wollte durch solche Permutationen und Combinationen zu einer ars inventoria werden; die Verschiedenheit der Gruppirungen, die aus sehr einfachen Elementen entspringen kann, hat etwas Ueberraschendes und den Verstand angenehm Beschäftigendes. Die Natur schon führt solche Umstellungen in der mannigfachsten Weise an den Formen der Klangfiguren, der Krystalle und Blätter, an den Zeichnungen der Blumen, Muscheln, Schuppen, Federn und Häuten der Thiere aus. Der Mensch ist nicht weniger erfinderisch in der Variation einfacher Elemente, wie die Architektur, die Teppichweberei, die Spiele zur Unterhaltung mit

Würfeln, Steinen, Karten, die Tanzfiguren u. ſ. w. zeigen. Die Veränderung als ſolche iſt immer nur mechaniſch und daher bei aller Fruchtbarkeit doch eine endliche. Man hat ſich wohl damit abgegeben, die für gewiſſe Elemente möglichen Combinationen zu berechnen, um die Vielſeitigkeit ihrer Anordnung anſchaulich zu machen; der Effect beſteht eben in dem Schein der Unerſchöpflichkeit. Die Möglichkeiten in der Verbindung der Buchſtaben, der Schachfiguren, der Urtheile und Schlüſſe, der Zellenlagerung u. dgl. ſind Gegenſtand der Berechnung geworden. Die Reihe (series) kann durch eine als Einheit angenommene, an ſich zufällige oder willkürliche Regel in Abſchnitte getheilt werden, welche in ſich die nämliche Ordnung wiederholen. Eine ſolche Zerlegung der Reihe macht ſie nun allerdings überſichtlicher, weil die einzelnen Abſchnitte eine Anzahl von Elementen in ſich zur Periode zuſammenfaſſen. Die Reihe wird zu einer Reihe kleinerer Syſteme, allein wenn ſie ſelbſt ſehr groß iſt, erneuet ſich doch die Unüberſchaulichkeit und damit die Nothwendigkeit einer neuen Reduction. Dieſe wird das Mittel, die Maſſen zu formiren, indem ſie das kleinere Syſtem immer einem größern, gleichförmig gebaueten, integrirt. Das Princip einer ſolchen an ſich mechaniſchen Organiſation iſt wiederum nur das Eins als eine gewiſſe Anzahl, die ſich in der nämlichen Ordnung unaufhörlich vervielfacht. Es kann daher das Syſtem ein dyadiſches, triadiſches, tetradiſches u. ſ. w. ſein. Daß das dekadiſche das überſichtlichſte, gleichſam expanſibelſte und contractibelſte iſt, liegt darin, daß die Dekas die einfachen Zahlenverhältniſſe erſchöpft. In der Muſik hat ſich die Heptas als Grundlage geltend gemacht. Das Moment der Continuität geht durch die Reihe an ſich ununterbrochen fort, während ſie doch in jene relative Einheiten zerfällt, die unter einander ſich als discrete Größen verhalten, in ſich aber ein Continuum bilden. Die Progreſſion der Töne z. B. ſchreitet von einem niedrigſten zu den höhern in einfacher Steigerung fort; die Octave gliedert zwar die Progreſſion überhaupt in eine Reihe von Octaven; allein der Uebergang von einer Octave zu einer andern iſt an ſich eben derſelbe, wie von jedem andern Ton zu jedem ihm nächſten. Von h zu c iſt der Fortgang an ſich gerade ſo einfach wie von d zu e oder von e zu f. Und

doch ist mit h relativ in der Heptas ein Aeußerstes erreicht und das c der folgenden Octave springt auf den Standpunct zurück, welchen das c der vorgängigen in ihrer Ordnung einnimmt. Die einzelne Octave für sich aber ist ein Continuum. Dieser einfache Kunstgriff, wie wir es nennen möchten, ist ein unendlich bewundernswürdiger zur Gewältigung und Organisation der Massen. Ist die Reihe zu einer Summe als eine endliche abzuschließen, so pflegen wir sie convergirend zu nennen; divergirend, wenn sie eines endlichen Abschlusses unfähig ist.

Quantum und Quantum verhält sich unter einander lediglich nach dem Verhältniß der Anzahl und der Einheit in ihrer Gleichheit und Ungleichheit. Zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind selbst gleich. Auf diesem einfachen, unscheinbaren Verhältniß beruhet abermals eine Welt der mannigfachsten Beziehungen.

Unmittelbar ist jedes Quantum als solches ein Eins. Verschiedene Quanta sind daher discrete Größen, die in ihrem Unterschied sich doch darin gleich sind, jedes ein Eins zu sein. Diese ursprüngliche Gleichheit macht es möglich, sie als eine formale Einheit zusammenzufassen. Sie bilden eine Anzahl als ein Aggregat, das wir, weil es durch äußerliches Hinzufügen von Eins zu Eins, durch Addition, entsteht, Summe nennen. Durch weitere Hinzunahme noch anderer Eins kann dieselbe vermehrt, durch Hinwegnahme schon gesetzter Eins, durch Subtraction, vermindert werden. Die Differenz ist negativ, was die Summe positiv.

In der Summe ist die Discretion der verschiedenen Eins relativ aufgehoben. Sie sind in ihr als Anzahl gleichgesetzt. Daß sie in ihrer Qualität irgend wie übereinstimmen müssen, um als Quanta sich vereinigen zu können, wurde früher schon bemerkt. Eine Summe kann nur homogene Quanta in sich schließen. Wenn ein Quantum sich nach dem Unterschied von Einheit und Anzahl verhält, so kann dies positiv oder negativ geschehen. Die Anzahl bestimmt, wie vielfach eine Einheit zu sich selbst hinzugezählt oder in sich selbst getheilt werden soll. Dort, in der Vermehrung, wird die Grenze der Vervielfältigung als Multiplication, hier, in der Decomposition, die Grenze der Anzahl gesetzt, welche die Einheit in Verhältniß zur Theilungszahl hat: die Division. Das

Resultat ist hier das Product. In der Summe wird nur die unmittelbare Gleichheit der verschiedenen Größen gesetzt. Die nämliche Summe kann aus den verschiedensten discreten Größen hervorgehen: $12 = 8 + 4$, oder $= 7 + 5$, aber auch $= 6 + 6$, aber auch $= 9 + 3$, aber auch $= \frac{24}{2}$ u. s. w. Der Zwölf als solcher ist ihr Ursprung gleichgültig. Im Product bezieht sich die Größe durch Vermittelung einer andern auf sich selbst. $6 \times 6 = 36$. 6 als Einheit soll sechs Mal sich selbst hinzugesetzt werden; sie vermehrt sich selbst nach einer bestimmten Anzahl. $\frac{6}{6} = 1$. 6 als Anzahl soll sechs als Einheit theilen; das Enthaltensein der sechs als discreter Größen in dem Continuum sechs kann nicht öfter als einmal existiren: $\frac{6}{6} = 1$. Das Product hat mit der Summe gemein, daß auch ihm sein Ursprung völlig gleichgültig ist. Aus verschiedenen Factoren können gleiche Producte hervorgehen. $36 = 6 \times 6$, aber auch $= 3 \times 12$, aber auch $= 9 \times 4$, aber auch $72 - 36$ u. s. w.; $1 =$ jeder ganzen durch sich selbst gemessenen Größe u. s. w.

Wenn das Quantum sich als Einheit und Anzahl zu sich selbst in der Art verhält, daß beide gleich sind, so entsteht auch ein Product als eine Selbstvermehrung oder Selbsttheilung derselben Größe durch sich selbst. Dies ist der Begriff der Potenz und der Radix. Der eine Factor gibt als Anzahl an, wie oft das nämliche Quantum als Einheit durch sich selbst vermehrt oder getheilt werden soll.

Summe, Product und Potenz sind die Grundformen des quantitativen Verhältnisses, durch welche der Unterschied der Reihen und Ausgleichungen bestimmt wird. Potenz ist allerdings auch Product und insofern nur eine besondere Form der geometrischen Progression, allein durch die Gleichheit von Anzahl und Einheit wird sie zu einer selbstständigen Gestaltung, die sich selbst nach eigenem Gesetz regelt und die weitestgreifendsten Verhältnisse ermöglicht. Sie hört jedoch deshalb nicht auf, ein Verhältniß der Größe zu sein, weshalb sie, wie die Zahl überhaupt, für Bestimmungen, welche darüber hinausliegen, nur ein analogisches Symbol, nicht ein adäquater Ausdruck zu sein vermag. Die Anwendung der Potenz auf organische, psychische, ethische

oder gar religiöse Begriffe bringt den Schein einer exacten Behandlung hervor, dem der Inhalt keineswegs entspricht. Man hat z. B. gesagt, daß das Organische sich in den Potenzen Krystall, Pflanze, Thier entwickle. Die Pflanze soll also die zweite, das Thier die dritte Potenz des Krystalls sein. Das Krystall ist Individuum, ein Organismus zwar, aber ein todter. Die Pflanze ist, wie er, Individuum, jedoch nicht blos ein sich selbst gestaltender, sondern auch sich in steter Selbsterneuung erhaltender. Das Thier ist ebenfalls Individuum, aber nicht blos sich gestaltendes und erhaltendes, sondern auch sich fühlendes. Nenne ich nun das Organische eine Potenzenreihe, so wird dadurch das Richtige angegeben, daß in ihm ein identischer, sich selbst durch Selbstverwandlung steigender Begriff, nämlich der des Individuums, vorhanden ist, allein gerade das, worauf es für die bestimmte Unterscheidung ankommt, das Wie der Steigerung, der Unterschied von Selbstgestaltung, Selbsterhaltung und Selbstgefühl, kann durch die bloße Potenz nicht ausgesprochen werden. Wenn ich sage, daß die Pflanze die zweite Potenz des Organischen sei, so sage ich damit nur, daß sie höher als der Krystall, niedriger als das Thier sei, aber die Qualität, durch welche ihr diese Stellung zukommt, kann durch ein $a^2$ nicht angegeben werden. Daher kann die Potenz für solche Verhältnisse nur ein vorläufiges Bild werden. Schelling hat auch in seiner zweiten Philosophie sich dieser Darstellungsweise noch nicht entschlagen können. In seiner ersten war sie berechtigt, ja nothwendig, weil alle besondere Gestaltung in der That als ein Potenziren entweder des realen oder des idealen Factors des Absoluten betrachtet ward; in der zweiten, wo er die Aristotelischen Ursachen zu Grunde legte, ward sie unangemessen.

Wir nennen ein Verhältniß ein arithmetisches, in welchem ein Quantum zu einem andern hinzugefügt wird, mit ihm eine Summe zu bilden. Wir nennen eine Reihe, welche sich als Summe durch das continuirliche Hinzutreten eines bestimmten Quantums erweitert, eine arithmetische. Wenn z. B. das Quantum 3 wäre, so würde die Progression in ihrem Fortschritt immer + 3 wachsen, also $1 + 3 = 4$, $4 + 3 = 7$, $7 + 3 = 10$ u. s. w. Was von dem Increment eines Verhält-

nisses oder einer Reihe positiv gilt, gilt natürlich auch negativ von ihrem Decrement. Dem Ausdruck des Arithmetischen haben wir den des Geometrischen für die Multiplication und Division gegenübergesetzt; $2 . 2 = 4$ ist eine geometrische Function, welche mit der Geometrie unmittelbar nichts zu thun hat; aus der ersten Bildung der mathematischen Wissenschaft hat dieser Sprachgebrauch sich einmal fixirt. Eine geometrische Progression wächst durch Multiplication mit einem bestimmten Quantum, z. B. . 2, also $2 . 2 = 4$, $2 . 4 = 8$, $2 . 8 = 16$, $2 . 16 = 32$ u. s. w. Und eben so fällt sie durch Division. In der Potenzenreihe ist das unmittelbare Quantum selbst dasjenige, welches sich zum Product macht, also 4, 16, 64, 256 u. s. w. in's Unendliche.

In dem Zahlengebäude, wie man die Totalität der Zahl genannt hat, nimmt jede Zahl ihre bestimmte Stelle ein und hat dadurch ihr eigenthümliche positive und negative Verhältnisse als Summe, Product oder Potenz, als Differenz, Quotient oder Radix. Diese mannigfaltigen Bezeichnungen, welche durch den Unterschied des Rationalen und Irrationalen noch eine besondere Schattirung empfangen, machen die Theorie der Zahlen zu einer eben so interessanten als weitläuftigen Wissenschaft. Der Reiz, den ihre Erforschung einflößen muß, ist wohl die eigentliche Substanz in aller arithmetischen Probaseologie. Die Pythagorik, wie die Syrische Schule des Neoplatonismus sie betrieb, war unstreitig von der Ahnung dieser wunderbaren Welt ergriffen, verdarb sich aber die Erkenntniß durch eine falsche Mystik.

In den besondern Verhältnissen der Quanta als Quanta kommt es auf die Gleichheit und Ungleichheit derselben an. Das Verhältniß als ein arithmetisches vergleicht die Summen z. B. $4 + 4 = 6 + 2$; als ein geometrisches aber vergleicht es das Verhalten selber, die Proportion z. B. $a : b = b : c$; d. h. das Verhältniß von a und c ist dasselbe und diese Gleichheit, die sich nun auf eine bestimmte Grenze ihrer Quantität bezieht, ist durch b als die Einheit des Unterschiedes vermittelt; Platon nannte dies Verhältniß im Timäos das schönste als das Band der Analogie. Anharmonisch gestaltet es sich so: $\frac{ac : ad}{bc : bd}$ In der Natur der Aeußerlichkeit aller Quantität liegt es, daß

die Beziehung eine sich gleichbleibende oder sich verändernde sein kann; das Verhältniß wird ein constantes oder variables sein. Ebenso kann die Anzahl der Quanta, die unter einander sich vergleichen, eine geringere oder größere sein. Sofern sie unter dasselbe Verhältniß fallen, nennen wir sie mit Recht Glieder desselben. Die Arithmetik hat sich zur Bezeichnung ihrer Begriffe specifische Ausdrücke schaffen müssen, welche die Individualisirung des Quantums nach ihren verschiedensten Seiten mit glücklicher Präcision darstellen. In ihnen liegt, was wir die qualitative Seite der Quantität genannt haben, unter welcher wir nicht die concrete Qualität, den Stoff eines Quantums, sondern die quantitative Eigenheit desselben verstehen. Die Arithmetik bezeichnet sie als die Function einer Größe, denn durch ihre Beziehung zu andern Größen wird sie gerade oder ungerade, ganze oder gebrochene, wird sie Summe, Product oder Potenz, wird sie rational oder irrational, Factor, Coëfficient, gleich oder ungleich, constant oder variabel u. s. w. Wie sie an sich im Zahlengebäude ihre bestimmte Stelle einnimmt, so muß sie in allen concreten Verhältnissen ein bestimmtes Moment in einem Gliede einer Proportion sein. Als Quantum für sich begrenzt sich jedes Dasein allerdings selbst, allein zugleich hat es die Bestimmung seiner Größe nur außer sich in dem Verhältniß zu andern Quantis, mit denen es sich vergleicht; ein Vergleichen, das nach so vielen Seiten hin möglich ist, als die ursprüngliche Qualität eines Quantums ihm eröffnet. Jede Zahl kann als eine Potenz oder Wurzel betrachtet werden. Die Darstellung des Unterschiedes in der Vergleichung kann selber nur ein Quantum sein, der Exponent. Die Seiten des Verhältnisses können sich gleich bleiben oder sich ändern, so wird er zum Ausdruck der Gleichheit, mit welcher sie sich auf einander beziehen. Der Exponent, an sich ein Quantum, drückt die quantitative Qualität aus, innerhalb deren Einheit die proportionalen Quanta sich in einem Auf und Ab der Vermehrung oder Verminderung bewegen. Er ist ihnen gegenüber die unveränderliche Grenze, welche jede quantitative Veränderung der Seiten des Verhältnisses beherrscht. Die Peripherie und der Diameter des Kreises haben z. B. ein bestimmtes Verhältniß.

Dies bleibt sich gleich, mag der Kreis so groß oder so klein sein, als er will. Grundfläche und Höhe der Pyramide haben ein bestimmtes Verhältniß, mag die Gestalt und Größe derselben sich in's Unendliche hin verändern u. s. w. Das constante Quantum des Exponenten wird daher recht eigentlich zur Seele der quantitativen Vergleichung.

Die quantitativen Bestimmungen sind ihrer Natur nach sämmtlich Verhältnisse von Quantum und Quantum. Hegel aber hat das quantitative Verhältniß noch besonders hervorgehoben, sofern es, wie er sich ausdrückt, das directe, das umgekehrte oder das Potenzenverhältniß sein könne. Unter dem erstern versteht er dasjenige, in welchem die Veränderung der einen Seite der der andern vollkommen gleich ist, das Quantum der Vermehrung oder Verminderung der einen also dem der Vermehrung oder Verminderung der andern entspricht. Umgekehrt nennt er dasjenige Verhältniß, in welchem die Vermehrung der einen Seite der Verminderung der andern congruent ist. Das Quantum der Veränderung ist an sich auf beiden Seiten dasselbe, aber das einemal positiv, das anderemal negativ. Im Potenzenverhältniß endlich wird das Quantum selber der Exponent seiner Veränderung. Es vermehrt oder vermindert sich durch sich selbst als Einheit und Anzahl. Schon daß Hegel genöthigt gewesen ist, für das dritte Verhältniß den Ausdruck der Potenz zu gebrauchen, verräth, daß in dieser besondern Darstellung des quantitativen Verhältnisses doch die allgemeinen Unterschiede des Begriffs der Summe, des Products und der Potenz als das arithmetische, geometrische und potenzirende Verhältniß zu Grunde liegen. Differenz, Quotient und Exponent machen die Qualität der Unterscheidung aus.

Die höhere Entwickelung erhalten diese Verhältnisse dadurch, daß durch die Vergleichung eines Quantums mit einem andern die Größe eines dritten bestimmt werden kann. Ein jedes Quantum kann für sich selbst wieder mehre Glieder umfassen und durch solche Mannigfaltigkeit einen oft unübersehlich erscheinenden Reichthum von Beziehungen eröffnen. Die fundamentale Bestimmung bleibt aber eine einfache und beherrscht die Entfaltung der Reihen.

## Die Unendlichkeit des Quantums und ihr Verhältniß zum Maximum und Minimum.

Die reine Quantität ist, wie wir sahen, insofern unendlich, als sie die unmittelbare Einheit von Continuität und Discretion überhaupt ist und daher eben sowohl eine Grenze in sich setzen, als über die gesetzte hinausgehen kann. In ihrem Begriff liegt es, jede Grenze nur als Schranke aufzuheben. Der Raum z. B. kann nur als unendlich existiren. Wird in ihm eine Grenze gesetzt, so fragt man sogleich: was ist hinter derselben? Die Antwort kann nur sein: Raum. Die Unendlichkeit der reinen Quantität ist die Unbestimmtheit.

Das Quantum als die bestimmte Quantität ist begrenzt, theils durch sich selbst, theils durch sein Verhältniß zu andern Quantis. In dem Verhältniß von Quantum zu Quantum ist ein Fortgang in's Unendliche möglich. Die einfache Zahlenreihe, die arithmetische und geometrische Progression, die Potenzirung haben in sich selbst keine Grenze, sondern gehen ihrer Natur nach in's Schrankenlose.

Aber das Quantum als ein für sich seiendes ist auch an sich selbst quantitativ veränderlich. Es kann größer oder kleiner werden. Im concreten Falle wird die Qualität des Daseins für diese Veränderung von entscheidender Wichtigkeit sein; hier, im abstracten Begriff, können wir davon abstrahiren und werden zugeben müssen, daß im Begriff der Quantität die Gleichgültigkeit gegen die Grenze liegt, daß also über jede gesetzte Grenze hinausgegangen werden kann. Vermehrung ist eben so relativ als Verminderung. Ein Quantum kann also vermehrt werden, ohne daß in ihm als Quantum eine Grenze läge; es kann umgekehrt vermindert werden, ohne daß in ihm als Quantum ein Aufhören seines Daseins läge. Die Vermehrung kann also in's Unendliche als eine continuirliche Vergrößerung zunehmen; eine Reihe kann in's Unendliche hin wachsen und über jede erreichte Grenze sofort hinausgehen; ein Kreis kann seinen Radius d. h. seine Peripherie in's Unendliche ausdehnen u. s. w. Eben so kann aber auch die Verminderung als eine continuirliche Verkleinerung in's Unendliche hin zunehmen; ein Quan-

tum kann über jede erreichte Grenze negativ hinausgehen; es kann, wie man ſich ausdrückt, in's Unendliche hin theilbar ſein; jedes reſtirende Quantum iſt immer noch ein Quantum, an welchem die Natur der Quantität, die äußerliche Grenze gleichgültig verändern zu können, zum Vorſchein kommen muß. Das Quantum ſelber iſt durch ſein Weſen, die Quantität, gleich ſehr eine discrete als eine continuirliche Größe. Ob es vermehrt oder vermindert wird, iſt zwar eine Veränderung ſeiner Begrenzung, allein es ſelber erhält ſich in dieſem Unterſchied.

Hieraus folgt, daß der Begriff eines Maximums oder Minimums ein relativer iſt. Unter beſtimmten Vorausſetzungen wird allerdings ein concretes Daſein eine Grenze ſeiner Größe nach dem einen und anderen Extrem hin zeigen. In den Verhältniſſen, welche von der Willkür des Menſchen abhängen, wird ein Minimum und Maximum poſitiv feſtgeſetzt z. B. ein Minimum und Maximum der Strafe oder Belohnung, der Dienſtzeit u. dgl. Aber auch in der Natur durchlaufen die Phänomene eine Scala von einem Minimum zu einem Maximum, ſo daß wir a priori ein Kleinſtes und Größtes zu finden erwarten. Unter den Inſeln z. B. muß eine die längſte, eine die breiteſte, eine die dem Areal nach kleinſte, und umgekehrt eine die kürzeſte, eine die ſchmalſte, eine die größte ſein; unter den Bergen der Erde muß einer der niedrigſte, einer der höchſte ſein; unter den Planeten muß einer die wenigſten, einer die meiſten Trabanten haben u. ſ. w. Allein ſolche Begrenzungen ſind äußerlicher und oberflächlicher Art. Sie können ſich verändern. Dann tritt ein anderes Quantum als Minimum oder Maximum ein. Das Minimum einer Strafe für dasſelbe Vergehen iſt in den verſchiedenen Epochen einer Geſetzgebung und noch mehr in der Geſetzgebung verſchiedener Völker ein verſchiedenes; nicht weniger das Maximum. Wenn der Geograph eine Inſel nach den genauſten Meſſungen ſo eben als die kleinſte feſtgeſetzt hat, ſo hindert nichts, daß nicht in dem nämlichen Augenblick ſich aus dem Schooß des Meeres eine noch kleinere erhebe. Ja, es entſtehen die Schwierigkeiten, den Begriff der Inſel feſtzuhalten. Soll man eine aus dem Waſſer hervorragende breite Felskuppe auch noch eine Inſel oder nur eine Klippe, ein Riff nennen? d. h auch im

Empiriſchen, obwohl es ganz poſitive Beſtimmungen zuläſſig macht, bleibt der Begriff eines Größten und Kleinſten relativ.

Aber von dieſem Begriff des Maximums und Minimums iſt derjenige noch unterſchieden, welcher dadurch entſteht, daß das Quantum als ein veränderliches in's Unendliche hin größer oder kleiner wird. In jener ſo eben betrachteten Relativität wird, was als Größtes oder Kleinſtes gelten ſolle, durch die äußerliche Vergleichung geſetzt. Es kommt alſo auf das Verhältniß der Größen an, die mit einander in Vergleich treten, weshalb es möglich wird, daß, was in einer Beziehung als ein Größtes erſcheint, in einer andern als ein Kleinſtes und umgekehrt ſich zeigen kann. Wenn aber ein Quantum ſeine Grenze affirmativ oder negativ in's Unendliche aufhebt, ſo wird keine beſtimmte Grenze, ſondern das continuirliche Verſchwinden der Grenze geſetzt, d. h. das, was die Qualität der Quantität überhaupt ausmacht, die gleichgültige Veränderung der Grenze. Ob dies poſitiv oder negativ geſchieht, ändert in der Sache ſelber, in der ſtetigen Veränderung, nichts. Das Maximum und das Minimum ſind ſich hierin als unendliche gleich. Sie ſind der actu exiſtirende Widerſpruch, daß ſie, indem ſie ſich eine Grenze ſetzen, dieſelbe zugleich aufheben. Das Große wird in's Unendliche hin größer, das Kleine in's Unendliche hin kleiner, allein in jener continuirlichen Vermehrung, wie in dieſer continuirlichen Verminderung, bleibt das ununterbrochene Negiren der Grenze der identiſche Begriff. Dieſer Begriff iſt jedoch nicht etwa nur eine ſubjective Abſtraction, ſondern, als eine nothwendige Beſtimmung des Quantums, hat er in aller Realität, ſofern ſie eine quantitative und im Proceß der Veränderung begriffene iſt, objectives Daſein. Indem irgend ein Quantum ſich in's Unbeſtimmte hin vermehrt oder vermindert, kommt in ihm das Uebergehen von Grenze zu Grenze als ein unvermeidlicher Act vor. Die Quantität kann nicht als eine endliche, als ein Quantum, abgeſchloſſen werden und doch iſt es ein Quantum, an welchem dieſe Unendlichkeit exiſtirt, in der ſich die Natur der reinen Quantität, das eigentliche Weſen des Quantums als eines Quantums, offenbart. Das Quantum bezieht ſich in dieſer Veränderung auf ſich

selbst, ohne damit seine Beziehung auf andere Quanta auszuschließen. Der Unterschied zwischen dem Quantum einerseits und dem All oder dem Nichts anderseits ist das unaufhörliche Vergehen und Entstehen seiner Grenze selbst.

Nun ist allerdings in der Wirklichkeit beides der Fall. Ein Quantum kann in das Universum übergehen oder es kann zu Nichts werden; im erstern Fall verschwindet es in die Unendlichkeit des Raums und der Zeit; in diesem ändert es sein Verhältniß zu andern Quantis und oft seine Qualität. Nehmen wir z. B. einen mechanischen Proceß, so erzeugt derselbe eine Veränderung, welche sich von den nächsten Körpern, denen sie sich mittheilt, in alle übrigen weiter verpflanzt und als Vibration, als Wärme, als Schall sich in's Unermessene continuirt, wenn auch die Intensität des Processes mit der wachsenden Ausdehnung schwächer wird. Es muß hier also eine Veränderung des Quantums gesetzt werden, die über jedes erreichte Maximum in's Unendliche hinausgeht. Wenn wir ein solches Uebergehen in das Universum auch als ein zu Nichts Werden des Quantums, als eine Zerstreuung oder Sichverlieren desselben in das Nichts betrachten, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß dies nur eine Formel für die Gleichgültigkeit des Werthes ist, den das Quantum für uns durch seine continuirliche Auflösung empfängt. Nehmen wir umgekehrt ein Quantum an, welches sich continuirlich vermindert, so wird reeller Weise entweder sein Verhältniß zu andern Quantis oder auch seine Qualität sich ändern; es wird der Unterschied zwischen ihm als einem endlichen Quantum und zwischen dem Nichts in der That zu Nichts werden. Wenn eine gerade Linie sich einer Curve nähert, so muß der Raum zwischen ihr und der Curve ein immer kleinerer werden; die gerade wird endlich eine Entfernung von der Curve erreichen, die noch einen Unterschied zwischen ihnen setzt; dieser Unterschied kann aber unendlich klein werden d. h. er kann zuletzt sich nicht mehr als ein endliches Quantum, sondern nur als eine fließende Grenze bestimmen. Indem aber auch dieser Uebergang sich aufhebt, wird auch diese Unendlichkeit der Differenz aufgehoben. Nehmen wir nun weiter an, daß die gerade Linie, indem sie sich einer Curve nähert, diese nur in einem ein-

zigen Puncte berührt, so ist dieser Punct offenbar beiden Linien gemeinsam. Er ist ihre Coincidenz und es kann also zwischen ihnen nicht mehr ein sie noch trennender Raum vorhanden sein. Hiermit ist aber auch die gerade Linie nicht mehr eine Linie schlechtweg, sondern kann die Qualität einer Tangente bekommen. Oder nehmen wir einen verdunstenden Wassertropfen, so muß allerdings ein Moment eintreten, in welchem er noch als Wasser existirt, zwischen ihm und dem Nichts also noch ein Unterschied vorhanden ist. Dieser Unterschied muß, bei fortgesetzter Verdunstung, unendlich klein werden, zuletzt aber wird auch der unendlich kleine Rest im continuirlichen Uebergang zu einer verschwindenden und von dieser zur verschwundenen Größe werden. Die Qualität des flüssigen Zustandes wird continuirlich in die des elastischen übergegangen sein. Der Wassertropfen ist negativ als Tropfen zu Nichts geworden, weil er positiv sich in Gas verwandelt hat.

Aus dem Wesen der Quantität erklären sich die verschiedenen Ausdrücke, in welchen die Wissenschaft das Uebergehen des Quantums in das continuirliche, sei es positive oder negative, Aufheben seiner Grenze darzustellen gesucht hat. Sie vereinigen sich in der Tendenz, den Unterschied als einen Unterschied zu setzen, der zugleich kein Unterschied mehr ist. Er wird daher als ein Quantum geschildert, das kleiner als Null sei; als ein Werth, den man vernachlässigen könne; als eine Größe, die in Verhältniß zu jeder bestimmten eine verschwindende ist; als eine Größe, deren Grenze als eine werdende fließend, eine Fluente und als Function derselben Fluxion ist; als ein Differential, welches den im Vergehen begriffenen Unterschied bezeichnet; als das Maximum der Annäherung an die Grenze u. s. w. Die Wissenschaft mußte zuerst auf diesen Begriff stoßen, als sie in der Eleatischen Philosophie unternahm, die Bewegung zu leugnen, denn in der Bewegung existirt ein continuirliches Uebergehen. Die Zenonischen Paradoxien wurzeln hierin. Der einfache Begriff des quantitativ Unendlichen in dieser Bestimmtheit kommt, unserer Meinung nach, zuerst bei Platon im Parmenides 156 in jenem berühmten Ausdruck des ἐξαίφνης vor. Er nennt dasselbe ein seltsames Wesen, weil es weder als

Stillstehendes, noch als sich Bewegendes, noch als in einer Zeit Seiendes sich verändern dürfte. Das „Plötzlich," wie H. Müller und Steinhart (1852, III., 371) übersetzen, ist ein derartiges, daß das Seltsame sich daraus nach beiden Seiten verändert. „Denn es verändert sich nicht aus dem noch stillstehenden Stillstehen, noch aus der noch sich bewegenden Bewegung; sondern dieses seltsame plötzliche Wesen hat, keiner Zeit angehörig, seine Stelle zwischen Stillstand und Bewegung, und in sie und aus ihr verändert sich das sich Bewegende in ein Stillstehen und das Stillstehende in ein Bewegen." D. h. es ist der Widerspruch vorhanden, daß das Quantum einmal als ein solches eine Grenze hat; sodann aber, indem es über seine Grenze hinausgeht, keine Grenze hat; weil es aber doch seine Grenze nur continuirlich verändert, so hat es zugleich im Verändern eine perennirende Grenze. Dies Verhältniß erklärt auch, weshalb für die arithmetische Behandlung die sogenannte Grenzenmethode ein so großes Interesse haben konnte. Leibnitz behauptete, daß ein in einer geschlossenen Curve enthaltenes Polygon von unendlich vielen Seiten als mit der Curve zusammenfallend angesehen werden könnte. Curve und gerade Linie sind qualitativ verschieden. Ein Polygon kann also niemals in eine Curve aufgehen. Hat das Polygon aber unendlich viele Seiten, so wird das Maximum desselben zwischen seiner Begrenzung und der Curve nur noch ein Minimum übrig lassen, das zwar nicht Nichts ist, allein als der Null gleichwerthig angesehen werden kann. Minimum ist der Ausdruck für das Maximum der Verminderung, dem ein Quantum sich als Decrement nähern kann, ohne Null zu werden, sowie Maximum der Ausdruck für die Veränderung des Quantums als Increment, ohne in dem stetigen Aufheben der Grenze sich als Quantum aufzugeben. Eben deswegen ist auch der Begriff des Unendlichkleinen derjenige gewesen, der hier die Hauptrolle gespielt hat, wie z. B. bei der in's Unendliche fortgesetzten Theilung der Seiten eines Polygons die vielen Seiten zuletzt so klein werden sollen, daß sie als mit den Puncten der Curve zusammenfallend angesehen werden können. Das sich Widersprechende, die gerade Linie und die krumme, soll durch die Fiction vereint sein, daß die Curve aus unendlich vielen unendlich kleinen Geraden

bestehe. Wenn die Theilbarkeit der Materie in's Unendliche hin ebenfalls eine so große Rolle gespielt hat, so liegt dies unstreitig darin, daß man in Gedanken das durch die Theilung gewonnene Quantum in's Unendliche hin der nämlichen Operation unterwerfen konnte. Aber nur in Gedanken, denn die Realität widerspricht einer solchen continuirlichen Theilung. Sie langt beim Nichts an. Die Verewigung der Tautologie des Theilens kann nur in dem gedankenlosen Denken festgehalten werden. Bei den vorerwähnten Zenonischen Trugschlüssen wird in solcher Weise theils der Punct im Raume, theils der Moment in der Zeit als in sich unendlich gesetzt. Gegen die Theilbarkeit der Materie in's Unendliche hin hat die Wissenschaft eine andere Fiction ersonnen, das Atom, das, als ein unendlich kleines, nicht ein mathematischer Punct, und doch ein aller sinnlichen Wahrnehmung unerreichbares, untheilbares, raumerfüllendes Etwas sein soll. Es soll als das einfachste Dasein unveränderlich sein. Die Veränderung soll nur in die Zusammensetzung der Atome fallen. Kein Atom soll sich reeller Weise auflösen können. Die außerordentlichen Schwierigkeiten, welche sich hieraus der wirklichen Erfahrung gegenüber ergaben, konnten nur durch neue Fictionen scheinbar gehoben werden. Die Temperatur z. B. dehnt alle Materie aus oder zieht sie zusammen. Sollten nun die Atome auch dem Gesetz der Wärme unterliegen? Dann wären sie ja veränderlich. Man erfand daher den Unterschied von primitiven und secundären Atomen, die von primitiven zusammengesetzt sein sollten. Ihnen gab man vorzugsweise den Namen der Molecules. Diese zusammengesetzten Molecularatome sollten nun expandirt oder contrahirt werden können u. s. w. Für den Thatbestand der Erscheinungen wurde durch solche Erdichtungen nicht der geringste Aufschluß gewonnen, allein indem man die Wirklichkeit mit solchen künstlichen Voraussetzungen belastete, erfreuete man sich an ihnen als an exacten Erklärungen. Der Kern dieses atomistischen Apriorismus ist der Gedanke des Minimums. Daß das Minimum Realität hat, ist unleugbar, aber diese Realität ist nur als eine werdende und daher sich aufhebende. Dieser Begriff ist es, der dem des Atoms eine bedingte Wahrheit verleihet. Es existirt nur als ein entstehendes und vergehendes, nicht aber als ein gleichsam eisernes

Vieh im Inventarium der Phänomene. Das Differential ist die Wahrheit des Atoms.

## Anmerkungen.

Es sei gestattet, hier einige Puncte in der loseren Form von Anmerkungen zu besprechen, weil sie einen mehr exoterischen Charakter haben.

1) Ueber die Anwendung arithmetischer Formen auf reale Gegenstände. Die Festigkeit und Klarheit, welche in den quantitativen Bestimmungen liegt, muß unwillkürlich zu dem Gedanken führen, daß sie es sind, welche die Entwicklung des Realen beherrschen. Dies ist der Grund alles Pythagoreismus. Durch den Platonischen Timäos ist derselbe tief in die Europäische Naturwissenschaft eingedrungen. Sofern nun die Realität eine quantitative Seite hat, ist diese Annahme auch eine vollkommen berechtigte. Sobald daher eine Wissenschaft anfängt, das quantitative Moment ihres Gegenstandes zu untersuchen, wird sie auch auf die fundamentalen Verhältnisse der Größe zurückgehen müssen. Continuität und Discretion, der Proceß der Reihenbildung, der Unterschied von Differenz, Quotient und Potenz, der Unterschied der arithmetischen und geometrischen Proportion und Progression, die Vergleichung der Quanta, die Gliederung der Verhältnisse, die Unendlichkeit in der Vermehrung oder Verminderung, wird sich mehr oder weniger geltend machen. Allein hier ist nun auch die Schranke zu berücksichtigen, innerhalb welcher die Quantität ihre Herrschaft als eine legitime ausüben darf. Diese wird um so größer sein, je todter und äußerlicher das Reale ist, an welchem sie hervortritt. In der Mechanik wird sie folglich den adäquatesten Stoff besitzen. Im Physikalischen wird sie die specifische Qualität schon als einen gleichberechtigten Factor anzuerkennen haben. Im Organischen hingegen wird das Leben sich bereits als eine incommensurable Größe zeigen und in allen geistigen Verhältnissen wird die Schwierigkeit, sie dem Calcul zu unterwerfen, mit der größern Entwicklung der Freiheit wachsen. Man kann daher die abstracten Schemata der Quantität nicht ohne Weiteres auf das Concrete übertragen, sondern es bedarf

hier jedesmal einer besondern Untersuchung, die Zulässigkeit zu ermitteln. Der arithmetische Apriorismus hat der richtigen Auffassung der Thatsachen mindestens eben so viel Zwang angethan, als der logisch-metaphysische. Die Voraussetzung, eine gewisse Progression oder Proportion in der Planetenreihe, in den chemischen Radicalen, in den hypsometrischen Verhältnissen der Erde, in den Altersstufen u. s. w. als leitende Regel zu finden, hat zu den naturwidrigsten Systemen geführt. Die Realität muß jedes einzelne Moment in seinem Verhältniß zur Totalität entwickeln. Sie muß noch mehr leisten, als nur eine einfache Reihe oder eine einfache Proportion darzustellen. In ihrer vielgliedrigen, vielverschlungenen Universalität kann sie den höhern Zusammenhang oft nur durch Sprünge, durch Anomalien, durch Perturbationen erreichen, die in der Harmonie des Ganzen sich rechtfertigen.

2) Ueber die mathematische Fiction. Die mathematische Wissenschaft besitzt an der Fiction ein höchst interessantes Mittel, sich über die Schranke zu erheben, welche ihr durch die abstracte Regel entgegengesetzt wird. Die Fiction ist keine Hypothese, welche Anspruch darauf macht, in Uebereinstimmung mit dem schon anerkannten Wahren sich eventuell als Gesetz rechtfertigen zu können. Sie ist vielmehr im bewußten Widerspruch mit dem Factischen. Sie ist eine Annahme, deren Wahrheit nur als eine provisorische, scheinbare, interimistische, illusorische gesetzt wird, um das für den Verstand Unmögliche für die Vernunft wirklich zu machen. Sie schafft z. B. imaginäre Größen, $\sqrt{-1}$. Der Begriff des Unendlichen ist es vornämlich, durch welchen sich die Mathematik von den Schranken der Endlichkeit befreiet. Sie erreicht dadurch, wie sie es ausdrückt, Vortheile für die Behandlung des Beweises. Was sie aber Vortheil nennt, ist in der That das Uebergehen der Extreme in einander. Die quantitative Veränderung vermittelt die Einheit der qualitativen Gegensätze. Wenn z. B. der Kreis als unendlich klein gesetzt wird, so daß Centrum und Peripherie zusammenfallen, so ist ein solcher Kreis wirklich nur ein Punct; um Kreis zu sein, müßte Centrum und Peripherie sich unterscheiden; die Fiction läßt beide zusammenfallen, erhält aber in ihrer Einheit den Unterschied. Wenn

die Achse eines Kegels mehr und mehr abnimmt, so wird sie endlich mit dem Mittelpunct des Kreises, der seine Basis ausmacht, zusammenfallen. Reeller Weise wird also gar kein Kegel mehr dasein, allein die Fiction nimmt in der Kreisebene noch die Existenz des unendlich klein gewordenen Kegels an u. s. w. Der Kreis ist das Gegentheil einer Geraden. Wird aber der Kreis als unendlich gesetzt, so kann seine Peripherie einer Geraden gleichgesetzt werden. Die Mathematik weiß natürlich sehr wohl, daß die Peripherie eine Curve sein muß; wenn aber der Kreis unendlich groß ist, so verschwindet ihr die Qualität der Curve. Die Mathematik, diese ernste, verständige, exacte, begriffsstrenge Wissenschaft, handelt in solchen Fictionen, wie Jemand, der für gewöhnlich der äußersten Oekonomie nachlebt, allein im rechten Augenblick, am rechten Ort, scheinbar leichtsinnig, verschwendet, um desto mehr zu gewinnen.

3) Die arithmetische Technik. Wer die Aufgabe der Metaphysik erwägt, wird sich nicht wundern, in ihr die Entwicklung des Begriffs der Größe zu finden. Er wird auch zugeben, daß die Grundlagen der Arithmetik darin enthalten sein müssen. Hieraus folgt jedoch nicht, daß die Metaphysik die gesammte Arithmetik darstellen müsse. Der Unterschied nämlich zwischen beiden besteht darin, daß die Metaphysik zwar die Wissenschaft der Quantität begründet, daß aber die Arithmetik die Wissenschaft von der Kunst ist, quantitative Bestimmungen der Rechnung zu unterwerfen. Diese Kunst führt zu einer weitläuftigen Technik, mit welcher die Philosophie nichts mehr zu thun hat, an welcher hingegen die Arithmetik das Fundament ihrer relativen Selbstständigkeit besitzt. Jedes Moment, da es an sich Totalität, kann hier zu einer in sich höchst mannigfaltigen Welt sich ausweiten, z. B. der Bruch, der Decimalbruch, der Logarithmus, das Potenziren, das Radiciren, die Primzahl, das binomische Verhältniß u. s. w. Eine besondere Modification empfangen alle diese Formen noch durch die pädagogischen Rücksichten. Welche Breite entsteht z. B. nicht allein dadurch, daß man den Kindern das Rechnen durch eine sogenannte Benennung der Zahl anziehender zu machen und sie für das praktische Leben damit vorzubereiten sucht! Man verweilt bei dieser Form oft über Gebühr.

Erst müssen die Kinder zählen überhaupt lernen. Sie haben also bei den Zahlen 1, 2, 3, 4 u. s. w. sich nichts, als diese einfache Bestimmtheit ohne allen Ausschmuck der Phantasie einzuprägen, denn wenn man auch von der Sinnlichkeit der Ziffern für die Vorstellung spricht, so ist dieselbe doch eine ganz und gar abstracte, weil die Ziffern reine Zeichen sind, deren Gestalt als solche keinen eigenthümlichen Sinn hat. Hierauf folgt das Erlernen des Einmal Eins ebenfalls ohne alle Versinnlichung. Ist durch das Numeriren für Addition und Subtraction und durch das Einmal Eins für Multiplication und Division die Grundlage gewonnen, so folgen die vier Species des Rechnens wiederum ohne alle Zugabe für die Phantasie. Mit der Regel de tri aber beginnt das Rechnen mit sogenannten benannten Zahlen die Phantasie der Kinder aufzuregen. Das reine Quantum wird von Aepfeln und Nüssen, von Schaafen und Eseln begleitet; Reisen werden gemacht, auf denen man alle Vehikel des Transports durchgebraucht; erstaunliche Verbesserungen an Gräben und Chausseen werden in Gemeinschaft mit hülfreichen Nachbarn unternommen u. s. w. Diese Benennungen der Zahl ändern an der Zahl selbst nichts. Sie sind vollkommen gleichgültig. Würden statt der Aepfel Birnen oder statt der Esel Ochsen gesetzt, das Exempel wäre das nämliche. Daß auch solche Uebungen vorgenommen werden, ist gewiß nicht ohne Nutzen, hauptsächlich wenn man dabei die gangbaren Maaße, Gewichte und Münzsorten den Kindern geläufig macht. Verweilt man jedoch zu lange bei dieser Stufe, so entwöhnt man die Kinder zu sehr von dem bildlosen Abstractum des einfachen Quantums. Oft wundert sich der Lehrer, weshalb Kinder im Rechnen mit benannten Zahlen zurückbleiben, die bei den elementaren Operationen sich ganz tüchtig gezeigt hatten. Er seinerseits vergißt, daß die Phantasie der Kinder in den Romanen schwelgt, welche den nackten Zahlen zur verführerischen Hülle gegeben sind. Ueber diesem Ergehen in den für die Quantität als solche ganz zufälligen Vorstellungen vergißt das Kind seinerseits, daß es rechnen soll. Es malt sich die ihm geschilderten Formen aus. Eine Reise, die zu Fuß anfängt und mit dem Dampfboot endigt, welch' ein zu Träumereien verlockender Gegenstand! Die phantasiereichen Köpfe bleiben daher sehr zurück, die

phantasiestürmern, nüchternen kommen ihnen vor. Eines guten Tags aber begibt es sich nun, daß dem Kinde zugemuthet wird, sich ganz reine Größen unter der Form von a und b, von m und n, von x und y vorzustellen. Dies erscheint ihm unnatürlich. Das gestaltlose a, wird ihm gesagt, könne alle möglichen Gegenstände bedeuten; es kann sich nicht erwehren, die gespenstische Buchstabenrechnung zu verhorresciren und sich nach der schönen Welt zurückzusehnen, worin es doch noch Aepfel und Nüsse gab, mit denen ein liebender Vater, nach Hause kommend, die artigen Kinder beschenkte.

4) Ueber die Geometrie. Unter Arithmetik kann die Wissenschaft der Zahl nach ihrem ganzen Umfange verstanden werden. Sie ist gegen die Geometrie die abstractere, allgemeinere Wissenschaft, denn unter dieser muß man doch die Wissenschaft von der abstracten Gestaltung des Raums verstehen; von der abstracten d. h. derjenigen, bei welcher noch von der specifisch materiellen Erfüllung des Raums und von der Bewegung abgesehen wird. Diese Wissenschaft wird nun allerdings mit der Arithmetik unter dem Titel der Mathematik zusammengefaßt, allein sie macht doch eigentlich einen Theil, und zwar den ersten, der Naturwissenschaft aus. Alle planimetrischen, stereometrischen und trigonometrischen Formen und Verhältnisse existiren in der unorganischen und organischen Natur. Die Geometrie ist das abstracte Formenbuch derselben. Die Natur verwirklicht dieselben nach allen erdenklichen Möglichkeiten. Diese Verwirklichung ist die angewandte Mathematik der Natur selber. Der Ausdruck: angewandte Mathematik, für Mechanik, Statik, Astronomie, mathematische Geographie, ist eigentlich ein recht plumper. Krystallographie, Osteologie, Musik, Architektur u. s. w. ist dann auch angewandte Mathematik. Weil nun Punct, Linie, Ebene, Würfel, Prisma, Pyramide, Kugel u. s. w. wesentlich Naturformen sind, so kann die Figur kein Gegenstand der Metaphysik und Logik sein, in welche z. B. Ulrici sie in seinem System der Logik hineingezogen hat. Es fehlt noch an einer genetischen Entwicklung der Raumfigurationen vom Punct bis zum Ellipsoid, wie ich sie in meinem System der Wissenschaft 179—191 angedeutet habe. In diesen Formen herrscht unstreitig ein nothwen-

dieser Zusammenhang und immanenter Fortschritt, der jedoch in der gewöhnlichen Behandlung, welche völlig gleichgültig gegen die morphologische Dialektik nur Definitionen und Sätze abrupt hinter einander aufstellt, nicht dargelegt wird. Es soll der Mathematik auch gar nicht das ihr eigenthümliche Verfahren genommen werden, allein dasselbe schließt nicht aus, in der Philosophie eine andere Darstellung dieser Formen eintreten zu lassen, die man sich als eine comparative Anatomie und Physiologie derselben denken kann. Nun hat die Geometrie aber durch Descartes die Möglichkeit gewonnen, die Verhältnisse der Raumfigurationen in mehr oder weniger einfachen Gleichungen auszudrücken. Das Verhältniß, in welchem das Rechteck zu den Kreisfunctionen steht, die Beziehung der Ordinate zur Abscisse, die Dialektik des Ueberganges endlicher Größen in das Unendliche, haben eine absolute Arithmetisirung der Geometrie möglich gemacht. Sie ist zur analytischen geworden. Die Gleichungen der verschiedenen Grade haben einen geometrischen Parallelismus erhalten. Diese Berechnung ist aber kein Gegenstand der Metaphysik und eben so wenig kommt es in der Naturwissenschaft auf ihre Formeln an, sondern, so unendlich wichtig sie offenbar ist, so bleibt doch für jene der Begriff der Quantität überhaupt, für diese die Ergründung der constructiven Eigenthümlichkeit der Formen die Hauptsache.

5) Ueber die Literatur der philosophischen Mathematik. Es ist merkwürdig, wie wenig wahrhafter Zusammenhang in der philosophischen Literatur herrscht. Sie steht hierin der mathematischen außerordentlich nach, in welcher die Erinnerung an die Entdecker und Bearbeiter der verschiedenen Probleme sich mit so großer und fruchtbarer Lebendigkeit fortvererbt und die Spätern im vollkommenen Bewußtsein ihres historischen Zusammenhangs, eben deshalb auch in der Regel mit größerer Klarheit arbeiten läßt. Es soll hier nur im Vorbeigehen an die Versuche erinnert werden, welche für die philosophische Behandlung der Mathematik nur bei uns Deutschen seit der Kantischen Periode gemacht sind: Versuche, die uns zeigen, daß keiner von den übrigen weiß; jeder fängt an, als ob er niemals Vorgänger gehabt hätte. Es gehören hieher zunächst viele Capitel in Lambert's Architektonik des Ersten und Ein-

fachen, 1771, namentlich im zweiten Theil; ferner Kant's Abhandlung über die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Philosophie, zuerst 1763, allein wohl erst gegen Ende des Jahrhunderts durch Tieftrunk's Sammlung von Kant's kleinen Schriften bekannter geworden und sehr stark von Schelling für seine Naturphilosophie benutzt. Lambert aber so wenig als Schelling erwähnen ihrer. Es folgt Krause's Grundlage eines philosophischen Systems der Mathematik, wovon aber nur der erste Theil: Grundlage der Arithmetik, 1804 erschien; sodann nach langer Zwischenzeit: Fries mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet 1822; J. Wagner's Organon 1830, worin, ohne alle Rücksicht auf Fries, die arithmetischen Bestimmungen als Weltgesetze gefaßt wurden, leider beengt durch den Zwang eines tetradischen Pythagoreisirenden Schema's. Hegel hatte in der ersten Ausgabe der Logik bereits 1812 der Kategorie der Quantität eine höhere speculative Fassung abgewonnen und daran eine Abhandlung über den Differentialcalcul geknüpft, die er in der zweiten Ausgabe, welche 1833 erschien, S. 279—379, sehr erweitert und zu einer wahrhaft gelehrten Kritik der verschiedenen Methoden und des Zwecks des Calculs umgearbeitet hatte. Der nächste, der von Hegel ausging, obwohl er ihn auch in wesentlichen Puncten bekämpfte, war C. Frantz: die Philosophie der Mathematik; zugleich ein Beitrag zur Logik und Naturphilosophie, 1842. Dies Buch, in einem rauhen Styl und kecken Ton, aber voller sachlichen Einsicht in reinster Wahrheitsliebe verfaßt, enthält vieles Vortreffliche, das noch gar nicht zur Wirksamkeit gelangt ist, weil es so gut als unbekannt geblieben ist. Die Widersprüche in Hegel's Auffassung der Mathematik unterwarf ein großer Verehrer desselben, ein Schüler des Mathematikers Jacobi, der leider bald darauf noch vor seinem Meister starb, E. Huhn, einer scharfen Kritik im Königsberger Literaturblatt, 1844. Nr. 21—25. Ueber die philosophische Bearbeitung der Oberflächen zweiter Ordnung sind darin sehr beachtenswerthe Winke gegeben. Die letzte hier zu nennende Arbeit, die weder von Huhn noch von Frantz, weder von Wagner noch von Fries etwas weiß, ist die von H. Schwarz: Versuch einer Philoso-

phie der Mathematik, mit einer Kritik der Aufstellungen Hegels über den Zweck und die Natur der höhern Analysis 1853.

## III.

## Der Grad.

Im abstracten Denken kann der Begriff der Größe ohne Rücksicht auf die Qualität des Daseins festgehalten werden, allein, wie schon mehrfach erinnert werden mußte, in der Wirklichkeit existirt keine Quantität, welche nicht die Größe eines qualitativ bestimmten Realen wäre. Die Quantität ist die äußere, gleichgültig veränderliche Grenze des Daseins, worin es sich mit einem andern Dasein vergleicht. Seine Grenze kann sich also verändern, ohne daß es sich in seiner Qualität verändert. Diese kann sich im Unterschied der äußern Begrenzung vollkommen gleich bleiben. Eine gerade Linie z. B. kann länger oder kürzer werden, so ist sie doch immer eine gerade Linie; ein Haus kann mehr oder weniger Zimmer oder Stockwerke haben, so ist es immer ein Haus; ein Baum kann mehr oder weniger hoch sein, so ist er immer ein Baum u. s. w. Die quantitative Verschiedenheit alterirt nicht die ursprüngliche Bestimmtheit. Es ist aber möglich, daß die Quantität der Qualität eines Daseins sich in sich ändert, ohne daß es in seiner Qualität überhaupt sich ändert. Dann entsteht ein neuer Begriff der Quantität, der Begriff des Grades. Die Veränderung nämlich der Größe der Qualität in sich selbst ist als eine quantitative zugleich eine Aenderung der Qualität in sich. Im Allgemeinen zwar bleibt sie dieselbe, aber im Vergleich des Unterschiedes ihrer Größe qualificirt sie sich anders. Um diese Differenz ausdrücken zu können, unterscheiden wir das Quantum als extensives und intensives. Das extensive soll das rein äußerliche Quantum bezeichnen, in welchem die Qualität sich gleich bleibt; das intensive die Beziehung der Qualität auf sich nach der quantitativen Differenz ihrer selbst.

In der Wirklichkeit ist es natürlich ein und dasselbe Dasein, welches nach Außen hin als extensives, nach Innen als intensives erscheint. Als extensives kann es seine Größe überhaupt

verändern. Dieſe Veränderung hat, wie wir geſehen haben, zwei Extreme, ein Maximum und ein Minimum, zwiſchen denen alſo auch eine von ihnen gleich weit entfernte neutrale Mitte, ein Indifferenzpunct, ein mittlerer Durchſchnitt, vorhanden iſt. Das Maximum und das Minimum ſind die Grenzen der Exiſtenz des Daſeins in ſeiner allgemeinen Qualität, über welche hinaus es ſich nicht in derſelben erhalten kann. Es beharrt zwar als Daſein, aber es verändert dann die Qualität. Zu dieſer Veränderung bewegt es ſich aber in ſich ſelbſt durch eine Veränderung, die eine Annäherung bald nach der einen bald nach der andern Seite ſein kann. Als ein Quantum iſt es in ſich ſelbſt continuirlich; es geht ununterbrochen in ſich als Einheit fort; eben ſo ſehr aber enthält es in ſich das Moment der Discretion; es unterſcheidet ſich in die Vielheit ſeiner Theile, die wir mit Rückſicht auf das Maximum oder Minimum Grade d. h. Stufen nennen. Das Daſein theilt ſich alſo ſelber in eine Anzahl von Unterſchieden, die es unter einander vergleicht. Ein Grad iſt ein beſtimmter Punct des Daſeins, der die Mitte zweier andrer ausmacht. In ihrer Grenze hat er nach Unten und Oben ſeine Bedeutung. Als ein Moment der continuirlichen Einheit iſt er ein einfacher Fortgang von Punct in Punct; als discrete Größe iſt er ein Punct für ſich. Dort erſcheint er als arithmetiſche Progreſſion, hier als geometriſche. Dort iſt er ein anſpruchloſes Glied der Reihe 1, 2, 3, 4, 5 u. ſ. w.; hier wird er zu einem vornehmen Weſen, das für ſich heraus tritt und die ihm vorausgeſetzten Momente in ſich als ihre Einheit zuſammenfaßt, indem er zugleich von den noch übrigen ſich ſcharf abſchneidet. Er wird nun z. B. zum dritten Grad. Als dritter hebt er den erſten und zweiten in ſich auf und ſetzt ſich gegen den zweiten und vierten als Grenze. Das Quantum drei iſt daſſelbe in jener wie in dieſer Beſtimmtheit, aber drei Grade ſetzen nur eine Anzahl von Graden, während der dritte Grad einen Punct der Scala als einen entſcheidenden ſetzt.

Worin liegt die Entſcheidung? Darin, daß in dem ſo und ſo vielten Grad die Quantität eines Daſeins ſich ſelbſt zu einer Qualität ſeiner Qualität beſtimmt. In dem dritten Grade iſt keine Mehrheit von Unterſchieden, keine Menge von Graden ge-

ſetzt. Er, als der dritte, iſt einfach. In dieſer Einfachheit iſt er aber nicht blos eine quantitative Differenz, ſondern als eine ſolche zugleich eine beſondere Umſtimmung der allgemeinen Qualität eines Daſeins. Man kann daher ſagen: das Quantum als die qualitative Beſtimmung der Qualität in den Stufen zwiſchen einem Minimum und Maximum iſt der Grad. Von Seiten ſeiner Discretion hat er in andern Quantis, in der beſtimmten Anzahl anderer Grade, die Bedingung ſeiner Größe außer ſich. Als extenſives Quantum gibt er nicht das Großſein überhaupt, ſondern die beſtimmte Grenze des Großen, das Wiegroßſein, an, z. B. drei Grade. Von Seiten der Einheit aber nimmt er dieſe drei Grade in ſich als der dritte Grad intenſiv zuſammen. Als Grad an ſich iſt jeder dem andern gleich; als beſtimmter Grad iſt jeder jedem ungleich und zwar um ſo viel Grade, als er in Vergleich zu einem andern größer oder kleiner iſt, indem er mehr oder weniger Grade in ſich als Einheit aufhebt. In dieſer ſcharfen quantitativen Begrenzung enthält er aber zugleich eine Verſchiedenheit der Qualität von ſich ſelber. Der Comparativ der graduellen Differenz durchwandelt die Scala der Abſtufungen einer Qualität bis zu ihrem Minimum und Maximum.

Nehmen wir z. B. den Kreis, ſo iſt er als in ſich geſchloſſene Curve ein Continuum. Dies Continuum hat aber die Möglichkeit, ſeine Discretion aus ſich herauszuſetzen. Das Eins in der Kreislinie nennen wir Grad und ſind übereingekommen, 360 ſolcher Unterſchiede in ihm vorauszuſetzen. Dieſe 360 Grad haben in jedem Grad ihren Anfang, in jedem ihr Ende; ſie ſind ſich einander vollkommen gleich. Sie beſtimmen den Kreis zunächſt als extenſive Größe. Sobald nun aber eine beſtimmte Anzahl der Grade geſetzt wird, entſtehen ſofort qualitative Verhältniſſe. Der Kreis, in vier gleiche Theile getheilt, zeigt, daß mit der Quantität der Grade ſich die Qualität der Winkel ändert. Ein Winkel von 70, 90, 120 Grad iſt zunächſt nur quantitativ unterſchieden. Der Winkel von 90 Grad hat alſo 20 mehr als der von 70 u. ſ. w. Aber der von 90 iſt ein rechter, der von 70 ein ſpitzer, der von 120 ein ſtumpfer. Mit dem ſiebenzigſten Grade wird alſo nicht mehr eine blos exten-

sive Bestimmung gegeben, sondern, indem die Zahl 70 als die Anzahl der Grade die nämliche bleibt, werden die 70 Grade in dem siebenzigsten als in ihre Einheit zusammengefaßt. Der Comparativ der graduellen Differenz ist natürlich unmöglich, wo der Begriff der Gleichheit eines Daseins mit sich mit der Existenz desselben zusammenfällt und alle Entwicklung ausschließt, z. B. senkrechter als senkrecht kann eine senkrechte Linie nicht sein, denn ohne einen Winkel von 90 Graden zu bilden wäre sie eben keine senkrechte; dreieckiger als dreieckig kann ein Dreieck auch nicht sein u. s. w. Je concreter aber ein Dasein ist, um so mehr kann in seiner Existenz Realität und Begriff auseinander treten und dadurch eine Vergleichung des Grades vermitteln. Man betrachte die in's Mannigfaltigste gehende Abstufung der Temperatur, der Metalloxydation, der Geschwindigkeit der Luftbewegung, der specifischen Schwere, des Lichts und der Farben, der Töne, der Säuren, der Anlagen, Temperamente, Charaktere u. s. w.

## Das Verhältniß von Umfang und Stärke.

Der Ausdruck extensiv ist von der Ausdehnung im Raum hergenommen; intensiv soll das Gegentheil, die Zusammennahme der Ausdehnung, die Concentration derselben sein. Unmittelbar übersetzen lassen sich solche technische Ausdrücke nur mit größter Vorsicht, allein selbst wenn die Uebersetzung sich dem habituell gewordenen Sinn der Wörter möglichst nähert, bleibt etwas zurück, was einmal zum rechtmäßigen Eigenthum derselben geworden ist. Extension und Intension beziehen sich gar nicht mehr nur auf den Raum, sondern haben die Bedeutung erhalten, die Vergleichung der Größe mit sich selbst in dem Verhältniß von Quantität und Qualität zu bezeichnen. Es ist mit Recht bemerkt worden, daß Extension und Intension nicht verschiedene Arten der Quantität sind, denn es ist dasselbe Quantum, welches sich in der Extension als Anzahl seiner vielen Unterschiede, in der Intension als Einheit einer gewissen Anzahl setzt. Soll daher die Intensität von Etwas angegeben werden, so kann dies nur durch Angabe der Anzahl von Unterschieden geschehen, welche sie als ein bestimmter Grad in sich aufhebt. In diesem Grade sind die ihm vorangehenden niedrigeren enthalten, während er

die höheren von ſich ausſchließt. Im Deutſchen nennen wir die Extenſion der Größe ihren Umfang, die Intenſion derſelben ihre Stärke. Die Stärke wird nun, je nach der Qualität des Quantums, nach verſchiedenen Seiten hin mit ſehr verſchiedenen Ausdrücken bezeichnet. In abstracto werden wir damit ausreichen, daß wir ſagen, es ſei etwas mehr oder weniger intenſiv, zu Deutſch, es ſei ſtärker oder ſchwächer. In concreto hingegen werden wir die Beſchreibung des Unterſchiedes aus der Natur des Gegenſtandes entnehmen. Wir werden zunächſt den einfachen Comparativ der Qualität ſetzen und z. B. ſagen, daß ein Winkel ſpitzer, als ein anderer ſei. Oder wir werden die Qualität mit einer Verbildlichung ſchildern, indem wir z. B. ſagen, daß ein Wein feuriger ſei, als ein anderer. Oder wir werden die Qualität durch ihre Werthſchätzung beſtimmen, indem wir ſie als nützlicher, als vortrefflicher, vollkommener, beſſer u. ſ. w. charakteriſiren. Im Allgemeinen werden wir uns darauf beſchränken, anzugeben, ob etwas höher oder niedriger in der vorausgeſetzten Scala ſtehe. Die Stärke ſelber läßt ſich nur durch den Umfang meſſen. Es iſt Etwas nur ſo intenſiv, als es extenſiv iſt, weil in dem ſo und ſo vielten Grade die beſtimmte Anzahl der Grade enthalten ſein muß. Dies Verhältniß hat in allen mathematiſchen, mechaniſchen und phyſikaliſchen Beſtimmungen keine Schwierigkeit, weil ſie einen exacten arithmetiſchen Ausdruck geſtatten. Viele derſelben ſchließen den Unterſchied der Extenſion und Intenſion noch ganz von ſich aus. Ein rechter Winkel z. B. hat zwar 90 Grade, aber in ſich ſelbſt kann er keinen Unterſchied der Qualität haben. Eine gerade Linie kann in ſich ſelber Unterſchiede der Länge haben, allein ihre Geradheit iſt keines Unterſchiedes der Intenſität fähig. Waſſer als Waſſer kann nicht mehr oder weniger wäſſrig ſein, denn es exiſtirt nur als die Einheit einer beſtimmten Menge von Oxygen und Hydrogen; ſonſt wäre es nicht Waſſer. Von andern Flüſſigkeiten kann man urtheilen, daß ſie mehr oder weniger wäſſrig ſeien, nämlich in Verhältniß zu den in ihnen vorausgeſetzten andern Stoffen. Gold kann nicht mehr oder weniger Gold ſein; es kann reiner oder unreiner d. h. mit andern Metallen gemiſcht, aber es kann nicht intenſiver ſein u. ſ. w. Sobald aber die Exiſten-

zen in Verhältniß zu einander treten, kann die Intensität sich geltend machen und wird dann als eine größere oder kleinere Extension erscheinen. Sonnenlicht und Mondlicht z. B. sind beide an sich dasselbe Licht, denn der Mond wird ja von der Sonne erleuchtet. Aber das Sonnenlicht ist 300,000 Grade stärker, als das Licht des Vollmonds. Gold ist ein intensiveres Metall, als Blei. Es kann daher mit Gold, weil es in sich cohärenter ist, eine viel größere Fläche überzogen werden, als mit einem gleichen Quantum Blei. Die Stärke eines Drathes drückt sich in der Anzahl von Pfunden aus, deren es bedarf, ihn zu zerreißen u. s. f.

Auf dem Gebiete der organischen Natur wird die Angabe der Intensität um deswillen schwieriger, weil die correlate Extension sich nicht mehr mit Genauigkeit angeben läßt. In Verhältniß zur unorganischen Natur allerdings tritt noch eine scharfe graduelle Begrenzung hervor. Pflanzen und Thiere sind in ihren Verbreitungsbezirken an einen bestimmten Breitengrad gebunden, aber die Intensität der Lebendigkeit läßt sich nicht mehr in abstracto als ein adäquates extensives Quantum fixiren, wenngleich ein solches vorhanden sein muß. Bei einem Pferde messen wir seine Stärke nach dem Gewicht der Last, die es zu ziehen, oder nach dem Grade der Geschwindigkeit, mit welcher es einen gegebenen Raum zu durchlaufen vermag. Aber solche Bestimmungen sind nur approximativ und relativ, weil der Grad der Lebendigkeit sich nicht gleich bleibt, sondern von unendlich vielen Bedingungen als ein perennirend variabler abhängt. Dies Pferd zieht jetzt und hier diese Last; ob es morgen, wenn es weniger gut genährt worden, in einer andern Atmosphäre, nach einer voraufgegangenen Anstrengung, denselben Stärkegrad entwickeln könne, ist offenbar problematisch. Die Menschen haben daher ein Vergnügen daran, über die Stärke der Thiere Wetten anzustellen und die verschiedensten Völker haben z. B. Hahnenkämpfe geliebt.

Noch schwieriger wird die Bestimmung des Verhältnisses von Umfang und Stärke auf dem geistigen Gebiet. So lange in die Thätigkeit des Geistes noch natürliche Potenzen, wie Race, Temperament, Altersstufe, Geschlechtsdifferenz, eingreifen, ist noch unge-

für eine gradtuelle Schätzung möglich. Sobald aber die Freiheit als Freiheit hervortritt, verliert sie die Möglichkeit eines exacten Ausdrucks. Die Gradation an sich wird man nicht leugnen können; die Thätigkeit des Geistes hat auch eine quantitative Seite; allein weil sie in sich unendlich ist, hebt sie alle Aeußerlichkeit der Begrenzung in sich auf und es bleibt, wenn eine Vergleichung angestellt wird, nur eine mehr oder weniger zutreffende Analogie über. Eine Vorstellung kann in einem Menschen stärker, als in einem andern sein; sie kann auch in ihm selber zu dieser Zeit stärker, als zu einer andern sein; sie kann also verschiedene Grade der Lebhaftigkeit, der Deutlichkeit, oder wie man sonst sich ausdrücke, haben. Aber wie soll der Grad gemessen werden? Eine Tugend, ein Laster, eine gute, eine böse That, können sie in einer Zahl mit Genauigkeit dargestellt werden? Zehn Tage Gefängniß sind für irgend ein Vergehen die Strafe; ist dies extensive Quantum das adäquate Correlat für die Intensität desselben? Fr. v. Sallet in seinen Contrasten und Paradoxen, 168, sagt ganz richtig: „Kann ich die Größe des freien, thatenstarken Mannes in Zahlen ausdrücken? Kann ich sagen: Cäsar verhält sich zum Brutus, wie 7 zu 3; folglich ist Brutus gleich 3 mal Cäsar, dividirt durch 7?" Je directer daher die Freiheit sich manifestirt, um so unzulänglicher wird jede quantitative Messung. Diese Unendlichkeit erscheint darin, daß die Extension der geistigen Intensität durch Vermittelung von Raum und Zeit ebenfalls in die äußere Unendlichkeit übergeht. Der Name eines Menschen, der eine welthistorische That vollbringt, verbreitet sich endlich zu allen Völkern. Sein Bild wird millionenfach vervielfältigt. Eine Schrift von welthistorischem Inhalt wird in zahllosen Exemplaren verbreitet und in alle Sprachen übersetzt. Ein großes Kunstwerk wird mit Millionen bezahlt, weil seine Unendlichkeit extensiv überhaupt nicht gemessen werden kann. Der ungeheure Preis, den es allmälig erhält, ist nur eine unvollkommene Nachahmung seiner unendlichen Intensität, die außerdem extensiv in seiner Verühmtheit, in zahllosen Nachbildungen u. dgl. zum Vorschein kommt. Um das wahrhafte Verhältniß der Stärke zum Umfang zu realisiren, bedarf es daher für geistige Productionen der Zeit, innerhalb welcher dann auch die Ausdehnung im Raum erfolgt. In

der Länge der Zeit berichtigen ſich dann auch die Täuſchungen des Augenblicks über den wirklichen Werth einer Leiſtung.

## Die Stufenleiter.

In der Gradation liegt eine Reihe von Unterſchieden, die an ſich einander vollkommen gleich ſind, aber durch ihr Verhältniß ungleich werden, weil die Reihe von einem Minimum zu einem Maximum aufſteigt oder, was daſſelbe, von einem Maximum zu einem Minimum hinunterſteigt. Der einzelne Grad hat ſeine Bedeutung durch die Entfernung, in welcher er zu dieſen Extremen ſteht. Eine ſolche Gradation kann nur innerhalb derſelben Qualität ſtattfinden, wobei es jedoch auf den Umfang der Sphäre ankommt. Nehmen wir z. B. die blaue Farbe, ſo iſt dieſelbe einer höchſt mannigfaltigen Abſtufung vom hellſten bis zum dunkelſten Blau fähig. Dies ſind die innerhalb ihrer ſelbſt liegenden Unterſchiede. Nehmen wir aber die Farbe überhaupt, ſo ſehen wir eine Abſtufung vom Violetten bis zum Gelben, in welcher verſchiedene Farben die einzelnen Grade ausmachen. Dieſe Farben ſind als Farben qualitativ von einander verſchieden, aber als Grade der Farbe überhaupt ſind ſie nur quantitative Beſtimmungen der verſchiedenen Wellenlänge und Geſchwindigkeit des Lichts, durch welche wir allein auf exacte Weiſe zu ſagen im Stande ſind, wie ſich eine Farbe von der andern unterſcheidet. In dieſer Farbenſcala macht das Blau nur eine Stufe von Stufen aus. Die Allmäligkeit des Ueberganges von Stufe in Stufe hat die Vorſtellung der Gradation für die Anwendung auf alle Verhältniſſe empfohlen, in welcher eine Reihe von Unterſchieden vorkommt. Es iſt aber nicht zu vergeſſen, daß es ſich bei denſelben nicht blos um ein mehr oder weniger groß ſein handelt, ſondern darum, daß die quantitative Differenz zugleich eine verſchiedene Qualität der an ſich identiſchen Qualität ausdrückt. Dieſe qualitative Seite des quantitativen Unterſchiedes bezeichnen wir durch den Ausdruck des Niedrigern und Höhern, des Geringeren und Beſſeren, des Gewöhnlichen und Vorzüglichen; mit ſolchen Wendungen ſprechen wir das intenſive Verhalten aus. Die Fabrication liebt daher die Deviſe: première

qualité, außerordentlich. Sie ist freigebiger damit, als die Natur des Gehaltes, den sie bietet, es oft erlaubt, allein sie beschwichtigt ihr Gewissen mit der Vorstellung, daß es bei dem Menschen hauptsächlich auf die Vorstellung, auf die Illusion der Phantasie, ankomme. Sie klebt daher wohlgemuth ihre Etiquetten auf, die uns den höchsten Grad eines Stoff's verheißen. Erste Qualität, oder auch, wie die bescheidnere Sprache lautet, qualité supérieure, soll das Maximum der Intensität versprechen. Diese Ausdrucksweise ist ganz richtig. Champagner von der besten Qualität und Champagner von der schlechtesten sind beide Champagner; sie unterscheiden sich nur graduell; aber diese Grade sind zugleich qualitative Differenzen der Qualität. Zehn Grad Wärme sind eine Temperatur und dreißig Grade auch. Aber dreißig Grade sind, wie wir richtig sagen, eine ganz andere Temperatur. Wenn man daher das Schema der Stufenleiter anwendet, so darf man nicht vergessen, daß darin nicht blos eine arithmetische Progression, sondern auch eine Vergleichung der Qualität mit sich selber gesetzt ist. Wenn ein Kunstwerk höher als ein anderes steht, so ist es auch schöner u. dgl. m.

Der Begriff des Grades, macht also den Uebergang in den Begriff des Maaßes aus, denn in ihm lös't sich der Begriff der Quantität in den der Qualität auf, die nicht nur als das Substrat aller quantitativen Veränderungen existirt, sondern in welcher auch selber eine Veränderung der Größe möglich ist, die sie anders qualificirt.

## Drittes Capitel.

### Modalität.

Unmittelbar ist das Sein qualitativ in sich bestimmt. Dasein unterscheidet sich von Dasein durch seine Qualität. Das Dasein bezieht sich deshalb durch sie, indem es in ihr als ein anderes gegen anderes sich setzt, auf sich zurück. Es fällt mit seiner Qualität als seiner Grenze nach Innen und Außen zusammen. Es ist ein Eins. Die Qualität existirt also als ein Quantum. Das Quantum kann ein in sich unendliches oder ein endliches oder ein endlich-unendliches sein, so bleibt doch die

Gleichgültigkeit gegen seine Grenze sein constanter Charakter. Weil aber die quantitative Veränderung ohne das Substrat eines qualitativen Daseins unmöglich wäre, so hat sie an der Qualität ihre Grenze. D. h. das wirkliche Sein ist weder nur qualitativ, noch quantitativ, sondern sowohl qualitativ als quantitativ bestimmt. Der Begriff der Qualität für sich ist nicht weniger eine Abstraction als der der Quantität. Die Qualität geht als Begriff für uns in die Quantität über und der Begriff der Quantität geht in die Qualität zurück. Im Sein als wirklichem existirt an sich der nämliche Proceß. Die Qualität ist das erste, grundlose, einmal so und nicht anders bestimmte Sein. Sie ist in sofern das Absolute, das unsagbar, unaussprechlich ist. Was eine Qualität sei, erkannten wir, lasse sich nur im Verhältniß von Qualität mit Qualität ausdrücken, weil sie in solcher Beziehung ihr einfaches Wesen empfindlich macht. Eben deshalb setzt die Qualität aber auch sofort ihre Quantität, die nicht blos für uns, sondern auch an sich die zweite Bestimmtheit des Seins ist. Sie ist freilich untrennbar von der ersten, denn sie entsteht nicht durch sie als Wirkung einer Ursache, allein sie würde in der That nicht sein, wenn nicht ein ursprüngliches, eigenheitliches Sein existirte, an dessen Dasein sie als die veränderliche Grenze desselben zum Vorschein kommt. Wie groß eine Quantität sei, kann deshalb auch nur im Verhältniß von Quantum und Quantum gesagt werden. Das Eins, in dessen Fürsichsein die Qualität eines Etwas sich abschließt, wird das Princip der Vergleichung der Quantität, die als solche gegen ihre Grenze gleichgültig ist. Aber diese Gleichgültigkeit hat an der Qualität des Daseins die Grenze, über welche sie nicht hinaus kann. Ueberschreitet sie dieselbe, geht sie also über das Minimum oder Maximum hinaus, innerhalb dessen ein Dasein dies bestimmte Dasein ist, so verändert sich damit auch die Qualität desselben. Die Qualität kann sich in sich selbst mit sich vergleichen; ihre Unterschiede sind Unterschiede der Größe, die jedoch die Qualität in sich selber als eine gegen sich selbst andere qualificiren. D. h. ein Dasein wird nicht in's Unendliche hin größer oder kleiner, sondern es wird durch die Veränderung seiner Größe als dieses zu Nichts, indem es sich in ein anderes von

anderer Qualität und Quantität verwandelt. Die Quantität geht also durch sich selbst in die Qualität zurück. Sie wird selbst eine Qualität derselben, hat aber auch so an den Graden der Qualität ihre Grenze, denn mit dem Ueberschreiten des niedrigsten oder des höchsten Grades hebt sie sich zugleich mit der Qualität auf. Sie wird zu Nichts, indem eine andere Qualität und Quantität eintritt. Qualität und Quantität sind folglich die vom Begriff des Seins unzertrennlichen Seiten desselben. Der wahrhafte Begriff des Seins kann also nur derjenige sein, in welchem die Einheit der Qualität und der Quantität gesetzt ist. Diesen Begriff haben wir Modalität als den Begriff des Maaßes genannt, um ihn in der Terminologie dem Ausdruck der Qualität und Quantität gleich zu stellen. Wir haben uns früher schon darüber erklärt. Hegel hat das Wort Maaß in seiner Logik gebraucht, weil er dort auch Bestimmtheit und Größe gesagt hatte. Erdmann in seiner Logik hat das Lateinische Modus angewendet, das uns nicht allgemein genug zu sein scheint, weil es vom Begriff des Modalen nur eine gewisse Bestimmtheit, den Zustand, ausdrückt.

Daß nun aber der Begriff des Maaßes erst der concrete, vollständige, wahrhafte Begriff des Seins sei, ist allerdings, wie auch schon berührt worden, von Platon erkannt, denn ein Grieche, ein Mensch, dem das Schönheitsgefühl sowohl eingeboren als anerzogen war, mußte zuerst diesen tiefen Begriff fassen; daß dieser Begriff aber in unserer Philosophie wieder lebendig geworden, ist das unendliche Verdienst Hegels, der ihn zugleich schärfer, reicher, gründlicher bestimmt hat, indem er das πέρας als die Qualität und das ἄπειρον als die Quantität erkannte. Wie haben sich die Kleingeister, die in der Kritik unser heutiges Publicum meistern, abgemühet, diese herrliche Errungenschaft durch Umdeutungen für die Wissenschaft wieder zu verderben und verloren gehen zu lassen, nur um nicht Hegel die Ehre zu geben, daß sie einmal etwas von ihm hätten lernen müssen, sie, die von der Höhe ihres kritischen Olymps auf die Irrthümer und Fehlgriffe dieses traurigen Scholastikers mit so göttlicher Siegsgewißheit mitleidig herunterblicken. Es ist auch wohl verständlich, daß Jemand, der in der Logik nur eine Samm-

lung von Regeln für das subjective Denken erblickt, der Begriff des Maaßes in einer Wissenschaft der logischen Idee sehr fremdartig erscheinen muß. Wer aber die von Kant erwirkte Auflösung der Metaphysik in die Logik erwägt, wird sich nicht darüber verwundern. Die Wolff'sche Metaphysik berührte den Begriff des Maaßes unter dem Titel: von der Ordnung der Dinge und Lambert im zweiten Theil der Architektonik hatte dafür die Kategorien der Dimension, der Gleichförmigkeit, des Maaßstabes und des Ausmeßbaren.

Das wirkliche Sein ist also: 1) ein qualitatives, das zugleich quantitativ bestimmt ist; es ist specifische Quantität; 2) die specifischen Quanta haben zu einander ein Maaßverhältniß, in welches sie als die Einheit ihrer Qualität und Quantität eintreten; 3) dies Verhältniß kann sich sowohl durch ihre Qualität als durch ihre Quantität verändern, allein da jede Qualität nur quantitativ, jede Quantität nur qualitativ existirt, so muß sich im Wechsel der einzelnen Maaßverhältnisse doch die Gleichheit der ursprünglichen Verhältnisse behaupten; das Sein an sich ist die Indifferenz gegen die Veränderungen, die in dem unendlichen Werden seines Daseins perennirend entstehen und vergehen. Alles Verändern verändert nichts an dem Maaße, welches den Proceß der Veränderung beherrscht. Die einzelnen Existenzen scheinen in ihrer relativen Freiheit oft alle Grenzen zu durchbrechen; alle Ordnung der Natur scheint im Toben der entfesselten Elemente zertrümmert; alle Gesetzlichkeit der menschlichen Gesellschaft scheint im rasenden Spiel der selbstsüchtigen Leidenschaften verschwunden; aber es scheint nur so, denn gegen das dem Sein durch seine Qualität und Quantität inwohnende Maaß ist die Wuth der Empörung ohnmächtig. Das Maaß ist der eigene Halt des Seins gegen die Turbulenz seines Werdens. Gott ist nicht ein Gott des wilden, unbestimmten Seins, sondern der Gott des Maaßes, der dem sturmaufgewühlten Meere zuruft: „bis hieher und nicht weiter, hier sollen sich legen deine stolzen Wellen." Vetus verbum, Deum omnia, quae fecit, numero, pondere et mensura fecisse.

# I.

## Die ſpecifiſche Quantität.

Das Sein iſt als beſtimmtes Daſein ſowohl qualitativ als quantitativ beſtimmt. Es unterſcheidet ſich von anderem nicht nur durch ſeine unmittelbare Eigenheit, ſondern auch durch ſeine Größe. Indem es ſo oder ſo beſchaffen iſt, iſt es zugleich ſo oder ſo groß. In ſolcher Einheit der Qualität mit der Quantität nennen wir es ein ſpecifiſches Quantum. Der Ausdruck ſpecifiſch iſt allerdings von species hergenommen: die Art iſt der beſondere Unterſchied der Gattung. Es iſt jedoch bei ihm noch nicht an das Verhältniß von Gattung, Art und Individuum zu denken. Weil Etwas ſeine Eigenthümlichkeit durch ſeine Art als die Mitte zwiſchen der generiſchen Allgemeinheit und individuellen Singularität am Bemerklichſten herausgeſtellt, ſo iſt von ihr die Bezeichnung entnommen: a potiori fit denominatio. Die Lateiniſche Sprache hat auch das Verbum ſpecificiren möglich gemacht, die verſchiedene Qualification oder Artung auszudrücken, worin etwas übergehen kann. Wir haben kein völlig entſprechendes Wort für dies Tranſitivum und laſſen ſich etwas arten. Die ſpecifiſche Quantität iſt 1) ſpecifiſches Quantum; 2) iſt ſie das Verhältniß der Gleichheit der Specification in einer gewiſſen Anzahl oder die Regel; 3) die Modification als die Veränderung, ſei es der Qualität oder Quantität, welche zwar die Intenſion oder Extenſion oder beide zugleich ändert, allein die urſprüngliche Beſtimmtheit des Daſeins nicht alterirt.

### 1) Das ſpecifiſche Quantum.

Der Begriff der Quantität als ſolcher vollendet ſich im Begriff des Grades, weil derſelbe nicht blos die äußerliche Grenze als extenſive Größe, ſondern auch die Beziehung der Quantität auf ſich als Qualität, die intenſive Größe, enthält. Etwas iſt nur ſo intenſiv, als es extenſiv iſt. Die Stärke und der Umfang eines Daſeins entſprechen ſich, wenn auch, wie wir ſehen, Raum und Zeit erfordert werden kann, damit der Grad der Stärke den Grad des ihm correlaten Umfanges gewinne. Das ſpecifiſche Quantum iſt nun dasjenige, in welchem die Qualität

durch die Quantität bestimmt wird, das Quale also wesentlich durch sein Quantum dies Quale ist. Es ist bei diesem Begriff wohl zu beachten, daß ein Dasein in dem Reichthum von Bestimmungen, den es in sich schließt, nach verschiedenen Seiten hin eine andere Specification haben kann, daß es folglich für die Angabe der specifischen Quantität darauf ankommt, welche dieser Seiten an ihm hervorgekehrt wird. Je einfacher ein Dasein ist, um so mehr erschöpft sich sein Begriff in wenigen Qualitäten und quantitativen Differenzen, aber die Qualität wird in ihrer Bestimmtheit sich auch bei ihm nicht von einer bestimmten Quantität trennen lassen. Nehmen wir einen Triangel, so besteht seine Qualität darin, eine Figur mit drei Winkeln zu sein. Er kann groß oder klein sein und in dieser Veränderung seiner Größe doch seine Qualität bewahren. Als ein wirklicher Triangel kann er jedoch nicht eine dreiseitige Figur überhaupt sein, sondern muß er einen bestimmten Charakter durch die Größe seiner Winkel haben; die Qualität derselben wird durch ihren Grad bestimmt. Aber er muß auch, als ein recht-, spitz- oder stumpfwinkligter, ein bestimmtes Verhältniß der Seiten haben; dies ist wieder ein Verhältniß der Größe, denn die Seiten werden alle drei ungleich oder gleich oder es werden zwei von ihnen gleich sein können. Und nicht genug! Als ein wirklicher, als dieser Triangel, werden seine Seiten eine ganz bestimmte Länge, so und so viel Zoll oder Fuß u. s. w. haben müssen. Man wird durch solche Detailüberlegungen, die dem Flüchtigen langweilig und pedantisch erscheinen mögen, erst inne, wie sehr in dem wirklichen Sein Qualität und Quantität verschwistert sind. Bei einem Triangel läßt sich nur von seinen Winkeln und Seiten sprechen, aber bei einem wirklichen Körper tritt zur Form schon die Schwere hinzu. Als materiell ist er schwer überhaupt, aber als dieser bestimmte Körper hat er auch eine durch seine Qualität bestimmte Schwere. Soll aber diese Schwere angegeben werden, so kann es wiederum nur durch die Quantität geschehen. Er ist, im Verhältniß zu einem als Vergleich angenommenen Gewicht, gerade so schwer; er hat sein specifisches Gewicht, weil er Gold, Blei, Schwefel, Tannenholz, Elfenbein, u. s. w. ist. Diese Quantität ist von seiner Qualität unab-

trennlich. Was wir von diesem Gesichtspunct aus betrachten mögen, so können wir nirgends der Quantität entgehen, welche als Gradbestimmung die Qualität eines Daseins specificirt. Es sind nicht blos solche mathematische und mechanische oder chemische Verhältnisse, in denen dieser Zusammenhang sich aufdringt, sondern er ist überall, wenn wir auch im Felde des organischen Lebens und der geistigen Freiheit die Quantität nicht auf congruente Weise angeben können, weil die Quantität hier transcendent werden kann. Sobald eine graduelle Differenz gesetzt wird, ist es auch die Quantität, welche das Dasein qualificirt. Daß eine solche Quantitirung möglich wird, das freilich hängt eben wieder von der Qualität des Daseins ab. Es soll z. B. gesagt werden, was das Jugendalter des Menschen sei, so ist das Leben des Individuums die Qualität, die sich zu dieser andern Qualität, Jugend bestimmt. Um aber das Jugendalter abzugrenzen, bedarf es der Quantität. So und so viel Jahre, vom Anfang des Lebens ab gerechnet, das ist die Jugend. Dieser Begriff, der so viel Poesie in sich schließt, kann als specifischer sich der Zahl nicht entziehen. Die Wirklichkeit ist in ihrem Werden ein stetes Verändern der Größe, aber eben deshalb ist eine bestimmte Qualität an die Quantität gebunden. Aendert sich die Quantität, so ändert sich auch die Qualität. Die Quantität continuirt sich an sich selbst unmerklich, allein die Veränderungen der Qualität, welche sie hervorbringt, werden in dieser als eine andere Qualification derselben merklich. Umgekehrt, daß die Quantität eine solche Veränderung bewirken kann, ist nur durch die Qualität möglich, die eine solche Größe zu haben vermag. Der Jüngling wird zum Manne, indem er eben älter wird, weil Jahr nach Jahr verrinnt. Das Mannesalter ist eine Stufe im Leben desselben Individuums, aber der Grad der Lebendigkeit ist mit dem andern Quantum auch anders specificirt.

2) Die Regel und die Ausnahme.

Ein Dasein, welches mit einem andern gleiche Qualität hat, sollte nun auch erwarten lassen, daß es mit ihm gleiche Quantität besitzt. Die Quantität ist aber die veränderliche Seite der Qualität. Es ist daher allerdings möglich, daß das Quantum dasselbe ist, allein es ist eben sowohl möglich, daß

eine Ungleichheit eintritt. Diese wird ihren Grund in einer Veränderung haben, die, als eine qualitative, zugleich durch eine Veränderung der Quantität in andern Beziehungen vermittelt ist. Die Gleichheit der Uebereinstimmung im Verhältniß der Qualität und Quantität in den specifischen Quantis ist die Regel. Sie ist kein Princip oder Gesetz, sondern die Gleichheit in der Mehrheit der Existenzfälle. Durch die Beweglichkeit des Daseins ist die Specification der Ungleichheit zugänglich, die, als die Minderheit der Fälle, die Ausnahme bildet. Alle solche Abweichungen sind, der Regel gegenüber, ein Zufall, aber die Regel selbst ist auch nicht ein Absolutes, sondern nur eine relative Gleichheit, weil der Zusammenhang des Daseins mit anderm Dasein eine Aenderung möglich macht. Die Qualität als solche wird sich nicht untreu; die Quantität, welche durch sie unmittelbar gesetzt wird, muß an sich auch ihre Grenze innehalten; aber durch anderweite Vermittelungen kann jener Zufall, der als Ausnahme erscheint, nothwendig werden. Er ist von dieser Seite kein Zufall, sondern geht auf die nämlichen Bedingungen zurück, welche die Gleichheit der Specification begründen. Er bestätigt also die Regel. Daher heißt es einerseits: nulla sine exceptione regula und: exceptio firmat regulam.

Das Reguläre ist die Gleichheit der Specification, worin die Qualität auch als gleiches Quantum auftritt, das Irreguläre ist die Ungleichheit der Specification, worin die andere Qualificirung derselben Qualität auch eine andere Quantitirung derselben Quantität hervorbringt. Doch ist das Irreguläre nicht das Regellose, das nämlich eine ganz zufällige Vermengung und Vermischung des Verschiedensten ist, während das Irreguläre mit dem Regulären noch in specifischen Puncten übereinstimmt. Ein reguläres Viereck hat vier rechte Winkel und vier gleiche Seiten. Das Quadrat stimmt mit dem Parallelogramm in der Qualität der Rechtwinkligkeit und in der Anzahl der Winkel überein, aber die Seiten sind schon ungleich. Das Viereck kann aber irregulär sein; dann werden zwar auch vier Seiten und vier Winkel vorhanden sein, allein die Winkel werden stumpf und spitz sein und im Trapez sind endlich nur noch zwei Seiten einander gleich. Diese Veränderungen des Vierseits sind vollkommen möglich und erscheinen

als irreguläre nur, sofern die Gleichheit der Winkel und Seiten als Regel vorausgesetzt wird. Wir haben gegen das Irreguläre oft das Vorurtheil, als ob es auch das Schlechtere wäre. Dies ist keineswegs nothwendig; es kann vielmehr, indem es eine größere Mannigfaltigkeit ermöglicht, sogar das Höhere sein. In einer regulären Kugel sind die Durchmesser einander gleich und jeder Punct der Oberfläche vom Centrum gleich weit entfernt. Die Erde ist eine irreguläre Kugel. Ihre Polarachse ist kürzer, als die Aequatorialachse und ihre Oberfläche ist eine durchaus ungleiche. Sie ist aber gerade als ein Ellipsoid mit der unendlichen Verschiedenheit ihrer Oberflächengestaltung einer viel größern Mannigfaltigkeit der Verhältnisse fähig, als wenn sie vollkommen regulär wäre. Die Erde ist eine sehr unvollkommene Kugel, aber ein vortrefflicher Planet.

Es ist begreiflich, daß wir das Gesetz oder Princip auch mit dem Ausdruck Regel bezeichnen, weil sie ein constantes Verhältniß in sich fassen, allein dem Begriff nach sind sie unterschieden, denn das Gesetz und das Princip sind unveränderlich, während die Regel als ein nothwendiger Zufall zwar im Allgemeinen fest steht, im Einzelnen aber die Ausnahme erlaubt. Man kann diesen Unterschied in verschiedener Weise beschreiben, je nachdem die fundamentale Qualität eines Daseins dazu Veranlassung gibt, allein die wesentliche Differenz für die Regel wird immer in dem Spielraum liegen, den die Quantität in Anspruch nimmt, indem sie die Qualität ändert; eine Aenderung, die sofort in den Kreislauf führt, daß dieselbe nicht möglich sein würde, wenn nicht die Aenderung der Qualität in sich die Größe der Quantität ändert. Für eine bestimmte Gegend wird die Anzahl der Gewitter eine gewisse Regel bilden; z. B. auf das Kesselthal von Böhmen fallen etwa 14 bis 16 jährlich. Diese Anzahl wird aber in dem einzelnen Jahre schwanken. Wenn mehr oder weniger Gewitter vorkommen, so wird dies als Ausnahme von der Regel gelten. Dieser Unterschied der Anzahl wird aber in andern qualitativen Verhältnissen sich begründen, die als solche zugleich wieder ein bestimmtes Quantum der Qualität in sich schließen. Der Grad der Temperatur, die Richtung des Windes, die Stärke der Gewitter u. s. w. ver-

mitteln die Nothwendigkeit, daß gerade nur dieſe Anzahl in dieſem Jahr ſich realiſirt. Das Geſetz der Elektricität bleibt ſich gleich, ob viel oder wenig Gewitter zu Stande kommen. Das conſtitutive Princip ihrer Localbildung für Böhmen, die Keſſelform des Thals in dieſem Breitegrade, bleibt ſich auch gleich. Die Anzahl der Fälle, wenn Jahr in Jahr gerechnet wird, bleibt ſich auch ziemlich gleich, aber nur als eine Regel, die daher nicht als unbedingt gelten kann und Ausnahmen zuläßt. Die Regel betrifft die empiriſche Seite der Exiſtenz und bedarf für ihr tieferes Verſtändniß der Aufſuchung des Zuſammenhangs, in welchem ſie mit dem Geſetz ſteht, denn aus dieſem wird auch der Aufſchluß über die Entſtehung der Ausnahme möglich werden, die ſonſt nur als ein Räthſel erſcheinen würde. Wenn wir z. B. die Planetenreihe überblicken, ſo ſehen wir, daß alle Planeten jenſeits der Aſteroiden von Monden begleitet ſind. Nun könnte man annehmen, daß alle Planeten diesſeits der Aſteroiden mondloſe wären. Wirklich haben auch alle keinen Mond mit Ausnahme der Erde. Sie widerſpricht alſo der Regel. Das Geſetz der planetariſchen Bildung an ſich iſt für alle Planeten das gleiche; worin liegt aber das der lunariſchen? Worin liegt es, daß zwiſchen einer Reihe mondloſer Planeten, daß zwiſchen Venus und Mars gerade die Erde eine Ausnahme macht? Eine bloße Laune der Natur iſt dies gewiß nicht; wenn wir das Geſetz der planetariſchen Bildung vollſtändiger kennten, müßte es uns auch den Grund dieſer Ausnahme enthüllen. Erſt mit dieſem Geſetz würden wir die Regel ſammt ihrer Ausnahme begreifen.

In den Sprachen kommen viele Ausnahmen vor, die wir uns nicht mehr erklären können, weil ihre Bildung in eine vorgeſchichtliche Zeit fällt. Das Princip der Sprachbildung iſt überall das gleiche, nämlich das vernünftige Selbſtbewußtſein des Menſchen; das Geſetz derſelben iſt auch überall das gleiche, nämlich die logiſche Gliederung der grammatiſchen Formen; aber die empiriſche, vom Bau der Race, vom Klima und der Cultur abhängige Ausgeſtaltung der Wörter iſt einer unendlich mannigfaltigen Specification preisgegeben, die in den verſchiedenen Sprachen ſehr verſchiedene Regeln und in derſelben Sprache ſehr ver-

ſchiedene Ausnahmen erzeugt. Eine ſolche Ausnahme erſcheint unmittelbar als ein Zufall, aber, was wir Regeln nennen, iſt an ſich nicht weniger ein Zufall. Warum Wörter mit gewiſſen Endungen gerade männlichen oder weiblichen Geſchlechts ſind, iſt in einer gegebenen Sprache freilich zu einer Regel geworden, der man ſich unterwerfen muß; daß aber eine ſolche Gleichheit eben nur eine Regel iſt, zeigt uns ſogleich die Ausnahme. Warum endigen im Chineſiſchen alle Wörter in Vocalen, mit Ausnahme der Conſonanten n und ng? Die grammatiſchen Regeln müſſen deshalb eben ſo gut gelernt werden, als ihre Ausnahmen. Das grammatiſche Studium iſt eben wegen der Unberechenbarkeit a priori ein ſo vorzügliches Mittel für die Bildung des Verſtandes und des Gedächtniſſes. Die Regel führt darauf, ſich a priori eine Gleichheit der Form zu denken oder mit einer gleichen Form einen gleichen grammatiſchen Werth zu verbinden; ob aber in concreto dieſe Gleichheit exiſtirt, kann man niemals wiſſen, weil überall die Ausnahme möglich iſt. Wenn ein Kind von ſchenken, lenken, ſenken, henken u. ſ. w. das Perfectum geſchenkt, gelenkt u. ſ. w. vernimmt, ſo wird es nach dem Apriorismus der Analogie von denken ſagen: ich habe gedenkt. Dies iſt an ſich eine ganz correcte Form, ſo ſehr, daß ſie in manchen Dialekten noch vorkommt z. B. im Pfälziſchen; aber die Ausnahme von der Regel iſt nun zur Regel geworden, ſo daß die Regel die Bedeutung der Ausnahme erhalten hat. Das Kind muß alſo lernen: denken, gedacht. Was wir die Zufälligkeit der Regel nannten, kommt beſonders auch darin zum Vorſchein, daß öfter daſſelbe Wort zwei verſchiedene Geſchlechter hat, daß daſſelbe Verbum mit gleicher Berechtigung entgegengeſetzte Caſus zuläßt, daß ein und daſſelbe Zeitwort verſchiedene Perfectformen geſtattet u. dgl. m. Die Schriftſprache pflegt allerdings nach längerem Kampfe ſolche Dualismen zu tilgen. Welche Form die ſiegreiche wird, bleibt wieder dem Anſchein nach ein Zufall. Im vorigen Jahrhundert ſagte man z. B. eben ſowohl der Sarg, als das Sarg; in dem jetzigen hat die masculine Form in der Schriftſprache ſchon das Uebergewicht. Die Ausnahmen in einer Sprache ſtammen gewöhnlich von untergegangenen Dialekten her, in denen ſie als Regel galten.

Im Bereich des menſchlichen Thuns iſt natürlich die Regel recht zu Hauſe. Schon in der organiſchen Natur iſt ſie häufiger, als in der unorganiſchen, denn dieſe iſt viel mehr an die unnachlaſſende Strenge des Geſetzes gebunden, während jene bereits die individuelle Freiheit nach vielen Seiten hinwendet und damit unberechenbar wird. Wir ſind daher genöthigt, jeden Augenblick an die Möglichkeit der Ausnahme zu erinnern. Wir ſagen z. B. von einer Krankheit, daß ſie, bei einem regelmäßigen Verlauf, in der Regel ſo und ſo lange dauere; wir ſagen, daß ein Thier in der Regel ſo und ſo viel Junge werfe u. ſ. w., allein wir fügen das Aber der exceptionellen Fälle ſogleich hinzu. Wenn es geht, ſuchen wir ein Minimum und Maximum der Ausnahme zu gewinnen. Auf dem geiſtigen Gebiet tritt zum Zufall die Willkür hinzu und wird fruchtbar an Regeln wie an Ausnahmen. Die ſtändiſchen Gliederungen, die Formen der Sitte, des Ceremoniels, der Erziehung, der Verwaltung, des Gerichts u. ſ. w., ſind unerſchöpflich darin. Wir ſetzen für die Praxis zu Regel auch wohl ausdrücklich das Wort Maaß hinzu. Eine Maaßregel treffen heißt, eine Grenze ziehen, um eine gewiſſe Qualität zu vermitteln, die wieder an eine gewiſſe Quantität gebunden iſt. Es ſoll z. B. auf einem Gymnaſium die Tüchtigkeit des Unterrichts in einer Claſſe erhalten werden, ſo hängt dieſe Qualität von einer gewiſſen Quantität der Schülerzahl ab. Die Claſſe darf nicht überfüllt werden und es wird daher ein Maximum als Regel angenommen; zuweilen aber, in dringenden Fällen, wird man eine Ausnahme machen müſſen. Die neuere Zeitungsſprache der Deutſchen hat ſogar ein Verbum maaßregeln gemacht, um das Verfahren von Behörden zu bezeichnen, wenn ſie Jemand durch eine Vexation chicaniren, die ſich zum Schein beſtändig auf irgend welchen legalen Grund ſtützt, um die Willkür ihres Zwanges zu maskiren. Wenn wir oben ſagten, daß man den Begriff des Princips oder Geſetzes oft unter den Ausdruck der Regel ſubſumire, ſo müſſen wir auch umgekehrt bemerken, daß man eben ſowohl die Regel oft mit dem Namen des Princips oder Geſetzes betitelt, wenn gleich der Sprachgebrauch bei aller Freiheit doch hierin auf bewundernswürdige Weiſe gewiſſe Grenzen inne hält. Es wird nicht

leicht Jemand ſagen, daß Gott die Welt nach ewigen Regeln regiere; ein Gott regiert nach Geſetzen. So auch wird man nicht ſagen, daß ein Staat ſich Regeln gebe; er gibt ſich Geſetze. Eine Geſellſchaft hingegen kann ſich auch dem Namen nach Geſetze geben, die aber nur Verhaltungsregeln, Statute ſind. Die geiſtlichen Geſellſchaften haben z. B. Ordensregeln. Solche Regeln können geändert werden. Ein Spiel wird nach Regeln geſpielt u. ſ. w. Für Regel ſagen wir auch Maxime oder Grundſatz, wenn ſie eine gewiſſe abſtracte Allgemeinheit, einen Anflug von principieller Feſtigkeit hat, ohne gleichwohl ein wirkliches Princip zu ſein. Die Maxime kann daher geändert werden, während das Princip, aus welchem ſie hervorgeht, ſich gleich bleibt. Für die Sittlichkeit iſt das Gute das Princip; um aber in einer gewiſſen Tugend mich zu üben, kann ich eine gewiſſe Maxime annehmen z. B. kein Geld bei mir zu tragen, mich in der Sparſamkeit zu befeſtigen, und mir das Entbehren mancher Genüſſe zu erleichtern. Aber dieſe Maxime kann ich ſofort wieder aufheben und kann wieder Geld bei mir tragen, denn für das Gute ſelbſt iſt es gleichgültig, ob ich das eine oder das andere thue. Die Maxime bezieht ſich auf das Princip, aber nur als eine Regel für ſeine Verwirklichung. Das Princip iſt conſtant, die Regel variabel. Und dieſe ihre Natur ſtellt ſie eben an ſich ſelbſt durch die Ausnahme heraus. Wegen ihrer Beſchränktheit bedarf ſie der Ausnahme und die Menſchen ſichern daher ſogar das Recht der Ausnahme durch Geſetze, um die Vernunft der Freiheit vor dem Untergang durch den Pedantismus zu ſchützen, den die Regel in ihrer abſtracten Reinheit mit ſich führen könnte. Eben ſowohl iſt es umgekehrt dem Jeſuitismus jeder Art wohl bekannt, daß man durch Ausnahmen die Vernunft und Freiheit, die in Geſetzen enthalten ſind, wieder zurücknehmen kann. Wir ſollen z. B. nicht lügen; dies iſt ein Geſetz, nicht eine bloße Regel der Moral. Macht man nun die Nothlüge zu einer Ausnahme, ſo hebt man das Geſetz auf, denn Schätzung der Noth iſt etwas ganz Subjectives und der Egoismus des Menſchen immer erfinderiſch genug, ſich zu beweiſen, daß er nur aus Noth gelogen habe.

Von der ſtricten Erfüllung einer Regel kann Abſtand genommen, von der Erfüllung des Geſetzes darf nicht dispenſirt werden, widrigenfalls die Natur der Dinge ſelbſt in ihrem Verlauf Rache für die falſche Ausnahme üben wird.

Die Bezeichnung der Ausnahme iſt eben ſo mannigfaltig, als die der Regel. Sie verändert ſich nach den correlaten Veränderungen der Regel. Iſt dieſe das Gewöhnliche, ſo iſt ſie das Ungewöhnliche, Seltene; iſt dieſe die Ordnung, ſo iſt ſie das Außerordentliche u. ſ. w. Die Dialektik im Verhältniß von Regel und Ausnahme macht aber möglich, daß, was erſt Regel war, zur Ausnahme wird, und, was zuerſt als Ausnahme auftritt, durch ſeine Wiederholung und Ausbreitung die Bedeutung der Regel gewinnt.

### 3) Die Modification.

Alles Daſein iſt alſo ein ſpecifiſches Quantum, ſei es ein reguläres oder irreguläres. Je nach der fundamentalen Beſchaffenheit iſt ſeine Specification eine einfachere oder mannigfaltigere. Sagt man z. B. eine Armee beſtehe aus zehntauſend Mann, ſo ſind die zu ihr gehörigen Menſchen als Soldaten qualificirt und das beſtimmte Quantum derſelben angegeben. Dieſe Specification läßt ſich aber fortſetzen. Wie viel von dieſen Soldaten ſind Reiter, wie viel Fußgänger; wie viel von den Reitern ſind Huſaren, Dragoner u. ſ. w.? So ergeben ſich lauter neue ſpecifiſche Quanta. Wenn uns in einem Wirthshauſe die Rechnung in Pauſch und Bogen gegeben wird, ſo iſt dieſe Summe ſchon ein ſpecifiſches Quantum für unſern Verzehr. Wir wünſchen aber, daß man uns die Rechnung ſpecificire, d. h. in alle die ſpecifiſchen Quanta zerlege, die in jener Summe zuſammengefaßt ſind. Wir können dies wünſchen, um uns zu überzeugen, daß man uns nach der Regel der polizeilichen Taxe behandelt habe u. ſ. f. Der Grund für die Entſtehung der Regel ſowohl als der Ausnahme liegt in der Beweglichkeit des ſpecifiſchen Quantums; dieſe, wie oft ſchon erinnert, liegt in der Veränderlichkeit der Größe und dieſe wiederum in der Eigenthümlichkeit der Qualität, welche den Proceß der quantitativen Veränderung in ſeinem Minimum wie in

seinem Maximum begrenzt. Da nun in der Wirklichkeit nur die Einheit von Qualität und Quantität existirt, so ist die Veränderung einerseits der Qualität, anderseits der Quantität als solcher möglich. Jede derselben wird auch die andere afficiren, allein die Initiative der Veränderung kann von der einen oder andern Seite ausgehen. Wird die Qualität, ohne sich aufzugeben, in sich verändert, so ist dies eine andere Weise ihres Verhaltens; wird die Quantität, ohne bis zum Minimum oder Maximum des Quantums zu gehen, relativ verändert, so ist dies eine für den Totalwerth gleichgültige Beschränkung oder Erweiterung. Als Einheit der Veränderung des Daseins durch seine qualitativ quantitative Modification ist sie der Zustand, in welchem es sich befindet.

Die Modification, welche durch die Specification der Qualität entsteht, alterirt nicht die unmittelbare Qualität selber, bringt aber in ihr eine andere Qualität hervor. Gegen die sich erhaltende Einheit der unmittelbaren Qualität erscheint diese Veränderung gleichgültig, denn sie verändert ja nichts an dem eigentlichen Was des Daseins. Das Sein ist dasselbe und nur seine Art und Weise, sich zu verhalten, ist eine andere geworden. Und doch kann diese eine so specifische sein, daß sie dasselbe Dasein zu einem ganz andern macht! Si duo faciunt idem, non est idem. Um diese Form der Modalität richtig zu fassen, kommt es auf diejenige Qualität an, die in einer gewissen Weise verändert wird. Bei einem Zeuge z. B kann der eigenthümliche Stoff das Qualitative sein, um das es sich handelt. Dann wird die Farbe des Stoffs zur gleichgültigen Modification. Farbe ist selbst eine Qualität. Sammt aber bleibt Sammt, mag er roth oder grün oder schwarz gefärbt sein. Es kommt nicht auf die Farbe für ihn an, denn sie macht ihn nicht zum Sammt. Und doch kommt es, für sein Aussehen; nicht weniger auf sie an. Es kann sich daher bei einem Zeuge auch wieder um die Farbe als die entscheidende Qualität handeln, dann wird der Stoff zur gleichgültigen Modification; eine Gleichgültigkeit, die dennoch an der Beschaffenheit des Stoffs eine gewisse Schranke findet, weil durch sie die nämliche Farbe anders specificirt wird. In allem Mechanischen

und Physikalischen ist der Spielraum für diese Modification noch beengt gegen die unendliche Mannigfaltigkeit, die ihr im Organischen und Psychischen, vollends im rein Geistigen möglich wird. Nehmen wir z. B. die Rolle in einem Drama, so werden die Schauspieler immer dieselben Worte, die in ihr vorkommen, sprechen und die nämlichen Handlungen, welche sie vorschreibt, vollbringen, allein die Art und Weise, wie der eine und wie der andere die Rolle spielt, wird sie zu einer ganz andern machen. Oder nehmen wir eine Uebersetzung, so wird sie auch die Worte und den Sinn des Originals wiedergeben, allein die Art und Weise, wie dies geschieht, wird dennoch eine specifisch ganz andere sein. Schon die Qualität der verschiedenen Sprachen erzeugt hierin eine ganz verschiedene Modalität. Der Griechische Homer wird im Lateinischen, Italienischen, Französischen, Englischen, Deutschen, Russischen, Hebräischen u. s. w. zu einem immer andern Homer. Die Art und Weise, das indéfinissable Wie, kann die nämliche Qualität bis in ihr Gegentheil verkehren. Es kann Jemand Ja in einer Weise sagen, daß wir das Nein deutlich heraushören. Es kann Jemand einem Andern eine Wohlthat in einer Weise erzeigen, daß er ihn damit gegen sich empört und die Wohlthat, weil er mit ihr das Ehrgefühl des Andern demüthigt, zur Qual für ihn macht. Weil die Art und Weise im Psychischen und Geistigen so zart und fein wird, so bedienen wir uns einer großen Menge von Bezeichnungen für sie: Ausdruck, Ton, Accent, Färbung, Stimmung, Beleuchtung, Schattirung, Nüance, Manier, Wendung u. dgl. Jacob Böhme sagt gern Temperirung und Tinctur für Weise. Wir können nach ihm einen Blick höllisch, irdisch oder himmlisch tingiren. Der Kuß, mit welchem Judas Christum verrieth, war ein Kuß, aber ein höllisch tingirter.

Wir haben vorhin die Weise auch das indéfinissable Wie genannt. Wir haben damit andeuten wollen, daß der Unterschied, der durch die Art und Weise in eine Sache eintritt, oft schwierig in Worte zu fassen ist. Er ist ein un je ne sais quoi, ein gewisses Etwas, ein Hauch, der dieselbe Realität ganz anders specificirt, wie z. B. wenn derselbe Maler ein Gemälde,

das er selbst geschaffen hat, copirt, so kann, bei aller Genauigkeit und Treue der Wiederholung, doch in die Copie, schon weil sie Copie ist, sich ein anderer Ton einschleichen, den wir schwer in Worten werden beschreiben können. Allein diese Schwierigkeit ist keine Unmöglichkeit. Bequemer ist es zwar, bei der Berufung auf das Gefühl stehen zu bleiben; auch würde es pedantisch sein, jene subtilen, volatilen Differenzen der Modalität immer in die Breite der Beschreibung hineinzuzerren; aber das Vorurtheil, als könne man nicht sagen, was man doch fühlt, darf man nicht aufkommen lassen. Die Sprache ist reich und erfinderisch genug, auch diese individuellsten Modificationen wieder abzuspiegeln. Wenn ein Diderot den Pariser Salon beschreibt, so bewundern wir eben, wie sinnreich er auch die flüchtigsten Abschattungen der Gemälde in seine treffenden Worte einzufangen versteht. Aber ein ganz anderer Punct ist das Verlangen der Menschen, das Wie immer erklärt haben zu wollen. Sie sind freilich auch wieder so undenkend, so fahrlässig, daß, wie groß das andringende Ungestüm zuerst war, mit welchem sie die Erklärung forderten, sie oft in Erstaunen setzen, mit welchen nichtssagenden Worten, mit welch' elenden Tautologien sie sich abfinden lassen, wenn ihnen sogenannte Erklärungen mit emphatischer Unfehlbarkeit geboten werden. Man ist zufrieden gestellt, denn man hat ja eine Erklärung empfangen und kümmert sich nicht um ihre Dunkelheit oder Absurdität. Jahrhunderte lang schleppen sich solche nichts aufklärende Erklärungen oft fort. Das Wie hat für die Meisten den Sinn, daß sie gern eine außerhalb der Sache liegende Vermittelung haben möchten, die oft ganz unmöglich ist. Begreifen läßt sich eine Sache im Grunde nur aus sich selbst, indem das Denken, als Nachdenken, sie in sich als ihr Begriff hervorbringt. Das Erklären soll uns etwas Anderes als Grund angeben. Für die äußerliche Causalität ist dies möglich, aber für die Qualität als solche nicht, die insofern, wie schon mehrfach erwähnt worden, unsäglich und unerklärlich bleiben muß. Wie schafft Gott die Welt? Dies Wie ist unerklärlich, denn es kann niemals Gegenstand der Anschauung und kann nicht auf etwas außer sich zurückgeführt werden. Ist es deswegen unbegreiflich?

Dies zu behaupten, müßte man darthun, daß wir den Begriff des Schaffens nicht zu haben vermöchten. Wir haben ihn aber und unterscheiden das Schaffen vom Machen. Seit einem Menschenalter schreiet ein Chorus dem Choragen Schelling nach, daß die Hegelsche Philosophie nicht erkläre, wie die Idee als logische zur Natur übergehe? Hegel hat den Begriff der Schöpfung mit den Worten ausgedrückt, daß die Idee, ihrer selbst sicher, sich frei zur Natur entlasse. Er setzt natürlich voraus, daß man begriffen habe, was er unter Idee versteht. Statt dessen schiebt man seiner logischen Idee den kümmerlichsten, subjectiven Verstandesbegriff unter und verwundert sich über den Blödsinn des Philosophen, von ihm den Uebergang zur Natur zu machen. Und wie kommt Ihr zur Natur?

Doch kehren wir zum Begriff der Modification zurück. Wir haben bisher diejenige betrachtet, welche durch die Veränderung der Qualität sich erzeugt. Wir haben dabei nicht übersehen, daß durch sie auch die Quantität verändert wird, allein wir haben diese Seite einstweilen liegen lassen. Wir wollen jetzt diejenige Modification untersuchen, die von der Veränderung der Quantität ausgeht. Sie verändert natürlich auch die Qualität, allein wir wollen einstweilen gleichfalls von dieser Veränderung wegsehen. Die quantitative Modification entsteht durch die Veränderung der Größe eines Daseins, welche den Umfang desselben ändert, ohne den Grad zu erreichen, mit welchem das Quantum nicht mehr auch dies Quale zu sein vermöchte. Die Qualität muß sich also in der quantitativen Differenz noch erhalten, wenn die Modification noch eine Veränderung gleichgültiger Art sein soll. Ein Mehr oder Weniger in der Extension oder Intension berührt noch nicht die Existenz der eigentlichen Qualität, aber dies relative Mehr oder Weniger hat eine quantitative Grenze, an welcher angelangt die Modification aufhört, eine bloße Modification der Größe zu sein. Es ist dies die schon ausführlich geschilderte amphibolische Natur der Quantität, die auch hier wieder thätig ist. Wenn eine Classe in einer Schule auf das Maximum von 40 Schülern berechnet ist, so ist der Unterschied der Anzahl, ob 20 oder 30 Schüler vorhanden sind, eben nur eine quantitative Modification. Wenn ein

Buch in verſchiedenen Auflagen die Anzahl ſeiner Exemplare vermehrt, ſo iſt das eine Modification nur der Quantität ſeiner Exiſtenz. Die Vermehrung oder Verminderung der Waſſermenge eines Fluſſes, der Zahl einer Heerde, der Bäume eines Waldes, der Einwohner einer Stadt, der Einnahmen und Ausgaben eines Staats, der Verſe eines Gedichts, der Zuſchauer eines Schauſpiels u. ſ. w. iſt zunächſt eine nur quantitative Modification. So lange ſie dies noch iſt, kommt es auf ihren Unterſchied nicht an.

Die qualitative und quantitative Modification iſt es vorzüglich, in deren Auf und Ab ſich die Oberfläche alles Daſeins bewegt. Sie iſt es, durch welche dem ſchon Bekannten der Schein der Neuheit gegeben wird, weil ihre Individualiſirung dieſelbe Sache anders ſpecificirt. Sie iſt daher der beliebteſte Kunſtgriff der Impotenz, welche der wahrhaften Originalität Concurrenz machen will. Sie bringt eine kleine Veränderung in der Qualität oder Quantität an und behauptet damit das Recht der ſelbſtſtändigen Production. Der Plagiator verſteckt durch eine Modification ſeinen Raub.

Diejenige Modification, mit welcher die qualitative Aenderung zugleich in der Quantität, die quantitative zugleich in der Qualität geſetzt wird, nennen wir den Zuſtand, status. Sie iſt der vollſtändige Begriff der Modification, denn an und für ſich iſt in dem ſpecifiſchen Quantum die Einheit von Qualität und Quantität geſetzt, weshalb die Gleichgültigkeit der Veränderung der einen gegen die der anderen nur eine relative ſein kann. Der Zuſtand eines Daſeins iſt das beſtimmte Verhältniß, in welchem ſeine Qualität und Quantität ſich gerade hier und jetzt befinden. Dies Verhältniß iſt eine durchgreifende Aenderung ſeiner Exiſtenz, ohne jedoch dieſelbe in ihrer fundamentalen Eigenheit zu alteriren. Die Zuſtände eines Daſeins wechſeln. Es geht durch ſie hindurch, indem ſie ſich als eine Reihe folgen und der nächſtvorige den nächſtfolgenden bedingt, aber in der Verſchiedenheit der Zuſtände erhält ſich die Gleichheit des urſprünglichen Daſeins als der identiſche Träger derſelben. Ein Körper kann ſich im Zuſtande der Ruhe oder der Bewegung befinden, ſo iſt er in dem einen wie in dem andern derſelbe Körper; aus dem Zuſtande der Bewegung kann er in den der

Ruhe und umgekehrt übergehen. Befindet er sich im Zustande der Bewegung, so kann die Geschwindigkeit derselben eine verschiedene sein; ob er sich aber im Zustande einer mehr oder weniger langsamen Bewegung befindet, macht wieder nur eine Modification der Bewegung aus. Derselbe Körper kann in seiner Bewegung aus dem einen in den andern Zustand abwechselnd übergehen. Ein Wille kann etwas wollen oder nicht wollen. Das affirmative Verhalten desselben ist eine andere Qualität, als das negative. Es ist unmöglich ohne zugleich eine gewisse Quantität in der Stärke des Willens, aber für diesen selber sind seine Positionen oder Negationen nur Zustände. Ein Körper kann warm oder kalt sein; mit der Verschiedenheit seiner Temperatur ändert sich das Quantum seiner Ausdehnung, die Qualität seines Aggregatzustandes, obwohl er der nämliche Körper bleibt. Dasselbe Stück Wachs kann durch Erwärmung flüssig und durch Erkaltung wieder starr werden. Es durchläuft nur verschiedene Zustände.

In welchem Zustande sich etwas befindet, kommt also auf den Grad an, den eine seiner Qualitäten entwickelt. Zu seinen Qualitäten müssen wir aber auch seine Quantität rechnen, weil sie, den eigentlichen Qualitäten gegenüber, selbst eine qualitative Bedeutung hat. Die Veränderung der einen Qualität, welche es nun sei, ist nicht möglich, ohne nicht die übrigen in Mitleidenschaft zu ziehen und hiedurch eben entsteht der Zustand als totale Modification. Wenn ein Körper auch nur mit einem seiner Theile oder Glieder in eine schnellere Bewegung übergeht, so ist kein Theil in ihm, der nicht, obwohl scheinbar ruhig, mit in diesen Zustand versetzt würde. Wenn Jemand etwas nicht will, so wird sein Denken nicht blos das Nichtwollen denken müssen, sondern alle seine Nerven und Muskeln werden die Negation realisiren; das Nichtwollen, ein Act, der, wie es scheint, nur den Willen angeht, wird zum totalen Zustand. Ein Stück Wachs wird warm, so wird es zugleich größer und zugleich flüssiger. Die Erwärmung, die zunächst nur eine Seite des Körpers zu betreffen schien, wird zu einer Veränderung auch der übrigen. Allein bei diesem Proceß kommt es nun auf den Grad der Qualität oder Quantität an, ob das Dasein sich

noch als daſſelbe erhalten kann. Wir haben eine weitläuftige Rhetorik, die Veränderungen in der Zuſtändlichkeit eines Daſeins zu ſchildern. Der Zuſtand als der beſſere und ſchlechtere, der höhere und niedrigere, der vollkommnere und unvollkommnere, der reichlichere und dürftigere, der blühende und welkende, der feſte und der wankende, der glückliche und unglückliche u. ſ. w. ſind ſolche rhetoriſche Tropen. Die beſtimmte Specification aber beruhet auf der beſtimmten Veränderung der Qualität oder der Quantität, weil ſie die Factoren ſind, welche die totale Veränderung, die Exiſtenz des beſtimmten Zuſtandes vermitteln. Die Qualität ſchlägt in Quantität, die Quantität in Qualität um. Die Modification der einen oder der andern Seite kann unſcheinbar eine Zeitlang ſich fortſetzen, bevor ihr ſtilles Werden als Erſcheinung ſich markirt, aber es tritt dann als eine entſcheidende Veränderung nur hervor, was ſich continuirlich ſchon vorbereitet hatte. Vergleichen wir zuerſt die Qualität mit der Quantität, ſo wird der Grad der Qualität, der eine intenſive Größe iſt, auch extenſiv ſich darſtellen. Dies haben wir früher ſchon abgehandelt und bemerklich gemacht, daß für die Verwirklichung dieſes Verhältniſſes Raum und Zeit nothwendige Vermittelungen ſind. Wenn ein Schauſpieler einen höhern Grad der Kunſt erreicht, wenn er alſo beſſer ſpielt, wird er auch ein größeres Publicum anziehen, wird er ein größeres Honorar empfangen, wird er größern Ruhm erwerben, wird er von Bühnen geſuchter ſein u. ſ. w. Wenn Waſſerdampf wärmer wird, ſo wird auch ſeine Spannung und damit ſeine mechaniſche Gewalt größer. Umgekehrt verwandelt ſich die Quantität in eine Veränderung der Qualität. Vor einem leeren Hauſe wird derſelbe Schauſpieler unwillkürlich dieſelbe Rolle ganz anders ſpielen, als vor einem vollen. Bei einer dichten Bevölkerung erzeugen ſich andere Bedürfniſſe, Sitten, Schickſale, als bei einer dünnen. Bei einer größern Temperatur kryſtalliſirt der Schwefel in einer andern Form, als bei einer geringeren u. ſ. w. Der ganze Zuſtand wird eben ein anderer, ſo daß ſich durch die Modification Beſtimmungen erzeugen, die bei einem andern Zuſtande gar nicht vorhanden ſind. Es iſt beſonders die quantitative Veränderung, welche hierbei in's Auge gefaßt

ist, weil sie den Verstand dadurch unterhält, daß sie ihn in Verlegenheit setzt. Die Allmäligkeit des Uebergehens von Grad zu Grad, von Quantum zu Quantum, läßt die Grenze, wie es scheint, zweifelhaft werden. Bis zu welchem Minimum der Intelligenz muß z. B. Jemand gesunken sein, um rechtlich für einen Blödsinnigen erklärt werden zu dürfen? Ein Regiment besteht aus einem gewissen Quantum von Soldaten derselben Waffe. Auf dem Rückzug der Französischen Armee trafen in einer Hütte zwei Gemeine, ein Offizier und ein Trompeter von demselben Regimente zusammen; alle übrigen waren in der Schlacht aufgerieben. Existirte in ihnen noch als einem cadre das Regiment oder war es vernichtet? Wie viel Soldaten müssen getödtet sein, um die Vernichtung eines Regiments auszusprechen? Die Dialektik der Alten hat mit der Quantität in den bekannten Fragen vom calvus und acervus, was Kahlheit und was ein Haufe sei, gespielt. Wie viel Haare müssen übrig gelassen werden, einen Schweif oder Kopf nicht kahl zu nennen? Wenn man von einem Getreidehaufen zehn Körner fortnimmt, so ist er noch immer ein Haufen; wird diese Verminderung fortgesetzt, so fragt sich endlich, ob zwei Körner noch den Namen eines Haufens verdienen? Wird das letzte Korn weggenommen, so wird damit auch der Haufen weggenommen; die quantitative Veränderung hat also die Qualität selbst aufgehoben, die hier im Begriff des Haufens liegen soll. Es ist wie mit den Sprichwörtern: gutta cavat lapidem; oder: wer den Pfennig nicht achtet, ist des Thalers nicht werth. Wenn auch nur ein Pfennig noch fehlt, ist der Thaler nicht da.

Die Modification erreicht also, sei es durch die Veränderung der Qualität oder der Quantität, zuletzt immer eine Veränderung der Totalität, welche den Zusammenhang eröffnet, in welchem das Dasein mit allem andern Dasein steht. In diesem Zusammenhang hat es sein Maaß. Sein Maaß liegt unmittelbar in ihm selber, weil es dies specifische Quantum ist; mittelbar aber liegt seine Grenze eben so in allen übrigen Existenzen. Das Maaß, welches es selber ist, hat es zugleich an dem Maaß des andern Daseins. Das Maaß des Mikrokosmus

ist durch das des Makrokosmus vermittelt. Die Größe des Menschen ist zwischen 5 bis 6 Fuß. Die quantitative Modification kann einige Zolle unter 5, einige über 6 hinausschwanken. Daß nun aber der Mensch diese specifische Größe hat, ist durch die Größe der Erde vermittelt, die wiederum durch die Größenverhältnisse des Planetensystems, und weiterhin des Universums vermittelt ist. Wäre der Mensch noch einmal so groß oder halb so klein, so würde er sofort zur gesammten Natur in ein anderes Verhältniß treten. Er könnte z. B. nicht reiten; seine Wohnungen, Schiffe u. s. w. müßten ein anderes Maaß haben; das Quantum der Nahrung, deren er bedarf, würde sich verändern u. s. f. Das Maaß ist nicht mehr nur als eine einfache Einheit der Qualität und Quantität, sondern als das Verhältniß zu begreifen, worin specifische Quanta unter einander stehen. Der Exponent dieses Verhältnisses ist das Maaß. Er ist ein Quantum, aber ein specifisches.

## II.

## Das Maaßverhältniß.

Mit der Angabe einer Zahl glaubt man oft das Aeußerste der Erkenntniß erreicht zu haben, weil sie eine scharfe Grenze zieht, die alle weitere Reflexion ausschließt. Man darf aber dabei nicht vergessen, daß die Zahl nur innerhalb ihrer eigenen Welt absolut wahr ist, daß sie aber, sobald sie das Größenverhältniß concreter Existenzen ausdrücken soll, für uns im Allgemeinen nur einen approximativen Werth hat, der immer von Neuem der Kritik der Beobachtung unterworfen werden muß. Wir rechnen oft Jahrhunderte lang mit Zahlen, die als normale galten, bis uns eine Rectification den mit ihnen verbunden gewesenen Irrthum zeigt. Wir dürfen nicht daran zweifeln, daß die concreten Existenzen als specifische Quanta eine bestimmte Größe haben, allein wir dürfen auch nicht zweifeln, daß die Größe in dem Maaße veränderlich ist, als die Qualität des Daseins gestattet. D. h. das wirkliche Dasein ist nur ein Moment einer Totalität; es ist so beschaffen und es ist so groß, weil es mit dieser Qualität und Quantität gerade in diesem

Verhältniß steht. Dies ist der Begriff des Maaßverhältnisses. Wir können es in Zahlen ausdrücken, so lange es die Möglichkeit bietet, von uns gemessen werden zu können d. h. eine Einheit als Maaßstab zu besitzen, mit welcher wir die Grenze der Quantität ihrer Anzahl nach erfassen können, wie dies bei den Thatsachen der mechanischen und physikalischen Natur der Fall ist. Wo aber der Gegenstand durch seine Qualität uns einen solchen Maaßstab versagt, wird zwar auch ein Maaß an sich vorhanden sein, allein wir werden seine Größe nur relativ darstellen können, wie dies bei der lebendigen Natur und bei der Freiheit als dem Wesen des Geistes der Fall ist. Da aber, wo das Unendliche existirt, hört alles Maaß auf und wir pflegen zu sagen, daß es sich selbst das Maaß sei. Der Raum z. B. ist unendlich. Auch mit den ungeheuersten Dimensionen läßt sich nicht angeben, wie groß er sei, weil er sonst endlich sein müßte, was seinem Begriff widersprechen würde. Der aufrichtige Schmerz der Reue ist in sich unendlich und läßt sich durch keine Zahl ausdrücken u. dgl. m.

Das Verhältniß specifischer Quanta wird sich zunächst äußerlich als Vergleichung des vorhandenen Maaßes bestimmen. Das Eine wird der Quotient des andern. Zweitens aber wird die eigene Natur eines selbstständigen Daseins sich selbst das Quantum abgrenzen, mit welchem es sich zu andern Existenzen verhält. Drittens endlich wird durch das Verhältniß eines Maaßes zu andern die Möglichkeit des Verlustes seiner Selbstständigkeit gesetzt, indem es in ein anderes Maaß übergeht. In diesem Uebergehen wird das Dasein relativ maaßlos.

### 1) Das Maaß für Etwas.

Ein specifisches Quantum findet sein Maaß an einem andern, das insofern zu seinem Maaßstabe wird. Dies andere Quantum wird zur Einheit, die in dem zu messenden Quantum als ein Vielfaches der Anzahl gesetzt wird. Es ist in demselben so und so oft enthalten. Es bildet keine Regel der Specification, sondern ein Mittel zur Vergleichung der Größe eines specifischen Quantums. Es scheint daher zwar gleichgültig zu sein, was als vergleichendes Quantum angenommen werde,

allein dieſe Gleichgültigkeit bezieht ſich nur auf die relative Quantität des Quantums, keineswegs aber auf die Beſchaffenheit deſſelben. Dieſe muß vielmehr in einem ſpecifiſch homogenen Verhältniß der beiden Quanta beſtehn, widrigenfalls das eine nicht zum Maaß des andern taugt. Wenn Hegel behauptet, daß es thörigt ſei, von einem natürlichen Maaßſtab der Dinge zu ſprechen, ſo hat er damit (S. W. III., 404) nur den Gedanken verwerfen wollen, daß bei einem äußerlichen Maaßſtabe die Quantität eine durch die Natur nothwendige ſein müſſe, nicht aber geläugnet, daß das Maaß für Etwas ſich in der Natur der Dinge begründe, denn dies gibt er ſelbſt zu, wenn er S. 415 von einer Mathematik der Natur und 401 von einer immanenten Entwicklung des Maaßes ſpricht. Daß der Fuß als Längenmaaß in eine gewiſſe Anzahl Zolle, eine Elle in vier Viertel, der Kreis in 360 Grade, eingetheilt oder daß das Waſſer zum Maaßſtab des ſpecifiſchen Gewichts, die Fertigkeit im Leſen und Schreiben zu einem Maaßſtab der Civiliſation gemacht werde u. ſ. w., iſt allerdings eine willkürliche Annahme. Allein die nähere Betrachtung ſolcher Maaßſtäbe wird ſelbſt bei ihnen zeigen, daß die Willkür hauptſächlich auf die Seite derjenigen Quantität fällt, die allerdings gleichgültig iſt, daß aber in dem als Maaß dienenden ſpecifiſchen Quantum ſich auch ein qualitativ identiſches Verhältniß ergibt. Eine Länge kann ich nur mit irgend einer Länge meſſen, aber es muß eben ein Längenmaaß ſein. Daß der menſchliche Fuß für ein ſolches Maaß ſich als ein zwar nicht nothwendiges, jedoch naheliegendes bequemes Mittel darbietet, wird Niemand beſtreiten. Er erleichtert die conventionelle Uebereinkunft für die Vorausſetzung eines Längenmaaßes. Vom Längenmaaß iſt das Cubikmaaß für den räumlichen Inhalt, von dieſem das Gewichtmaaß, von dieſem das Maaß für die Intenſität der Cohäſion, der Temperatur, der Magneticität und Electricität, von dieſem das Maaß für die Geſchwindigkeit u. ſ. w. unterſchieden. Jede Qualität der Exiſtenz fordert einen beſondern Maaßſtab für ihre Quantität. Die räumliche Ausdehnung läßt ſich nur mit einem Quantum meſſen, welches mit dem Raum in einem nothwendigen Verhältniß ſteht, alſo ſelbſt ein Ausgedehntes oder das

Quantum der Zeit ist, in welchem ein Körper mit einer gewissen Geschwindigkeit einen Raum durchläuft. Die Zeit kann zum Maaßstab für den Raum und umgekehrt werden, weil in der Bewegung Raum und Zeit sich vereinigen. Die Schwere eines Körpers kann aber nicht durch seine Ausdehnung gemessen werden. Hier bedarf es also eines andern Maaßstabes. Wenn man für die specifische Schwere die Schwere des Wassers als Vergleichung angenommen hat, so scheint es allerdings, daß dasselbe mit irgend einem andern Körper vertauscht werden könnte. Sobald man aber nach einem solchen sucht, erkennt man bald, welche Vortheile das Wasser durch die Gleichheit seiner Schwere und durch sein häufiges Vorkommen gewährt. Seine Annahme als Maaß des specifischen Gewichts ist ein Zufall und eine Willkür, aber doch nicht in dem Grade, als man es glauben könnte. Es ist kein natürlicher, nämlich nicht durch die Natur mit exclusiver Nothwendigkeit gesetzter Maaßstab, aber doch der natürlichste. Die Wissenschaft hat einen großen Theil ihres Witzes der Erfindung von Maaßstäben zuwenden müssen, wo der Gegenstand als ein complicirter oder als ein intelligibler schwer zu fassen ist. Wenn man, wie wir anführten, Lesen und Schreiben zu einem Maaßstab für die Civilisation gemacht und, nach statistischen Ermittelungen, Karten in diesem Sinn entworfen hat, so leuchtet ein, daß die wahrhafte Bildung des Menschen von jener Fertigkeit nicht unbedingt gemessen werden kann. Es kann Jemand auf einer hohen Stufe der Bildung stehen, er kann ein großer Dichter, ein Homer sein und weder lesen noch schreiben können. Dennoch wird der Besitz dieser Fertigkeiten ein Maaßstab der Civilisation bleiben, wenn wir mit diesem Wort eine Stufe der Entwicklung bezeichnen wollen, welche die Barbarei des Naturzustandes überwunden hat und in die Continuität einer selbstbewußten Erinnerung eingetreten ist. Weil Jemand lesen und schreiben kann, werden ihm tausend neue Arten von Schändlichkeiten und Verbrechen als einem civilisirten Barbaren möglich sein, aber der Zustand einer Gesellschaft, eines Volkes, steht unbedingt auf einer höhern Culturstufe, sobald er den psychologischen Proceß durchgemacht hat, der erforderlich ist, von der

Sprache zur Schrift zu gelangen. Man frage ſich, welches andere Maaß man als Quotienten für die Civiliſation annehmen wolle und man wird bald inne werden, daß man kein adäquateres wird finden können. Ja, man wird, bei näherem Betracht, ſogar entdecken, daß die verſchiedenen Stufen innerhalb der Schriftbildung wiederum die Exponenten verſchiedener Stadien der intellectuellen Bildung ſind. Zwiſchen der Starrheit und Unbeholfenheit einer Bilderſchrift und zwiſchen der Beweglichkeit und Schmiegſamkeit eines phonetiſchen Alphabets liegt noch eine Kluft.

Ein Maaß für Etwas, ein Maaßſtab, muß alſo immer ein homogenes Verhältniß zu dem von ihm Meßbaren haben. Das einfache Quantum der Zahl reicht nicht aus, ſondern nur die Quantität eines ſelbſt ſpeciſiſchen Quantums, welches die Unterſchiede des zu meſſenden ſpeciſiſchen Quantums in ſich reproducirt und reflectirt. Ein Raum, welchen der Zeiger auf der Uhrſcheibe beſchreibt, enthält das ihm entſprechende Quantum der Zeit; ein Raum, um welchen die Queckſilberſäule in der Glasröhre des Thermometers ſich ausdehnt, enthält das ihm entſprechende Quantum der Wärmevermehrung; ſo bei dem Barometer, Dynamometer, Manometer, Hygrometer, Pyrometer u. ſ. w. Da, wo eine Wechſelwirkung exiſtirt, läßt der Zuſtand der einen Seite ſich als Maaß für den der andern betrachten. Aus dem Quantum der Conſumtion kann man auf das Quantum der Production ſchließen; aus dem Quantum der ſtehenden Heere während des Friedens auf das Quantum von Selbſtſucht, Habſucht, Herrſchſucht, Feindſeligkeit, das noch im Gemüth der Völker vorhanden iſt, um, bei erſter Gelegenheit, aus dem Zuſtand des bewaffneten Friedens in die Zerſtörung und das Morden des Kriegs überzugehen u. ſ. w.

Da, wo ſich ein Daſein nicht mehr in einer endlichen Weiſe meſſen läßt, nennen wir das Maaß auch wohl Ideal. Ideal iſt im Grunde der Begriff einer Sache, der mit ihr als ſeiner Realität verglichen wird. In arithmetiſcher Genauigkeit läßt ſich das Mehr oder Weniger der Uebereinſtimmung zwiſchen beiden nicht ausſprechen und wir bedienen uns deshalb vieler Umſchreibungen für den Grad, in welchem der Begriff verwirklicht iſt.

Der Begriff der Tragödie an und für sich ist z. B. das Ideal für den Werth einer wirklichen Tragödie, deren Schönheit wir an ihm als einem idealen Maaßstabe messen. Hiernach werden wir eine Tragödie gut, mittelmäßig oder schlecht nennen.

### 2) Die Verbindung und Veränderung selbstständiger Maaße.

In der Wirklichkeit existirt ein specifisches Quantum nur als *Moment* einer *Reihe* von specifischen Quantis, in Verhältniß zu welchen es sein eigenthümliches Maaß empfängt. Als an sich bestimmt ist es freilich selbstständig, denn durch das Quantum seiner Qualität wie durch den Grad derselben ist es eben dies Dasein. Allein seine Bestimmtheit schließt nicht aus, daß es nicht, nach irgend einer Seite hin, mit einem andern Dasein sich verbinde und sich verändere. Es wird dies nur nach dem ihm selbst inwohnenden Maaße vermögen; die Veränderung desselben erscheint eben in der Veränderung desjenigen Daseins, welches als Einheit den Maaßstab für den Grad der Veränderung ausmacht. Es erzeugt sich ein Spiel der Verhältnisse, welche das Maaß des specifischen Quantums bestimmen. Da dies unmittelbar schon bestimmt ist, so ist diese Bestimmung eine andere Specification. Für sich selbst wird das Etwas noch kein anderes, allein in der Mitte anderer specifischer Quanta kann es *sein Verhältniß ändern*. Für den Werth, den ein Papiergeld hat, macht der Cours das Maaß aus. Der Cours verändert sich, weil der Zustand der öffentlichen Thatsachen, weil die Summe der Baarfonds, weil die Speculation sich ändert. Aendert sich das Papier selber? Durchaus nicht. Es verspricht uns mit derselben Zuversicht dieselbe Summe, wie immer, allein das Quantum der Summe, die wir wirklich d. h. in der Realität von Metallgeld dafür empfangen können, hat sich geändert, sei es als steigende, sei es als fallende Progression. Ein Stück Papier hat an sich selbst so gut als gar keinen Werth; nur sein Verhältniß zum Credit eines Staates, einer Gesellschaft, einer Firma, schafft ihm denselben und dies Verhältniß ist nothwendiger Weise variabel. Eine Aegyptische Pyramide hat ihr Maaß an der Stromebene des Nils, auf

deren kahle Fläche sie ihren riesigen Schatten wirft. Ein Griechischer Tempel hat sein Maaß an den waldfrohen Berghügeln, von deren Zinne er in das Land und Meer hinausschauet. In der weiten Flur der Aegyptischen Ebene würde er verschwinden und auf den Bergkronen von Hellas würde die Pyramide ein ästhetischer Fehler sein. Erst aus dem Zusammen der Totalität entspringt das Maaß für das an sich selbstständige Dasein. Die Erde hat diese Größe, diese specifische Schwere, diese Geschwindigkeit der Bewegung, diese Form der Bahn gerade nur als der dritte Planet in der Reihe der Planeten und die Astronomie hat das Gesetz zu finden gesucht, welches ihr auf dieser Stelle diese Modalität zur Nothwendigkeit macht. Ein Organ in einem Organismus hat diese Gestalt, Größe und Function nur im Verhältniß zu allen übrigen Organen des Individuums u. s. w.

Es wird also durch die Selbstständigkeit des Maaßes ein Maaß sich mit andern zur Einheit *verbinden* können, sofern zwischen ihnen dasjenige Verhältniß gesetzt ist, welches die Qualität durch das proportionale Quantum und die Quantität durch die Affinität des correlaten Quale zur Synthese specificirt. Ohne diese Modalität wird das Maaß sich in seinem Fürsichsein behaupten. Sein und Nichtsein sind die Factoren des Seins als des actu werdenden. Continuität und Discretion sind die Factoren des Daseins als des äußerlich sich begrenzenden. Qualität und Quantität sind die Factoren des Maaßes als des Verhältnisses specifischer Quanta. Die Verbindung von Maaßen fordert daher beide Bestimmungen. Die Qualität allein genügt noch nicht, um ein Dasein als ein modales mit einem andern zu verbinden. Sie muß auch diejenige Quantität haben, welche durch die Quantität von diesem andern bedingt wird. Außerdem würden sie nicht in ein Verhältniß der Einheit treten können. Umgekehrt genügt die Quantität allein auch nicht, die Verbindung zu setzen, wenn sie nicht zugleich diejenige Qualität in sich schließt, welche durch die Qualität des gegenüberstehenden Daseins bedingt wird. Es braucht wohl, nach unsern frühern Verhandlungen, kaum noch ausdrücklich bemerkt zu werden, daß der Begriff der Qualität an sich zwar immer ein ein-

facher ist, daß aber das nämliche Dasein verschiedene Qualitäten an sich haben kann und daß es mithin für den bestimmten Fall auf diejenige derselben ankommt, die als active gerade in's Spiel gesetzt wird.

Wir wollen uns nun diese Wechselbeziehung von Quantität und Qualität in der Verbindung der Maaße an einigen Fällen verdeutlichen. Gewöhnlich führt man hier die stöchiometrischen Proportionen des chemischen Processes an. Ein chemischer Stoff kann sich mit einem andern nur verbinden, wenn er sowohl als dieser andere in einem gewissen Quantum vorhanden ist. Diese Größe ist die Bedingung, ohne welche die Qualität des einen sich mit der Qualität des andern nicht verbinden kann. Es ist ein bestimmtes Quantum Schwefel und ebenso ein bestimmtes Quantum Queckſilber nothwendig, aus ihnen diejenige Verbindung herzustellen, die wir Zinnober nennen. Ein geringeres Quantum schließt die Möglichkeit ihrer Verbindung aus; ein größeres läßt so viel übrig, als durch das Maaß ihrer Einheit von derselben ausgeschlossen wird. Zur Bildung des Zinnobers sind jedoch nicht nur diese bestimmten Quanta von Schwefel und Queckſilber erforderlich, sondern diese qualitativ differenten Stoffe müssen sich auch in einem qualitativ bestimmten Zustande befinden, um sich verbinden zu können. Sie müssen durch Wärme einen gewissen Temperaturgrad oder durch ein flüssiges Medium einen gewissen Grad der Flüssigkeit haben, widrigenfalls sie trotz ihrer chemischen Verwandtschaft gegen einander gleichgültig bleiben. Erst diese modale Modification qualificirt sie zur Verbindung. Solche Beispiele der chemischen Affinität sind durch ihre Anschaulichkeit sehr überzeugend. Wenn man jedoch bei ihnen stehen bleibt, so kann es den Anschein gewinnen, als ob jenes Gesetz der Proportionalität nur für sie Geltung hätte. Dies ist jedoch nicht der Fall, sondern das Gesetz ist allgemein innerhalb der Sphäre des unmittelbaren Seins. In der ganz abstracten Region der Zahlenverhältnisse hängt die Qualität einer Zahl von ihrer Quantität und die Möglichkeit ihrer Verbindung mit andern Zahlen von ihrer Qualität ab. Eine Zahl ist ungerade. Dies ist eine Qualität der Zahl. Wodurch wird dieselbe bestimmt? Durch ihre Quantität. Es

sind drei, fünf, sieben u. s. w. dadurch möglich, daß zu zwei, vier, sechs ein Eins hinzutritt. Dies Eins ist an sich von den übrigen Eins in zwei, vier, sechs nicht verschieden und doch ist es dasjenige, welches das Quantum zu einem ungeraden qualificirt. Eine ungerade Zahl aber hat, indem sie dies ist, bestimmte Verhältnisse, weil jede in der Reihe der Zahlen ihre bestimmte Stelle und mit dieser bestimmte Verwandtschaften hat, die namentlich in den Potenzenverhältnissen zum Vorschein kommen. In der Figuration des Raums zeigt sich die nämliche Wechselbestimmung von Qualität und Quantität. Eine gerade Linie z. B. ist ein specifisches Quantum. Sie kann mit einer andern geraden sich zur parallelen verbinden. So muß diese andere nicht nur die Qualität der geraden haben, sondern das Quantum des Abstandes der einen von der andern muß eben so groß sein, als das dieser andern von der ersten. Diese Gleichheit des Abstandes macht das Maaß aus, welches beide, die für sich selbstständig sind, zur Parallele verbindet. Sonst würden sie nicht diese Qualität haben, Parallellinien zu sein. Im Mechanischen scheint die Quantität allein das entscheidende Element zu sein, weil sie mit der Masse zusammenfällt; in concreto aber ist die Masse nicht nur ein anderes Quantum, sondern das Quantum ist auch ein specifisches von anderer Cohäsion. Weil eine granitne Säule stärker als eine hölzerne ist, kann sie auch eine größere Last tragen. Die Anwendung des Eisens hat unserer modernen Architektur einen Charakter der Kühnheit gegeben, den wir zu Anfang dieses Jahrhunderts noch nicht ahnen konnten. Im Organischen wird die Form das Maaß, welches die Verbindung der Maaße bestimmt. Geoffroy St. Hilaire hat hierauf das Gesetz des balancement des organes als eine weitere Ausführung der Cüvierschen comparativen Anatomie begründet. Der Idealismus der organischen Morphologie zeigt uns, wie jedes Organ in seiner Gestalt und Größe durch die totale Form als das Maaß derselben bedingt ist. Aus der Gestalt und Größe eines Gebisses läßt sich daher analogisch die Gestalt und Größe der übrigen Glieder eines Thiers ableiten. Das Gebiß steht in einem Verhältniß zur Nahrung des Thiers. Die Qualität derselben drückt sich in der

Gestalt und Größe des Zahns aus. Das Thier wird, wenn es ein Säugethier ist, ein omnivores, carnivores oder herbivores sein. Je nach der Beschaffenheit der Nahrung wird aber auch der Schlund und der Magen in Gestalt und Größe verschieden sein. Da das Thier sich seiner Nahrung bemächtigen muß, so muß auch die Gestalt seiner Extremitäten mit dem Gebiß und Magen übereinstimmen u. s. w. Fände man keine Zähne in den Kinnladen eines Thieres, so würde man schließen müssen, daß es durch ein anderes Organ sich die Nahrung zu schaffen hat. Die Gestalt und Größe der klebrigen Zunge z. B. macht es dem zahnlosen Ameisenfresser möglich, sie weit in einen Ameisenhaufen zu strecken. Die Zunge ist daher sehr entwickelt; die Zähne sind überflüssig, Ameisen zu zermalmen. Dies ist es, was St. Hilaire das Balancement der Organe nannte. Das Quantum von Stoff und Kraft, welches die Natur zur Zahnbildung hätte verwenden können, hat sie hier der Zunge gewidmet.

Im Gebiet des Geistes verliert sich allerdings die Selbstständigkeit des Maaßes und damit auch die Verbindung der Maaße. Die Unendlichkeit der freien Selbstbestimmung durchbricht alle Nothwendigkeit des unmittelbaren Seins. So beschränkt aber, als Hegel (III. 402) sie darstellt, ist sie nicht, weil die Natur als ein Coefficient in die subjective Entwicklung des Geistes eintritt und weil in der objectiven Entäußerung desselben die Quantität eine unvermeidliche Bestimmung bleibt, die erst in den absoluten Verhältnissen sich aufhebt. In den psychischen Bestimmungen des subjectiven Geistes, welche Hegel die natürlichen Qualitäten desselben genannt hat, Race, Temperament, Altersstufe, Geschlecht, Anlage, Sympathie, findet unstreitig ein Maaßverhältniß statt, wenn wir es auch nicht in Zahlen ausdrücken können. Das quantitative Moment läßt sich darin nicht vom qualitativen trennen. Ein Neger, ein Mongole, Malaye u. s. w. sind in der Individualität ihrer Seele und darum auch ihres Organismus anders determinirt, so daß die Modalität ihres Empfindens eine verschiedene ist. Ein Sanguiniker, Melancholiker, Choleriker und Phlegmatiker verhalten sich in der Specification desselben Gefühls qualitativ und quantitativ auf andere Weise. Eben so das Kind, der Jüngling, der

Mann und Greis u. ſ. w. Unter der objectiven Modalität des ſubjectiven Geiſtes verſtehen wir das Maaßverhältniß, welches in die Productionen des Geiſtes eintritt, in denen er ſich ihm ſelber zum Gegenſtand macht. Zu dieſen gehören allerdings auch die Vorſtellungen. Die dem Inhalt nach identiſche Vorſtellung individualiſirt ſich in der Seele verſchiedener Individuen nicht nur, ſondern auch deſſelben Individuums durch die andere Beziehung, in welche ſie zu andern Vorſtellungen tritt. Eine Vorſtellung kann daher in Verhältniß zu einer andern als ein ſpeciſiſches Quantum betrachtet werden, das an ſich durch ſeinen Inhalt ſelbſtſtändig iſt, aber durch dieſe Selbſtſtändigkeit eben der Verbindung mit andern Vorſtellungen fähig wird. In dieſer Verbindung wird ſie eigenthümlich modificirt, wenn es auch für uns unmöglich bleibt, dies Maaßverhältniß arithmetiſch darzuſtellen, an welchem Problem ſich der Scharfſinn Herbarts und ſeiner Schüler vergeblich abarbeitete. Das pſychiſche Maaß derſelben Vorſtellung kann in verſchiedenen Verbindungen ſich ändern. Die Vorſtellung des Todes z. B. iſt an ſich dieſelbe; der nämliche Menſch kann ſie aber im Zuſtande des Glücks ganz anders als im Zuſtande des Unglücks empfinden. Es iſt nicht blos die Quantität, welche ſich ändert, ſondern auch die Qualität. Im praktiſchen Verhalten des Geiſtes iſt die Maaßbeſtimmtheit unleugbar und der Spruch des Griechen Kleobulos, der das Maaßhalten empfahl und ihm die Ehre erwarb, bis auf den heutigen Tag unter den ſieben Weiſen Griechenlands genannt zu werden, bezog ſich offenbar auf das Praktiſche. Die Gerechtigkeit iſt von den Pythagoreern ab als das objective Maaß des Handelns betrachtet, wie noch Horaz ſingt: est modus in rebus; sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum. Die Strafe des Unrechts fordert ein Maaß, welches durch die Qualität und Quantität der verbrecheriſchen Handlung bedingt iſt. In einem beſondern Wirthſchaftsſyſtem ſtehen die verſchiedenen Arten der Arbeit in einem beſtimmten Maaßverhältniß, wie die Geſellſchaftswiſſenſchaft daſſelbe immer klarer zu faſſen lernt. Wenn Hegel a. a. Orte ſich ſkeptiſch darüber ausgeſprochen hat, ſo hat er ſpäter in ſeiner Rechtsphiloſophie §. 189. die Berechtigung einer ſolchen Wiſſenſchaft

anerkannt und würde heute, nachdem den Arbeiten Say's und Ricardo's so viele andere von Blanqui, Quetelet, Tocqueville, Roscher, u. A. gefolgt sind, wohl nicht mehr an der Gesetzlichkeit der Maaßverhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft zweifeln. Erst mit dieser Socialwissenschaft kann die Staatswissenschaft zu einer wahrhaften politischen Physiologie und Pathologie, also auch Therapie werden. Zur Verdeutlichung solcher Maaßverhältnisse sollen hier nur einige aus dem Capitel von der Bodenfläche aus Lavergne-Peguilhen's Wissenschaft von den Bewegungs- und Productionsgesetzen, 1838, angeführt werden; z. B. die Düngerregion bestimmt das Maximum der zu Einer Wirthschaft vereinbaren Ackerfläche. Der Volkszuwachs bewirkt eine Minderung der Wirthschaftsflächen und eine Mehrung der Einzelwirthschaften. Je geringer die Wirthschaftsflächen, um so ungünstiger stellt sich das Verhältniß des Viehstandes zur Volkszahl. Da nun der Dünger der Hausthiere wieder zur Vegetation in einem Verhältniß steht, so wird sich dieselbe in ihrer Kraft vermindern, mit der Minderung der Vegetationskraft wird sich aber die Macht der dem Pflanzenwuchs nachtheiligen Naturkräfte vermehren. Mit der Vermehrung der Einzelwirthschaften wird auch die Bodenzersplitterung wachsen und mit dieser sich in demselben Maaße die Möglichkeit des Fruchtwechsels mindern. Je öfter aber die gleiche Frucht auf derselben Stelle gebaut wird, um so wahrscheinlicher und häufiger werden Mißerndten statt haben. Als das Minimum von Wirthschaftsgröße wird demnach die Bodenfläche erscheinen, die über das Maaß bloßer Spatencultur hinausgeht und einem kräftigen Gespann von Arbeitsthieren vollständige Beschäftigung gibt. Als Ausnahme können hier nur die kleinen Wirthschaften in der Nähe von Städten gelten, die aus ihnen ihren Dünger holen und den Ackerbau nur als Nebengewerbe treiben. Boden, Pflanze, Thier, Mensch, Art der Bearbeitung, stehen also, wie man sieht, in einem nothwendigen Maaßverhältniß, worin die Qualität das Quantum und die Quantität wieder das Quale bestimmt. Der Fruchtwechsel z. B. ist eine Veränderung der Qualität der gebaueten Pflanze. Er vermehrt das Maaß der Tragfähigkeit des Bodens, weil er die

Düngerverhältnisse ändert. Der wiederholte Anbau derselben Frucht auf demselben Boden vermindert aus dem gleichen Grunde das Quantum der Productionskraft des Bodens.

Von den absoluten Verhältnissen des Geistes haben wir gesagt, daß für sie die Quantität nicht mehr angegeben werden könne. Wir wollen damit sagen, daß Vertrauen, Liebe, Begeisterung, Opfermuth, Schönheit, Heiligkeit incommensurabel sind, nicht aber, daß nicht in Allem, worin die Absolutheit des Geistes in objectiver Form erscheint, auch das Maaßverhältniß als ein nothwendiges Moment hervortreten müsse. Das Schöne z. B. ist in sich unendlich, die subjective Begeisterung, die es erschafft, nicht weniger, aber das bestimmte Kunstwerk ist ohne ein bestimmtes Maaßverhältniß unmöglich. Ein Epos kann tausende von Versen haben, denn es bedarf einer gewissen Breite. Soll es aber ein wahrhaftes Kunstwerk sein, so muß es sich als Einheit in sich abschließen und einen Centralpunct in den Handlungen des Helden haben, der als die organisirende Seele alles Einzelne verbindet und ihm sein Maaß anweis't. Eine Ode kann nicht tausende von Versen haben. Sie spricht einen Affect aus und im Wesen des Affects, auch des stärksten, liegt es, vorüber zu gehen; sein Maaß wird also auch zum Maaß der Ode. Eine Ode von der Länge auch nur eines Gesanges der Ilias wäre ein ästhetisches Ungeheuer. Bei den bildenden und musikalischen Künsten macht die Maaßbestimmtheit recht eigentlich das Fundament ihrer Existenz aus. Sofern nun die Religion durch den Cultus auch auf das ästhetische Gebiet übergeht, kann auch sie sich der Modalität der Form nicht entziehen. Ein Tempel z. B. muß qualitativ in einem erhabenen Styl und quantitativ daher in einer gewissen Größe erbauet sein, wenn er seinem Begriff entsprechen soll. Die Dauer einer Predigt darf nicht zu kurz, aber auch nicht zu lang sein; sie muß ihr Maaß aus der Verbindung mit andern Maaßen, dem Bildungsgrade der Zuhörer, dem Gegenstande der Betrachtung, der Gelegenheit u. s. f. entnehmen.

Anmerkung über den goldenen Schnitt.

In der neuern Zeit hat sich Professor A. Zeising um die so höchst wichtige Wissenschaft des Maaßes außerordentlich

verdient gemacht. Er hat zuerst 1854 in seiner: Neuen Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers, aus einem bisher unbekannt gebliebenen, die ganze Natur und Kunst durchdringenden Grundgesetz: das Gesetz, welches die Alten die sectio aurea, den goldenen Schnitt, nannten, dahin formulirt: daß diejenige Proportion schön sei, in welcher der kleinere Theil sich zum größern ebenso verhalte, wie der größere zum Ganzen. In seinen: Aesthetischen Forschungen 1855 hat er dies Gesetz schon weiter ausgedehnt, bis er 1856 in einer Abhandlung über: das Normalverhältniss der chemischen und morphologischen Proportionen, dasselbe bereits als ein universelles Naturgesetz aussprach und seine Durchführung für die Chemie versuchte. Wäre dies begründet, so wäre damit, wie man leicht einsieht, der Begriff des Maaßes auf eine ganz neue Stufe von unermeßlichen Consequenzen erhoben. Das Bedenken, was man dagegen haben kann, liegt im Begriff der Form. Wo die Form wesentlich ist, wie im Organischen und Aesthetischen, da wird für harmonische Verhältnisse jene Proportion in der That als Norm angesehen werden können. Daß also der menschliche Körper, daß viele thierische und pflanzliche Organismen, daß die Musik und die Architektur in ihrer höhern, über die bloße Symmetrie sich erhebenden Formen darunter subsumirt werden können, ist zugegeben. Ob aber die unorganische Natur, genauer gesprochen, die mechanische und dynamische, demselben Maaß unterliegen, muß bezweifelt werden. Zeising ist durch eine Progression verleitet worden, für die Verhältnisse des Major und Minor sich mit sehr approximativen Werthen zu begnügen. Er hat für den goldenen Schnitt aufgestellt: 1000: 618 = 618: 381 —, 618: 381 = 381: 236 u. s. w. Dieser Proportion gegenüber hat er eine Progression gestellt: 0: 1, 1: 1, 1: 2, 2: 3, 3: 5, 5: 8, 8: 13, 13: 21 u. s. w., die von 377 auf 610 und von hier auf 987 kommt, so daß er 987 = 1000 und 610 = 618 setzt. Diese Progression ist nur eine arithmetische durch Summirung entstehende. Zeising erblickt nun in ihr eine Annäherung an die Proportion des goldenen Schnittes und hat daher viele Verhältnisse, jedoch nicht ohne Gewaltsamkeit, auf jene Progression zurückgebracht. Er selbst

gesteht §. 88 die entschieden geringere Bedeutung des goldenen Schnittes für die unorganische Natur zu. Wie sehr er aber auch in die gefährliche, schon früher berührte Versuchung gefallen ist, das arithmetische Schema als abstracte Norm festzuhalten und die Qualität über der Quantität zu vernachlässigen, so sind wir doch überzeugt, daß auch durch den Widerspruch, den er erfahren muß, die Ergründung des Maaßbegriffs ungemein gefördert werden wird.

## Veränderung des Maaßverhältnisses.

Wir haben bisher die Verbindung selbstständiger Maaße betrachtet. Es hat sich dabei eigentlich schon ergeben, daß ein Maaß sich auch verändern kann. Ein Maaß kann sich verändern? Wäre es dann noch ein Maaß? Wir müssen uns richtiger ausdrücken und sagen, daß ein Dasein sein Maaß verändern könne. Da Qualität und Quantität die Factoren des Maaßes sind, so wird die Veränderung eines Maaßes, wie wir nun schon wissen, ihre Initiative auf der einen oder andern Seite haben, aber durch die Totalität hingreifen. Wenn die Verhältnisse dieselben bleiben, so ist, wie wir sehen, die Veränderung der Qualität oder der Quantität nur eine Modification. Aendert sich aber das Verhältniß, so verändert sich auch die Qualität und Quantität, obwohl die unmittelbare Qualität und Quantität als Substrat des Processes an sich auch dieselben bleiben können. Sie ändern sich nicht an sich und sie ändern sich doch, weil ihr Verhältniß sich ändert. Z. B. schwarzer Zinnober ist gerade solcher Zinnober, als rother. Es ist in Ansehung ihres Gewichts und ihrer Mischung gar kein Unterschied. Der eine enthält genau so viel Schwefel und Quecksilber als der andere. Der schwarze kann aber in rothen verwandelt werden. Er ändert sich dann nicht als Zinnober, allein er ändert sich in der Farbe, in seinem Verhältniß zum Licht. Schwarz und Roth sind ein bestimmtes Maaß des Lichtes oder richtiger der Länge und Geschwindigkeit der Lichtwellen. In Ansehung der Metallität ist die verschiedene Farbe nur eine Modification, allein in Ansehung des Verhältnisses des Zinnobers zum Licht bringt sie einen andern Modus desselben hervor.

Wir unterscheiden im Chemismus bei manchen Stoffen den passiven und den activen Zustand als einen Unterschied der Modalität, der sie in ihrer unmittelbaren Qualität und Quantität gar nicht verändert und sie doch zu ganz andern macht. Der trockne und der flüssige Phosphor z. B. sind chemisch derselbe Phosphor, aber der flüssige hat eine ganz andere Modalität, die ihn zu einem der stärksten Gifte und zu einem nach der Verbindung mit andern Stoffen höchst begierigen Körper macht. Im Psychischen kann sich ganz ebenso Liebe in Haß verwandeln; es sind dieselben Menschen; es ist zwischen ihnen auch dieselbe Beziehung; aber der gleiche Exponent ihres Verhältnisses enthält dessen Seiten in der Liebe als affirmativ, in dem Haß als negativ bestimmte. Das ursprüngliche Maaß der Neigung hat sich also nicht verändert, aber die Zuneigung ist Abneigung geworden und hierdurch ist nicht blos eine oberflächliche Modification, sondern eine qualitative Aenderung in dem Maaße entstanden. Die Liebe ist zum Haß geworden.

Es gehören, wie man leicht erkennt, alle Begriffe hieher, die sich bei dem Begriff des Werdens, der Veränderung des Grades, der Modification und der Maaßverbindung ergeben haben. Wir wollen sie nicht wiederholen und nur diejenigen Begriffe hervorheben, welche bei der Maaßveränderung als eigenthümliche auftreten. Dies ist der Begriff der Neutralität und der Knotenlinie. Die Neutralität erzeugt sich, wenn ein selbstständiges Maaß die Einheit zweier andern wird, die unter sich entgegengesetzte specifische Quanta sind. Es sind dann zwei Fälle möglich. Entweder können diese Quanta sich selbst durch gegenseitige Auflösung neutralisiren, oder es kann ein drittes Quantum existiren, welches ihre Beziehung aufeinander schon enthält und deshalb zu ihnen in einem neutralen Verhältniß steht. In dem erstern Fall verbinden sich die beiden specifischen Quanta zu einem neuen specifischen Quantum. Diese Verbindung wird aber zugleich zu einer Veränderung, welche ihre Qualität und Quantität anders specificirt. Es entsteht nicht eine bloße mechanische Synthese, eine additionelle Composition, sondern das Product dieser Weise der Verbindung löst das eine Dasein im andern so gründlich auf, daß es ein in

Qualität und Quantität völlig verschiedenes ist. Indem es keines der ihm vorausgesetzten Quanta bleibt, indem weder das eine ohne das andere ist, sondern jedes mit dem andern sich verändert, kommt in ihm eine ganz neue Existenz zur Erscheinung, in deren Qualität und Quantität die Qualität und Quantität der zuvor selbstständigen Quanta verschwunden ist. Dies ist offenbar eine andere Modalität, als diejenige Veränderung, die wir zuvor betrachtet haben, wenn durch eine Aenderung des Zustandes die Modalität nur desselben Daseins anders specificirt wird. Diese Neutralisation ist keine Reduction der Entgegengesetzten zur Indifferenz, sondern die Begeistung derselben zu derjenigen Einheit, welche den productiven Exponenten ihres Verhältnisses enthält. Von den chemischen Processen ist dies bekannt. Neutrale Producte sind in Form, Farbe, Cohärenz und sonstigen Eigenschaften von den Stoffen verschieden, die in ihnen sich vereinigen. Allein auch hier würde man die Universalität des Begriffs verkümmern, wollte man ihn auf den Chemismus beschränken. Er kommt überall vor, wo solche Maaßverbindungen als Maaßveränderungen möglich sind. Im Mechanischen ist die Diagonale im Parallelogramm der Kräfte die neutrale Resultante der entgegengesetzten Richtung der Bewegkraft. Die Neutralisation entgegengesetzter Gefühle und Vorstellungen macht ein weites Feld der psychischen Processe aus u. s. w. Der zweite Fall der Neutralität besteht nun darin, daß die Einheit der entgegengesetzten Existenzen außer ihnen selbst als ein für sich seiendes specifisches Quantum vorhanden ist, mit welchem sie sich als dem concreten Exponenten ihres Maaßes vergleichen. Dies Quantum muß dann in seiner Qualität und Quantität so beschaffen sein, daß es, wenn es sich mit einem der sich entgegengesetzten Quanta vereinigt, das Maaßverhältniß derselben veränderte. Indem es sich auf sie bezieht, muß es an sich das gleiche Verhältniß zu jedem derselben haben. Es muß qualitativ der Qualität sowohl des einen als des andern verwandt sein; es muß quantitativ eine mittlere Proportion der Quantität beider enthalten; ohnedem würde seine Verbindung mit dem einen oder andern zwar eine gewisse Modification, jedoch keine Aenderung des Maaßverhältnisses be-

wirken. Solche Neutralität ist uns aus politischen Beziehungen am Geläufigsten. Ein Staat erklärt sich neutral. Dies kann er nur in Verhältniß zum Gegensatz zweier andern. Er kann es aber nur, sofern er zu beiden sich als der thatsächliche Exponent ihrer Entgegensetzung verhält. Außerdem wäre seine Neutralitätserklärung unmotivirt, gleichgültig, lächerlich. Wenn Baiern bei einem Kriege zweier Negerstaaten an der Guineaküste sich neutral erklärte, so wäre das eine Thorheit, aber bei einem Kriege zwischen Oestreich und Preußen würde seine Neutralität sehr wichtig sein, denn es grenzt an einigen Puncten mit beiden (mit Preußen durch Rheinbaiern) und ist groß genug, durch die Verbindung mit dem einen oder andern das Maaßverhältniß beider zu ändern. Wir sehen daher sogar, daß gewisse Staaten von den übrigen für neutral erklärt werden z. B. die Schweiz, weil sie zwischen Italien, Frankreich und Deutschland in der Mitte liegt, weil sie eine Italienische, Französische und Deutsche Bevölkerung hat, weil sie alle Arten der Arbeitstheilung von dem Nomadenleben der Sennhütten bis zu dem Fabrikleben der modernsten Industrie und damit einen nach allen Seiten gerichteten Verkehr enthält, weil sie groß und bevölkert genug ist, durch ihre Verbindung einen Ausschlag zu geben u. s. w. So kann sich eine politische Partei oder Fraction neutral verhalten z. B. bei politischen Wahlen auf die Ausübung ihres Stimmrechts verzichten. So soll der Richter sich zu den Parteien neutral verhalten weil er das Gesetz repräsentirt, welches den Exponenten ihres Streites ausmacht u. s. w.

Vergleicht man beide Formen der Neutralität, so erkennt man leicht, daß das neutrale Product der erstern sich ebenfalls zu den in ihm aufgehobenen Maaßen als eine dritte für sich selbstständige Einheit verhält; ein Salz z. B. ist gegen den basischen und gegen den aciden Stoff, die es neutralisirt, selbst das Dritte; der Unterschied besteht aber darin, daß es in seiner Selbstständigkeit beide ihm vorausgesetzte Quanta als reell aufgelöste enthält, sich selbst also nicht weder mit dem einen noch mit dem andern verbinden kann, daß hingegen im zweiten Fall eine solche Verbindung möglich ist. Wir sagen möglich ist, denn diese Möglichkeit hat an der Natur der Dinge ihre Grenze. Z. B.

das grammatische Neutrum ist für sich selbstständig. Es wird durch das Masculinum und Femininum bestimmt, aber indem es als die geschlechtslose Form weder männlich noch weiblich ist, kann seine Neutralität nur als die Indifferenz gegen den Unterschied des Geschlechts angesehen werden. Sie ist keine active Neutralisation und kann daher weder mit dem Masculinum noch mit dem Femininum sich vereinigen. Als active Neutralisation müßte dasselbe Wort hermaphroditisch sowohl männlich als weiblich sein. Es ist dann generis communis. In der Natur ist dies der wirkliche Hermaphroditismus, z. B. des Bandwurms, der männliche und weibliche Geschlechtsorgane hat und sich daher auch mit sich selbst begattet.

Die Maaßverbindungen sind der Kanon für die Maaßveränderungen, die in der Erzeugung neuer Verbindungen bestehen. Diese Neuheit ist aber nur relativ in Verhältniß zu den empirisch gegebenen Verbindungen, denn absoluter Weise können sich nur solche Verbindungen realisiren, welche durch die Verwandtschaft der Qualität und den Grad der Quantität möglich sind. Hier sehen wir nun, daß, was wir früherhin Werden oder Veränderung überhaupt genannt haben, in concreto zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Maaßverhältnissen sich ausbreitet. Die Verbindungen können binäre, ternäre, quaternäre u. s. f. sein. Dieser Ausdruck gehört, wie fast alle in dieser Sphäre, ursprünglich dem Chemismus an, aber der in ihm enthaltene Begriff ist allgemein. Mit zwei Menschen kann sich ein Dritter verbinden, so ändert sich das Maaß der Verbindung der beiden ersten, z. B. wenn in der Ehe zu Mann und Frau ein Kind oder ein Hausfreund hinzutritt. So können sich drei, vier und mehr Staaten mit einander verbinden u. s. f. Die Verbindungen können verschiedene Ordnungen bilden und die Veränderung kann verschiedene Grade durchlaufen. Wenn wir in dem chemischen Proceß die verschiedenen Stufen der Oxydation mit Protoxyd, Deutoxyd u. s. f. bezeichnen, so nennen wir im morphologischen Proceß die verschiedenen Differenzen der Quantität schlechtweg Stufen z. B. die Bildungsstufen des Embryo, die Altersstufen des Lebendigen und übertragen diesen Ausdruck auch auf die Entwicklung des Geistes.

Wenn sich nun Neutralisationen bilden können, so versteht es sich, daß sie auch unter gewissen Verhältnissen der Auflösung fähig sind. Unter dieser Auflösung verstehen wir hier nicht das abstracte Vergehen, sondern das Aufheben des gesetzten Maaßes durch eine andere Verbindung eines der im neutralen Product enthaltenen Factoren mit einem andern specifischen Qualitum, zu welchem er eine größere Verwandtschaft, als zu demjenigen hat, mit dem er jetzt verbunden war. Wenn wir sagen: *größere Verwandtschaft*, so ist es der Unterschied der Quantität, der sich als die Bedingung der Veränderung herausstellt; allein dieser Unterschied ist zugleich ein quantitativer. Es ist der specifische Unterschied, der es möglich macht, daß ein Dasein aus der Verbindung mit einem andern zur Verbindung mit einem solchen ausscheidet, zu welchem es schon im Voraus durch seine Qualität in einem innigeren Verhältniß steht. Die eine Neutralisation hebt sich also nur auf, weil und indem sich eine andere bildet und diese andere bildet sich, weil sie, so zu sagen, noch nothwendiger ist, als die erste. Schwefel ist mit Eisen verwandter, als mit Queckfilber; er wird sich also leichter mit dem Eisen als mit dem Queckfilber verbinden und, ist er mit diesem verbunden, bei gebotener Gelegenheit, dasselbe verlassen, sich mit dem Eisen zu verbinden.

In der Reihe der Maaßverhältnisse wird durch die quantitative Aenderung der Qualität diejenige Veränderung hervorgebracht, welche Gruppen von besondern Verhältnissen erzeugt, die wir eine *Knotenlinie* von Maaßverhältnissen nennen. Ich habe sie anderwärts (Studien, II, 1844, S. 62—94) einer ausführlicheren Betrachtung unterworfen und will deshalb hier nur das Wesentlichste dieses Begriffs in Erinnerung bringen. Die Knotenreihe ist nur in einem qualitativ identischen Substrat möglich; die Veränderung ist eine quantitative; aber diese Veränderung bringt qualitative Differenzen der allgemeinen identischen Qualität hervor, welche in derselben quantitativen Differenz sich verlaufen. Diese formelle Gleichheit ist es, wodurch sich dies Maaßverhältniß von dem Begriff des Maaßes und der specifischen Reihe von Maaßverhältnissen überhaupt unterscheidet. An sich stellt die Reihe ein Continuum dar, aber die discreten

Momente deſſelben gliedern ſich zu Totalitäten, die in ſich die nämlichen Unterſchiede entwickeln. Es findet alſo an ſich die Allmäligkeit einer Scala ſtatt. Quantum geht in Quantum über. Es iſt eine Vermehrung oder Verminderung, je nachdem die Reihe progreſſiv aufſteigt oder regreſſiv abfällt. Aber in dieſer Continuität ſondern ſich die Quanta in Gruppen, die von einander ſich qualitativ unterſcheiden, während ſie zugleich quantitativ daſſelbe Verhältniß wiederholen. Wenn wir von einem Unterſchiede der Qualität in der Qualität reden, ſo heißt dies natürlich die andere Qualification des identiſchen Subſtrats; und wenn wir von einer Wiederholung deſſelben quantitativen Verhältniſſes ſprechen, ſo geht durch die Gruppen ſeiner Quanta die einfache Gradation ununterbrochen fort. Jene Identität der allgemeinen Qualität und dieſe Continuität der graduellen Quantität exiſtirt wirklich. Sie laſſen daher eigentlich nicht erwarten, daß beſondere Knotenpuncte ſich ſchürzen könnten. Und ſo nimmt man auch oft die Reihen nur in dem Sinn der allmäligen Veränderung, welche die an ſich unmerkliche Vermehrung oder Verminderung der Größe erzeugen ſoll. Um Mißverſtand abzuwehren, muß man zugeben, daß auch ein ſolches Uebergehen wirklich exiſtirt. Nicht weniger aber kann ſich eine Reihe in der Weiſe ſpecificiren, daß bei einem gewiſſen Quantum eine gewiſſe Qualität der Qualität abbricht, mit dem nächſten alſo eine andere anfängt, in ihrer Organiſation jedoch die nämlichen Verhältniſſe reproducirt, die, mutatis mutandis, in dem vorigen Abſchnitt der Reihe herrſchten. Dann iſt zwar auch, wie man ſieht, eine Stufenleiter vorhanden, allein innerhalb ihrer continuirlichen Gradation ſondern ſich relative Syſteme ab, die, während ſie die allgemeine Qualität anders qualificiren, in ſich die nämliche Structur wiederholen.

Der Ausdruck Knotenlinie iſt von den Schwingungen des Tons, überhaupt von der Wellenbewegung hergenommen. Die Wellenbewegung erzeugt auch ſtillſtehende Wellen, welche dennoch das Fortſchreiten der Bewegung nicht hemmen. Bei einer Longitudinalſchwingung des Tons theilt ſich die ſchwingende Saite ſelbſt in die Octave, Quinte u. ſ. w. Da, wo dieſe Theilung in der Saite erſcheint, ſpringt die Vibration ab, ohne

deshalb in ihrer Continuirung aufzuhören. Sie erzeugt als eine discontinuirliche einen ruhenden Punct, den das Experiment uns in den der Saite aufgesetzten Papierreiterchen anschaulich zu machen pflegt, die, wo ein Knotenpunct ist, fest bleiben, während sie von den schwingenden Stellen abfallen. Auf dem Knotenpunct *scheint* die Bewegung nicht da zu sein; daß sie da ist, sehen wir aus ihrer Fortsetzung. Sie *springt also weiter*. In der folgenden Octave sind die nämlichen Verhältnisse vorhanden u. s. f. Der Sprung ist der Uebergang in die andere Qualificirung der Qualität. Der quantitative Proceß vermittelt ihn, allein das Maaß ändert sich, obwohl, formell genommen, nur eine einfache Vermehrung oder Verminderung existirt. Man wird schon entschuldigen müssen, wenn wir diesen Umstand so oft in's Gedächtniß zurückrufen. Er ist es, der die Knotenlinie zu einem so interessanten Phänomen macht. Am Leichtesten kann man dies bei der einfachen Zahlenreihe erkennen, sofern sie nach irgend einem Maaße getheilt wird. Ist dies z. B. das dekadische, so stellt 1 bis 10 einen continuirlichen arithmetischen Fortgang dar, welcher mit 11, 12 u. s. w. sich unbefangen continuirt. Aber mit 11 bis 20 beginnt das nämliche Verhältniß sich zu erneuen, das von 1 bis 10 sich entwickelte. 11 bis 20 ist eine einfache continuirliche Progression derselben Zahlen, aber in einer höhern, durch die Präcedenz der ersten Dekas bedingten Ordnung. Jede Zahl derselben ist eine andere in der Totalität, stimmt aber mit der entsprechenden Zahl der frühern Ordnung überein, 11 mit 1, 12 mit 2, 13 mit 3 u. s. w. Zwischen 10 und 11 ist also einerseits die einfache Continuität der Progression, anderseits aber ein Sprung vorhanden, der, *als Fortschritt, auf denselben Anfang innerhalb seiner Specification zurückgeht und in ihr die nämliche Folge wiederholt*. Von 20 bis 30, von 30 bis 40 u. s. f. in's Unendliche reproducirt sich *mit der Steigerung die Wiederkehr desselben Verhältnisses*. In den chemischen Proportionen sehen wir, daß ein Verhältniß, obwohl es quantitativ sich ändert, doch noch qualitativ dasselbe bleibt, bis das Quantum einen gewissen Grad erreicht hat, auf welchem eine qualitative Aenderung möglich

wird. Z. B. 177 Theile Azot verbinden ſich mit 100 Theilen Oxygen; geht man über 100 hinaus, ſo erfolgt keine Verbindung, auch nicht bei 200; mit 300 aber tritt ſie wieder ein. Von 300 muß zu 500 fortgegangen werden. Zwiſchen 100 und 300, zwiſchen 300 und 500 continuirt ſich die Vermehrung ununterbrochen; aber nur bei 300, bei 500 erreicht ſie die Knotenpuncte, die ein Product möglich machen; in den Zwiſchenpuncten ſcheint nicht blos ſich nichts in der Qualität zu ändern, ſondern ändert ſich auch wirklich nur die Quantität. Im Kreiſe läuft die Gradation continuirlich von 1 bis 360 fort; aber 90, 180, 270 bilden Knotenpuncte, in denen von 1 bis 90 jeder Quadrant dieſelben Verhältniſſe wiederholt; Sinus und Coſinus werden der Ausdruck des an ſich gleichen Maaßes in ihnen.

Der Begriff der Knotenlinie hebt alſo den Begriff der Neutralität in ſich auf. Der Knotenpunct iſt der Moment, in welchem der Bildungsproceß ſich ſelbſt gleichſam anhält und ſich in ſich vertieft, um aus einer ſcheinbaren Ruhe und Gleichgültigkeit ſofort zu einer andern Stufe überzugehen. Die Bewegung des Proceſſes wird nur latent, arbeitet aber actu weiter. Der Knotenpunct ſelbſt hat das gleiche Verhältniß nach rückwärts, wie nach vorwärts. Er iſt eine Janusgeſtalt, welche zwiſchen Vergangenheit und Zukunft die neutrale Gegenwart dadurch darſtellt, daß ſie zwar für jene Extreme, nicht aber für dieſe Mitte ein Geſicht zeigt. Das Wichtige liegt jedoch offenbar nicht blos in der negativen Seite des neutralen Moments, ſondern nicht weniger in der poſitiven. Dies iſt es, was man mit dem Ausdruck des Sprungs hat bezeichnen wollen. Stellt man ſich eine Reihe von Maaßverhältniſſen nur als eine einfache Scala vor, ſo kann darin nur die Continuität der quantitativen Progreſſion ſtattfinden. Beachtet man aber, daß innerhalb derſelben Knotenpuncte exiſtiren, ſo erkennt man zugleich die qualitative Differenz, welche durch die Totalität des Zuſammenhanges vermittelt wird. Wenn man alſo behauptet, daß in der Natur kein Sprung exiſtire, ſo iſt dieſe Behauptung in ſo weit richtig, als vom rotirenden Aethermolecül bis zum vollendetſten Säugethier ein continuirlicher Fortſchritt vorhanden iſt; ſie wird aber unrichtig, wenn ſie

in dieſer Progreſſion den zugleich qualitativen Unterſchied der mechaniſchen Natur von der dynamiſchen, der dynamiſchen von der organiſchen und in dieſer des Minerals von der Pflanze, der Pflanze vom Thier leugnen will. Dies war der Irrthum in Leibnitzens lex continuitatis. Mit der bloßen Quantität der allmäligen Steigerung kommt man hier nicht aus. Die Pflanze iſt immer noch etwas ganz anderes, als ein vollkommnerer Kryſtall, wenn ſie auch in ihrem Zellgewebe an die kryſtalliniſche Form erinnert. Und ſo iſt auch das Thier nicht blos, wie Novalis ſagte, eine brennende Pflanze, ſondern ſetzt die Vegetation zu einem Moment ſeines Lebens herab. Der Lebensproceß verläuft ſich als Knotenlinie in dem Wechſel von Schlafen und Wachen. Das Leben geht von dem einen dieſer Zuſtände in den andern durch eine quantitative Veränderung über. Das wachende Leben ermüdet und das ſchlafende reproducirt die verbrauchte Kraft. Das Einſchlafen und das Erwachen ſind die entgegengeſetzten Knotenpuncte, die eine andere Qualificirung des Lebendigen bewirken. Das Wachen bricht eben ſowohl ab, als das Schlafen. Das Verhältniß aber, in welchem Wachen und Schlafen bei einem lebendigen Individuum ſtehen, hängt theils von dem Verhältniß ab, den es auf der Stufe der Entwicklung des Lebens überhaupt einnimmt, theils von dem Verhältniß ſeiner Altersſtufe. Durch beide Factoren wird das Maaß des Schlafs ein anderes. Die verſchiedenen Thiere und Altersſtufen verhalten ſich darin verſchieden. Non datur saltus in natura iſt alſo richtig von Seiten der Quantität des einfachen Fortgangs; aber datur saltus in natura iſt richtig von Seiten der qualitativen Differenz im Fortſchritt. In der Geſchichte eines Volks ſind die verſchiedenen Verfaſſungen, die es ſich gibt, ſolche Knotenpuncte. Es iſt daſſelbe Volk, welches continuirlich von einer zur andern übergeht; der Fortgang iſt zugleich eine Steigerung; allein der Uebergang von der einen Verfaſſung zur andern iſt ein Sprung in eine andere politiſche Qualität. Wir ſehen, daß eine Verfaſſung im Untergange begriffen iſt, wenn der Widerſpruch zwiſchen dem Geſetz und den thatſächlichen Licenzen der Willkür immer größer wird. Dies iſt ein quantitatives Moment. Bevor es jedoch nicht zu einem gewaltſamen Bruche kommt, tritt die Maaßverän-

derung, die sich vorbereitete und verschiedene Formen der Corruption annahm, noch nicht als solche hervor. Erst wenn der Zustand der Entzweiung eine gewisse Allgemeinheit gewonnen hat, wird der Staat dazu reif. Die Römische Monarchie wurde Republik und die Republik wurde Monarchie. Dort wie hier bezeichnet ein Brutus den persönlichen Knotenpunct der Entwickelung. Beide waren Republicaner, aber der erste schuf die Republik aus der Monarchie, während der zweite die Republik, die sich selbst zerstört hatte, gegen die Monarchie retten wollte, die nunmehr gegen die Republik eben so berechtigt war, als einst die Republik gegen die Monarchie. Der erste Brutus ließ seine Söhne als Hochverräther hinrichten; der zweite Brutus tödtete den Cäsar, der ihm Vater gewesen und richtete diese That durch seinen Selbstmord.

Im Sprunge liegt etwas Plötzliches, das uns mit Recht den Uebergang zurückruft, den wir bei dem Begriff des Differentials betrachtet haben. Noch erhält sich auf der Oberfläche der Erscheinung in der Allmäligkeit des Werdens, das nur quantitativ fortschreitet, dasselbe Maaß, allein mit Einem Male bricht die Existenz zusammen, weil ihr Maaß verloren gegangen. Das Maaß, bis zum Ueberlaufen voll, läuft noch nicht über; aber noch Ein Tropfen — und es läuft über.

### 3) Die Maaßlosigkeit.

Alles, was ist, hat ein Maaß; das Maaß kann sich verändern; die Veränderung kann einen Punct erreichen, wo das Maaß sich aufhebt. In diesem negativen Moment ist also kein Maaß vorhanden, allein das Dasein selber existirt doch noch. Es ist maaßlos geworden. Wenn wir nun schon bei der Veränderung des Maaßes fragen mußten, ob und wie sie dann möglich sei, da ja das Maaß nicht von dem Dasein getrennt werden kann, dem es vielmehr als der Hüter seiner Grenze inwohnt, so können wir uns noch mehr verwundern, daß das Maaß solle untergehen können. Allein im Begriff der Veränderung ist dieser Begriff schon an sich gesetzt, denn es hat sich darin ergeben, daß das specifische Quantum sowohl durch seine Qualität als Quantität sein Verhältniß zu andern specifischen

Quantis ändern kann. Dies Verhältniß ist das Maaß. In dem Augenblick folglich, in welchem durch die Veränderung diejenige Einheit aufgehoben wird, welche ein Dasein als dies specifische Quantum constituirt, wird auch sein Maaß aufgehoben. D. h. Maaßlosigkeit ist ein relativer Begriff. So gut als das Maaß von dem Zusammenhang abhängt, eben so gut hängt auch die Maaßlosigkeit von demselben ab. Sie existirt nur als der Uebergang zur Constituirung eines andern Maaßes.

Da in dem Maaß die Quantität der bewegliche Factor ist, so ist die Maaßlosigkeit eine doppelte, obwohl wir gewöhnlich nur an diejenige denken, welche durch das Hinausgehen über das affirmative Maximum gesetzt wird. Sie ist das Uebermaaß, das Zuviel, welches der Zusammenhang der Existenzen nicht mehr erträgt; ein Zuviel, das, für sich genommen, sehr wenig sein kann, allein durch den Zusammenhang eine ganz andere Bedeutung empfängt und durch ihn mit einer Energie ausgerüstet wird, die ohne solche Complication unmöglich wäre. Dem Uebermaaß steht aber das Unmaaß gegenüber, das Zuwenig, mit welchem ein gewisses Maaß sich auch nicht mehr erhalten kann. Das Wenige ist immer noch vermöglich, den normalen Zustand hervorzubringen, aber das Zuwenige wird verhältnißlos. Es ist noch ein Dasein, aber es reicht nicht mehr hin. Es kann sich noch vermehren; wenn es jedoch nicht so viel wird, als der Zusammenhang nothwendig fordert, so ist diese Vermehrung ohnmächtig. Es erfolgt dennoch die Auflösung des Maaßes. Wie bei dem Uebermaaß eine geringe Vermehrung genügt, das bestehende Maaß zu vernichten, so genügt bei dem Unmaaß eine geringe Verminderung der Verminderung nicht mehr, das Maaß zu erhalten. Das Unmaaß ist ein Uebermaaß des Minimums. Das Leben z. B. muß das ihm nothwendige Maaß zwischen dem Uebermaaß der Hypertrophie und dem Unmaaß der Atrophie hervorbringen. Ein Fluß darf, um schiffbar zu sein, weder die Ufer überschwemmen noch bis zum Austrocknen seicht werden. Ein Gemälde darf nicht so groß sein, daß man Mühe hat, nur aus der Ferne seine Gestalten zu fassen, wie jenes wahnsinnige Porträtbild von hundert Ellen, welches Nero von sich malen ließ und dessen Kritik der es zer-

trümmernde Blitz übernahm, noch so klein, daß man Mühe hat, in seiner nächsten Nähe Gestalten und Farben zu unterscheiden u. s. w.

Dieser allgemeine Begriff des Maaßlosen empfängt eine besondere Bestimmtheit durch das immanente Maaß, sofern es als Articulation das Ebenmaaß der Proportion ist, in welchem die Glieder eines Ganzen durch die Einheit ihres Begriffs zu einander stehen. Hier ist das Zuviel oder Zuwenig durch die Einheit der Totalität gemessen. Ein Verhältniß, welches in der Gliederung dem Gesetz des goldenen Schnittes nicht entspricht, widerspricht der sein sollenden Eurythmie und Harmonie als ein Auswuchs, der wegzuschaffen, als ein Mangel, der zu ergänzen wäre. Wenn wir an der menschlichen Gestalt sechs Finger der Hand treffen, so ist dies Zuviel eben so maaßwidrig, als wenn wir mit nur vier Fingern ein Zuwenig fänden. Solche Desorganisationen will ich hier nicht weiter verfolgen, da ich sie ausführlich 1853 in meiner Aesthetik des Häßlichen betrachtet habe, die man freilich dadurch in Verruf gebracht hat, daß man von ihr dem Publicum die Meinung insinuirte, sie sei die extremste Verirrung im Gebiet der Aesthetik, weil sie das Häßliche und zwar als solches für eine Art des Schönen erklärt und mit dem Erhabenen und Komischen in Reih und Glied gestellt habe, wie dies selbst von Zeising in seinen Aesthetischen Forschungen S. 146. geschehen ist. Wie die Dialektik der Hegelschen Philosophie nach der Verläumdung ihrer Gegner in ihrem Pantheismus das Böse als das Gute hinstellen soll, so soll sie nun durch jene Aesthetik auch zu der Monstrosität gekommen sein, das Häßliche für das Schöne zu halten.

Maaßlosigkeit hat aber noch einen eigenthümlichen Sinn als das Incommensurable in der Vergleichung eines Quantums mit andern Quantis. Es kann das Verhältniß dann nicht auf eine adäquate Weise, sondern nur approximativ ausgedrückt werden. Die Annäherungswerthe enthalten bald ein Zuviel, bald ein Zuwenig und machen, wenn dies Quantum des Darüber oder Darunter auch nur ein Minimum ist, den Ausdruck zu einer irrationalen Größe. Die Katheten und die Hypotenuse eines gleichschenkligen, rechtwinkligen Dreiecks verhalten

sich wie 1 : $\sqrt{2}$, ein Verhältniß, das sich nur annäherungsweise, vollkommen genau aber weder durch eine ganze noch durch eine gebrochene Zahl ausdrücken läßt. Sollen die Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks commensurabel werden, so müssen sie sich wie die Zahl 3, 4 und 5 verhalten.

Auch das Unendliche der Quantität nennen wir maaßlos. Es ist das Unermeßliche, für dessen Grenzenlosigkeit als eine unmeßbare ein Maaßstab unmöglich ist und dessen Weite auch nicht durch annähernde Werthe sich darstellen läßt. Die wahrhafte Unendlichkeit, die in der Selbstbegrenzung der Idee liegt, nennen wir, um die ihr eigenthümliche Maaßlosigkeit zu bezeichnen, das Unergründliche. Der Raum ist unermeßlich, aber die Schönheit eines wahrhaften Kunstwerks oder die Heiligkeit eines gottgeweiheten Lebens ist unergründlich. Das Schöne kann nicht zu schön, das Heilige nicht zu heilig sein.

Maaßlosigkeit in dem uns hier zunächst beschäftigenden Sinn ist das Untergehen eines bestimmten Maaßes durch Veränderung des Verhältnisses, in welchem ein specifisches Quantum zu andern steht. Die Veränderung darf nicht eine bloße Modification sein, sondern, um maaßlos zu werden, muß sie das Verhältniß selbst aufheben. Wenn ein Fluß die Ufer überströmt, so hört er auf, Fluß zu sein. Er wird zum See; Fluß ist er in den Grenzen seines Ufers. Wenn eine Neigung maaßlos wird, so kennt sie keine Grenze mehr; in diesem Aufheben jeder Grenze wird sie Leidenschaft. Der Spieler opfert seiner Sucht alles Eigenthum, aber damit beraubt er sich selbst des Mittels zum Spiel. Es ist jedoch nicht nothwendig, sich die Maaßlosigkeit in solchen prägnanten Formen vorzustellen, sondern die Hauptsache ihres Begriffs besteht darin, daß das Maaß eines Daseins in dem Moment verloren geht, in welchem sein Bestehen als dieses specifischen Quantums durch die quantitative Uebervermin-derung oder Uebervergrößerung seiner Qualität sich aufhebt.

## III.

## Die Indifferenz im Wechsel der Maaßverhältnisse.

Es scheint im Begriff des Maaßes ein Widerspruch zu liegen. Einerseits ist es das Feste, sich immer Gleiche, anderseits ist es veränderlich und ungleich. Es wurde jedoch schon bemerkt, daß dieser Widerspruch nicht im Maaß als solchem, sondern in dem Dasein liegt, das, als ein specifisches Quantum, durch seine Qualität und Quantität der Veränderung nach vielen Seiten hin offen steht. In eben dieser Qualität und Quantität begründet sich aber die Negation der Maaßlosigkeit, denn, indem dies bestimmte Verhältniß von Qualität und Quantität sich aufhebt, verschwindet damit doch nicht das Verhältniß des Daseins zu anderm Dasein überhaupt. Im Uebergehen zur Maaßlosigkeit geht zwar dies Dasein unter, allein es läs't sich nicht in Nichts auf. Das Nichts, was gesetzt wird, bezieht sich nur auf die Negation des specifischen Quantums in einem seiner Verhältnisse, während das Dasein sich erhält, obwohl es sein Maaß geändert hat. Das Werden kann in concreto niemals Werden in's Unbestimmte hin sein; es muß sich zum Werden eines bestimmten Daseins entschließen. Das Untergehn eines Maaßes muß also das Werden eines andern sein, denn das Dasein kann nicht absolutes Nichts werden und das Werden kann nicht Werden des Nichts schlechthin, es kann nur Werden eines relativen Nichts sein. Dies ist ein sehr einfacher Begriff, so lange wir ihn in seiner Abstraction denken; er kann aber sehr schwierig werden, wenn wir ihn in concreten Beziehungen denken sollen. Die Maaßlosigkeit ist nur der *Moment des Ueberganges* zu einer andern Maaßbestimmtheit. In der chaotisch erscheinenden Anarchie des Ueberganges von einem untergehenden Maaß zur Neubildung eines andern erzeugt sich schon wieder mit Nothwendigkeit ein bestimmtes Verhältniß des Daseins. Das Dasein kann nur als ein qualitatives und quantitatives existiren und ist also an und für sich gegen den Wechsel seiner Maaßverhältnisse indifferent. Die Unmittelbarkeit des Seins stellt sich aus aller Veränderung immer wieder als das *ursprüngliche*

Verhältniß her. Mit ironischer Ruhe schauet sie gleichsam dem unaufhörlichen Anderswerden zu, denn — anders wird es nicht, weil das Sein an sich kein anderes zu werden und sich eben so wenig zu vernichten vermag. Auch die Maaßlosigkeit, welche das Maaß des Daseins in Frage zu stellen scheint, ist nicht eine absolute Auflösung, nur ein relativer Durchgangspunct. Das Maaß schlechthin als die Wahrheit des Seins kann weder von dem Zuwenig des Unmaaßes noch von dem Zuviel des Uebermaaßes vernichtet werden, denn, wenn auch die Existenzen untergehen, in deren Dasein es sich realisirt, so kann es selber doch nicht verschwinden. Wenn in einem bestimmten Fall das Maaß sich ändert, so tritt ein anderes ein. Maaßlos ist nur der Moment der Veränderung selbst. Wir sagen, daß ein Fluß in eine maaßlose Ueberschwemmung übergegangen sei, aber sie hat ihr Maaß, denn so groß die Wassermasse sei, so ist sie doch ein endliches Quantum, das sich erschöpft und dessen Zügellosigkeit, indem sie über die Ufer stürmt, bald in's Seichte sich verläuft, bald von neuen Ufern gebändigt wird. Der Fluß kehrt endlich in sein altes Bette zurück oder gräbt sich ein neues. Eine Neigung wird durch den Affect, der in sie eingeht, zur Leidenschaft. Dieser Zustand ist eine Veränderung des Maaßes, die wir in Verhältniß zu dem ruhigen Rhythmus der Neigung maaßlos nennen, die aber ihren eigenen dithyrambischen Rhythmus und an der Natur der Dinge, d. h. an dem ihnen immanenten Maaße ihre Grenze hat. Wenn ein Mensch in seiner Leidenschaftlichkeit wahnsinnig wird, so ist dies ein Zustand der Maaßlosigkeit, der aber für sich eine specifische Modalität der Gemüthserkrankung ausmacht und daher vom Irrenarzt doch wieder nach einem bestimmten Maaße gemessen wird. — Die Herbartsche Philosophie hat in ihrer Lehre von der Statik und Mechanik der Vorstellungen viele hieher gehörigen Begriffe erörtert, die nur aus der Specialität des psychologischen Gebiets herausgenommen werden dürften, um in ihrer ontologischen Allgemeinheit zu erscheinen. Herbart hat diese allgemeinere Bedeutung gefühlt, wenn er im Anfang des zweiten Theils seiner Psychologie eine Statik und Mechanik des Staats nach denselben Gesetzen der statischen Schwelle, der Complication und Verschmelzung der Vorstellungen

aufstellte. Seine Abhandlung de attentionis mensura spricht deutlich genug aus, daß es sich in der psychologischen Dialektik um Maaßverhältnisse handelt.

Es existirt also: 1) ein steter Wechsel der Maaßverhältnisse überhaupt; 2) ein umgekehrtes Verhältniß in der bestimmten Beziehung der Veränderung des Maaßes; 3) eine hiedurch vermittelte vollkommene Indifferenz des Seins an sich gegen den Wechsel der Maaßverhältnisse. Der Begriff der Modalität kehrt hiermit zwar zum Begriff des Seins überhaupt zurück, jedoch nicht als zu dem reinen, unbestimmten Sein, sondern zu dem Sein, wie es, als die Einheit der Qualität und Quantität des Daseins, das als Maaß bestimmte Sein ist.

### 1) Der Wechsel der Maaßverhältnisse.

Das Sein ist Werden; das Werden wird Dasein; das Dasein bestimmt sich qualitativ; die Qualität ändert sich durch die Quantität; alles Dasein verhält sich als ein specifisches durch seine Qualität und Quantität; alles Dasein ist also ein Maaß und alle Veränderung eine Maaßveränderung. Weil aber das Maaß als solches sich nicht ändert, so ist die Veränderung eigentlich ein Wechsel des Maaßverhältnisses, welches das Dasein durchläuft. In was für einem Zustande es sich befinde, so wird ihm durch sein Verhältniß immer ein Maaß gesetzt. Damit ein Waizenkorn reife, bedarf es eines ganz bestimmten Quantums Wärme, das man berechnet hat. Ob es dasselbe in vertheilten Portionen oder als ein Continuum und in was für Temperaturgraden aufnimmt, ist ein Unterschied nur der Modification; das constante Maaß ist ein gewisses Quantum. Bleibt die Wärme hinter demselben zurück, so ist der correlate Zustand des Korns der der Unreife; geht sie darüber hinaus, so entsteht Ueberreife. Dasselbe Korn kann durch alle drei Zustände, Unreife, Reife, Ueberreife, hindurchgehen. Sie sind ein Wechsel seines Maaßverhältnisses. Der Erfahrne wird von ihm nicht mehr überrascht, während der Neuling, der das Maaß noch nicht kennt, mit jedem Stadium der Veränderung in Unsicherheit versetzt wird. Das Bleibende ist das Maaß, das sich im Wechsel der Verhältnisse behauptet. Die einzelnen Existenzen und ihre besondern Zustände

entſtehen und vergehen, aber das Maaß ſelber beharrt. Nicht nur in der Natur, ſondern auch in allen den Gebieten des Geiſtes gilt dies, welche die Natur zur letzten Bedingung haben, z. B. der Kleidung, an deren Wandelung die Laune der Menſchen einen grenzenloſen Spielraum zu haben ſich einbildet. Aber die Mannigfaltigkeit der Nationaltrachten iſt urſprünglich bei einer jeden durch die Natur und die von ihr gebotenen Stoffe bedingt. Da wo eine Nationaltracht als Maaß der Kleidung zu exiſtiren aufgehört hat, ſcheint eine Maaßloſigkeit individueller Willkür unvermeidlich. Aber wir ſehen bald eine Mode ſich als die vorübergehende Tracht ausbreiten, deren Form der allgemeinen Stimmung einer Epoche entſpricht. Die Mode ändert ſich unaufhörlich, aber ſie hat theils an der Geſtalt des Menſchen, theils am Klima, theils an der Schamhaftigkeit unmittelbare Grenzen. Mittelbar aber iſt es die Schranke in der Stimmung der Zeit, welche den Ausſchweifungen und Launen der Mode ein Ziel ſetzt. Die Mode iſt alſo immer vorhanden. Man verwundert ſich, wie ſie entſteht, nicht weniger, wie ſie vergeht. Widerſtandlos breitet ſie ſich aus, widerſtandlos verſchwindet ſie, weil ihre Form der ſymboliſche Exponent des eigenthümlichen Maaßes einer Epoche iſt. Die Maaßloſigkeit der Mode iſt nur ſcheinbar und im Wechſel der Maaßverhältniſſe vielmehr als ein adäquater Ausdruck der Entwicklung des Geiſtes vorhanden. Was die Nationaltrachten im Nebeneinander, das ſind die Modetrachten im Nacheinander, und in ihrer Geſchichte erkennen wir das Maaß, welches der Zeitgeiſt ihnen als ſeiner charakteriſtiſchen Form aufgedrückt hat.

### 2) Das umgekehrte Verhältniß im Wechſel des Maaßes.

Der Wechſel der Maaßverhältniſſe iſt alſo die unaufhörliche Veränderung nicht des Seins an ſich, ſondern der Zuſtände des Daſeins, denn das Sein an ſich iſt keiner Veränderung fähig. Es iſt ſelber das Maaß, dem ſich die Unruhe und Vielgeſtaltigkeit des Werdens unterwerfen muß, wie die Säule in der Rennbahn feſtſteht, während die Roſſe und Wagen ſich um ſie herumbewegen. Aber in der Mannigfaltigkeit des Wechſels

ist noch ein bestimmtes Verhältniß, durch welches sich das Sein in der Gleichheit mit sich erhält, nämlich die Entgegensetzung, in welcher der Wechsel sich verläuft. Die Quantität bewegt sich graduell zwischen einem Minimum und Maximum. Wird das eine oder andere überschritten, so entsteht Maaßlosigkeit. Maaßlosigkeit ist aber nichts Absolutes, vielmehr der Uebergang zur Bildung eines andern Maaßes. Es ist möglich, daß dasselbe in sich einen Fortgang in's Unendliche habe, so wird der Zustand des Daseins darin doch immer einen bestimmten Grad einnehmen müssen. Hitze z. B. kann sich in's Unendliche steigern, so wird jede Steigerung ihre Intensität um ein bestimmtes Quantum von Graden vermehren. Es ist auch möglich, daß eine affirmative Unendlichkeit eintritt; so wird das Dasein als eine in sich selbst unendliche Thätigkeit in sich zur perennirenden Wiedererzeugung desselben Maaßes zurückkehren. Im Verhältniß aber der Maaße wird die Vermehrung der einen Seite der Verminderung der andern und umgekehrt entsprechen. Indem die Quantität der einen Qualität zunimmt, nimmt die der entgegengesetzten ab. Um so viel, als die eine sich vermehrt, vermindert sich die andere, oder, was dasselbe, in dem Maaße, in welchem sich die eine vermindert, vermehrt sich die andere. Es ist an sich das nämliche Dasein, welches sich in der Entgegensetzung zu sich selber verhält. Man könnte denken, daß die Vermehrung oder Verminderung in's Schrankenlose sich fortsetzt, allein hier treten durch die concrete Natur des Daseins, wie wir nun schon hinreichend erkannt haben, Wendepuncte ein, welche die Maaßlosigkeit qualitativ zu einem andern Maaß aufheben.

Wenn die Größe einer Masse sich vermindert, so vermehrt sich die Kleinheit derselben und umgekehrt. Wird eine Bewegung langsamer, so vermindert sich ihre Geschwindigkeit; die Vermehrung der Geschwindigkeit ist umgekehrt eine Verminderung der Langsamkeit der Bewegung. Um so viel, als der Sinus wächst, nimmt der Cosinus ab, und umgekehrt. Das Vergehen der Fluth ist das Entstehen der Ebbe und umgekehrt. In dem Maaße, als die Gesundheit abnimmt, nimmt die Krankheit zu, und umgekehrt. Um so viel die Einsicht fortschreitet, vermindert sich die Unwissenheit und umgekehrt u. s. w.

In allen solchen Fällen ist ein Dasein vorhanden, welches sich in der Entgegensetzung von Qualität und Quantität quantitativ mit sich vergleicht. Die eine und die andere Qualität haben den gleichen Exponenten ihres umgekehrten Verhältnisses, aber, was man nicht vergessen darf, nur so lange, als das allgemeine Substrat der Veränderung existirt. Eine Bewegung ist in dem Maaß ihrer Geschwindigkeit nothwendig langsamer oder schneller; diese Modalität steht in einem umgekehrten Verhältniß. Wenn aber die Bewegung gleichmäßig ist oder in Ruhe übergeht, so hebt sich auch dies Verhältniß auf. Die Größe des Sinus und Cosinus steht in einem umgekehrten Verhältniß; wenn aber der Cosinus mit dem Sinus zusammenfällt, so hebt sich dasselbe auf. Ebbe und Fluth verhalten sich umgekehrt zu einander, haben aber beide ihr Maaß an der immer gleichen Attraction des Mondes und der Sonne. Von der Vogelperspective aus würde man das tägliche allmälige Fortschreiten der Fluthbewegung in ihrer Periodicität sehen können. Krankheit ist der Gesundheit als eine andere Qualität des Lebens entgegengesetzt, hat aber an der Genesung einerseits, am Tode anderseits ihre Grenze. Unwissenheit und Einsicht sind einander qualitativ entgegengesetzt, aber das Erkennen hat an sich selbst eine Grenze, wo es zur Einsicht nur in die Nothwendigkeit seines Nichtwissens gelangt. Was z. B. den Kern der Erde ausmache, kann man niemals a posteriori erfahren, und wie eigentlich unser Zustand nach dem Tode beschaffen sein werde, niemals a priori wissen. Ein solch bestimmtes Wissen von der Unmöglichkeit des Wissens hat immer einen großen Werth, weil es gegen phantastische Einbildung schützt.

Diese Bemerkungen sollen nur veranschaulichen, daß die Umkehrung des Verhältnisses zwischen den Extremen eines bestimmten Daseins sich bewegt, an der allgemeinen Qualität desselben aber ihre Grenze hat. Das Dasein schwankt zwischen den Extremen hin und her, allein an diesen selbst offenbart sich das Maaß, welches die Schwankungen des Wechsels beherrscht. Was Aristoteles von der Tugend gesagt hat, daß sie das Maaß zwischen zwei Extremen sei, gilt von dem Maaß überhaupt.

Aristoteles hat damit nicht sagen wollen, daß die Tugend eine mechanische Summe zweier Laster sei, sondern daß die Qualität einer Tugend quantitativ zwei Extreme habe, bei denen angelangt sie im Begriff sei, affirmativ oder negativ maaßlos zu werden und damit ihre Qualität aufzuheben. Er hat daher gesagt, daß die Wirthschaftlichkeit sich zwischen den Extremen der Verschwendung und des Geizes zu behaupten habe. Diese beiden stehen sich einander als qualitativ verschiedene Laster gegenüber. Man kann nicht sagen, daß eine Zunahme der Verschwendung einer Abnahme des Geizes und umgekehrt entspreche. Sie verhalten sich vielmehr zum Eigenthum auf innerlich verschiedene Weise. Die Verschwendung will ihre Zwecke realisiren und achtet dafür nicht der Mittel, welche sie maaßlos verwendet; der Geiz macht das Mittel selbst zu seinem Zweck und wird maaßlos in der todten Anhäufung desselben. Die Wirthlichkeit hat in sich den Gegensatz des Zuviel und Zuwenig der Sparsamkeit. Je mehr sie ausgibt, um so weniger sparsam ist sie; je weniger sie ausgibt, um so sparsamer. Ausgabe und Einnahme sind es also, die in einem umgekehrten Verhältniß stehen und hieraus folgt für den richtigen Begriff der Wirthlichkeit, daß nicht mehr ausgegeben werden darf, als eingenommen wird, genauer noch, daß etwas weniger ausgegeben werden muß, um aus dem Ueberfluß für das Unvorhergesehene ein ausreichendes Mittel zu besitzen. Nun erst ergibt sich der richtige Sinn der Aristotelischen Definition. Die Quantität macht im Einzelnen es schwierig, die Grenze der Ausgabe zu ziehen. Man wird zweifeln können, ob man in einem bestimmten Fall zu viel oder zu wenig ausgegeben habe. Dennoch existirt eine Grenze für jedes Extrem. Wird mehr verausgabt, als nothwendig ist, so wird verschwendet; wird weniger, als nothwendig, verausgabt, so wird gegeizt. Das Maaß der Wirthlichkeit liegt also nicht blos in dem abstract quantitativen Verhältniß, sondern auch in der qualitativen Bestimmung des Vermögens, in der Art und Weise seiner Verwendung, die von dem Mehr oder Weniger nicht zu trennen ist.

Von der Aristotelischen μεσότης stammt die Redensart, daß die Wahrheit in der Mitte liege, nämlich in der Mitte zweier

Extreme. Wird dieſe Mitte jedoch nur quantitativ genommen, ſo verfälſcht man den richtigen Begriff derſelben. Es muß weſentlich auch das Verhältniß beachtet werden, welches die Qualität zur Quantität hat. Es kann ein Menſch zur Hälfte ein Verſchwender, zur Hälfte ein Geiziger ſein, wie wir im Leben es nur zu oft finden, daß Jemand in einer Beziehung geizt, um in einer andern verſchwenden zu können. Eine ſolche Mitte iſt nicht gemeint. Verſchwendung bleibt Verſchwendung, auch wenn ſie mit dem Geiz ſich verbündet. Die Wahrheit iſt auch nicht die Mitte der Neutralität. Dann würde ſie nur eine Verſchmelzung des Entgegengeſetzten ſein, welche wir früher betrachtet haben. Was man unter Wahrheit als der rechten Mitte verſteht, iſt aber mehr; es iſt ſchon der Begriff des Weſens, der mit dem des Maaßes nicht zu erſchöpfen iſt. Das an und für ſich Wahre liegt nicht mehr zwiſchen Extremen, weil es abſolute Thätigkeit iſt und die Extreme in ſich derartig aufhebt, daß ſie in ihm die Qualität verlieren, die ſie als Extreme haben. Wir können dieſe Begriffe erſt ſpäter erledigen. Hier wollen wir nur bemerken, daß nach der beliebten Interpretation des Satzes von der Mitte die ſonderbarſten Reſultate ſich ergeben könnten, auch wenn es ein Horaz iſt, der uns das medium tenuere beati und zwar in dem von ihm gegebenen Zuſammenhang mit vollkommener Berechtigung empfiehlt. Mitte iſt ein relativer Begriff. Ein und daſſelbe, eine Zahl, ein Buchſtabe, eine Stadt, ein Menſch, kann Mitte, es kann aber auch Extrem werden. Es kann auch Mitte auf mehrfache Weiſe ſein. Aus einer ſolchen Stellung folgt noch nicht, daß es die Wahrheit ſei. Die Wahrheit an und für ſich iſt das *Ganze*, in welchem die Mitte als ein Moment den übrigen Beſtimmungen nur coordinirt iſt und ohne ſie gar nicht Mitte zu ſein vermöchte. Der Mittelpunct des Kreiſes iſt freilich ein einziger, auf welchen ſich alle Puncte der Peripherie gleichmäßig beziehen, allein ohne ſie wäre er eben nicht *ihre* Mitte. So der Mittelpunct eines Hebels, der Schwerpunct eines Körpers u. ſ. w. Bei einer Proportion ſind die beiden Größen, die mit einer dritten ſich vergleichen, eben ſo nothwendig, als dieſe dritte. Platon hat im Timäos die vier Elemente nach Heraklitos Vorgang als eine

Gleichung geordnet, in welcher das mittlere Glied ein in sich gedoppeltes ist, weil es sich in einem doppelten Uebergang befindet. Erde und Feuer sind die Extreme; Wasser und Luft ist die Mitte. Das Wasser geht in Luft und die Luft geht in Wasser über, wie die Erde in Wasser und die Luft in Feuer. Eben so geht aber Feuer in Luft und Wasser in Erde über. Durch die Mitte als eine gebrochene wird also der Uebergang aller Elemente in einander vermittelt, allein ohne die Extreme wäre er unmöglich. Man kann nicht sagen, daß die Mitte für sich die Wahrheit sei, denn die Wahrheit ist die Dialektik aller Elemente. Jedes vermittelt alle, alle gehen durch einander hindurch. So haben Platon und Aristoteles sich auch viel mit dem Proceß der verschiedenen Staatsformen beschäftigt. Sie haben die Monarchie, Aristokratie und Demokratie als die berechtigten Formen der Verfassung aufgestellt, denen sie als Parekbasen in umgekehrter Folge die Ochlokratie, Oligarchie und Tyrannis entgegensetzten, so daß diese letztere als die Corruption der höchsten Form auch das Maximum von Unfreiheit und Ungerechtigkeit des Staats enthalten soll. Nimmt man diese sechs Formen zusammen, so ergibt sich eine fallende Progression des Maaßes der Gerechtigkeit, nämlich: Monarchie, Aristokratie, Demokratie, Ochlokratie, Oligarchie, Tyrannis; die umgekehrte Progression ist die in demselben Maaß steigende. Die Aristokratie und ihre Afterform, die Oligarchie, sind die Mitte der Entwicklung, wenn man jede Trias für sich betrachtet; allein diese Mitte ist nichts ohne ihre Extreme. Zwischen dem Einen und zwischen Allen machen die Vielen die durch die Natur der Quantität bewegliche Mitte aus. Die Alten haben aber wohl beachtet, daß diese Unterschiede nicht blos quantitativ, sondern gleich sehr qualitativ zu fassen sind und die wahre Aristokratie durch das Princip der Ehre zur Timokratie, die schlechte durch das Princip des Besitzes zur Plutokratie wird.

Abstrahirt man von der Quantität und betrachtet man die Mitte nur nach der Qualität der Extreme, so hat man sich wohl vorzusehen, nicht in das Absurde zu verfallen. Die Stoiker leugneten daher auch, daß eine Mitte des qualitativ Entgegengesetzten existire. Leben und Tod, Recht und Unrecht, Gutes

und Böſes, Schönes und Häßliches, Wahrheit und Lüge haben nach ihnen keine Mitte. Dieſe Behauptung hat den ganz richtigen Sinn, daß eine Qualität in ſich einfach und widerſpruchlos iſt. Wollte man alſo ſagen, daß die Wahrheit in der Mitte läge, ſo würde man den Widerſpruch als das Wahre ſetzen. Man würde dann auf Definitionen fallen, wie man ſie zur Verſpottung der Hegelſchen Dialektik aufgeſtellt hat, z. B. wenn Stahl in ſeiner Rechtsphiloſophie deducirt, daß nach der Conſequenz der Hegelſchen Methode der Raubſtaat der wahre Staat ſei; nämlich ſo: der Staat iſt die Vereinigung der Menſchen zum geſetzlichen Schutz der perſönlichen Freiheit und des Eigenthums. Die Negation des Staates iſt die Vereinigung von Menſchen zur Vernichtung der perſönlichen Freiheit und des Eigenthums, d. h. eine Räuberbande. Alſo iſt die höhere Einheit, die concrete Mitte jener Poſition und dieſer Negation, als die Wahrheit des Staatsbegriffs, der Begriff des Raubſtaats. Wir kommen auf ſolche ſpecioſe Seltſamkeiten weiterhin zurück. Die Stoiker haben für die Beſtimmung der Qualität ganz Recht, allein für die Exiſtenz derſelben haben ſie Unrecht, denn dieſe iſt ohne die Quantität unmöglich und mit dieſer wird auch eine wahre wie eine falſche Mitte möglich. Die wahre Mitte iſt das Maaß als die Einheit der Qualität und Quantität; die falſche Mitte iſt die quantitative Abſchwächung der qualitativen Extreme, den Schein ihrer Einheit hervorzubringen. Ariſtoteles wollte die erſtere. Es war ihm gerade um die Erhaltung der ächten Qualität zu thun, wenn er ſie als die Mitte ihrer Extreme auffaßte, weil er für die Exiſtenz der Tugend die Unvermeidlichkeit der Quantität erkannte. Bei dem oben angeführten Beiſpiel von der Sparſamkeit könnte es ſcheinen, als ob daſſelbe durch die Beſchaffenheit des Inhalts das quantitative Moment mehr zufällig begünſtige; allein man analyſire andere Tugenden und man wird bei ihnen zu demſelben Reſultat gelangen. Man muß nur nicht vergeſſen, daß jede Tugend mit allen Tugenden eben ſo zuſammenhängt, wie jede Untugend mit allen Untugenden. Man nehme das erſte beſte Compendium der Moral zur Hand und leſe die Beſchreibung einer Tugend, ſo wird man finden, daß ſie ohne Berührung ihrer Extreme nicht mög-

lich ist und daß sie in diese Extreme quantitativ übergehen kann. Um die Tugend der Demuth zu definiren, wird gesagt werden, daß sie weder einerseits zur Wegwerfung sich verächtlich erniedrigen, noch anderseits zum Stolz und Hochmuth sich überheben solle u. s. w.

Das Mittelmaaß ist also nur ein anderer Ausdruck für das Maaß selber, das wir pleonastisch das rechte Maaß, auch das nothwendige Maaß nennen. Die Abweichungen von ihm nennen wir auch ein Maaß, aber sie werden eben durch das Maaß gemessen, welches nicht die mechanische Synthese, sondern die Mitte der Extreme als ihre negative Einheit ist, in welcher die Qualität der Extreme positiv aufgehoben und damit zu etwas Anderm gemacht ist. Was als ein Extrem Verschwendung ist, das ist in der wahrhaften Sparsamkeit vernünftige Liberalität; was Geiz, das ist in ihr die weise Zurückhaltung vom Ueberflüssigen. Was in der Selbstwegwerfung eine falsche Erniedrigung, das ist in der wahren Demuth die freiwillige und aufrichtige Unterordnung unter das Höhere; was im Hochmuth ein Verkennen der eigenen Beschränktheit, das ist in der Demuth das gerechte Selbstgefühl der unveräußerlichen Würde. In solchem Sinn ist die mediocritas eine aurea. Wie sehr würde man aber fehl greifen, wenn man die Mittelmäßigkeit da für das rechte Maaß halten wollte, wo es sich um den höchsten Grad oder noch richtiger um eine Existenz handelt, die gar nicht mehr gemessen werden kann, weil sie in sich unendlich ist. Im gewöhnlichen Leben müssen wir uns nicht nur oft genug mit dem Mittelmäßigen begnügen, sondern sogar den Göttern danken, wenn sie es uns vergönnen, aber in Sittlichkeit, Kunst und Wissenschaft sollen wir nach absoluter Vollkommenheit streben. Wenn ein Kunstwerk nur mittelmäßig ist, werden wir uns bald von ihm abwenden.

### 3) Die Indifferenz des Seins gegen den Wechsel der Maaßverhältnisse.

Das umgekehrte Verhältniß im Wechsel der Maaßverhältnisse ist die Form, in welcher das Maaß die Gleichheit mit sich selber verwirklicht. Die beiden Seiten, die sich qualitativ ent-

gegengesetzt sind, haben dasselbe Maaß als ihre Einheit. Wenn sie sich verändern, so verändern sie sich in Verhältniß unter einander durch das Verhältniß, welches sie zu ihm haben. Das Maaß ist also das wahrhafte Sein, das in aller Veränderung sich nicht verändert. Dies ist es, welches wir oben schon sagen wollten, als wir bemerkten, daß im Begriff des Maaßes ein Widerspruch zu liegen scheine, unveränderlich und veränderlich zugleich zu sein. Es selbst ist an sich unveränderlich, aber das Dasein ist veränderlich; eben diese Veränderlichkeit wird in ihrer Qualität und Quantität durch das Maaß gemessen, gegen dessen Einheit der Wechsel des Daseins nur als ein Proceß verschiedener Zustände sich verläuft. Die Vermehrung der einen Seite hat an der Verminderung der andern und umgekehrt ihr Maaß, weil das Sein an und für sich gegen den Unterschied gleichgültig und der für beide sich entgegengesetzte Seiten gleiche Exponent ist.

Nehmen wir das Verhältniß von Ruhe und Bewegung, so ist die Materie als solche gegen ihr Dasein in dem einen oder andern Zustande gleichgültig, die Ruhe aber existirt nur, sofern die Bewegung aufhört, die Bewegung nur, sofern die Ruhe sich zu ihr aufhebt. Die Bewegung kann eine schnellere oder langsamere sein, so ist dies ein Gegensatz, der ein umgekehrtes Verhältniß in sich schließt; die Bewegung aber ist Bewegung in der retardirten wie in der beschleunigten Geschwindigkeit. Tag und Nacht erzeugen sich als ein umgekehrtes Verhältniß; in dem Maaße, als die Länge des Tages zunimmt, nimmt die der Nacht ab und umgekehrt; die Rotation der Erde aber, welche diesen Wechsel hervorbringt, bleibt sich immer gleich und regulirt seine Phasen. Der Friede erzeugt Krieg und der Krieg Frieden, die Geschichte selbst aber geht durch diesen steten Wechsel als das Maaß desselben hindurch. In dem Maaße, als der Friede abnimmt, nimmt der Krieg zu und umgekehrt; für den geschichtlichen Proceß ist der eine wie der andere nur ein verschiedener Zustand der Völker. Ebenso Wachen und Schlafen, Reich und Arm, Glücklich und Unglücklich werden u. s. w.

Wir haben für die Indifferenz des Seins verschiedene Ausdrücke. Um das Gleichmaaß in dem Wechsel der Maaßverhältnisse nach seiner mittleren Proportion auszudrücken, sprechen wir vom Durchschnitt z. B. des Preises einer Waare. Während die augenblicklichen Differenzen uns in ihren Contrasten es oft nicht erwarten lassen, erstaunen wir, aus ihrer Summirung nach einer gewissen Periode doch das sich gleiche Maaß hervortreten zu sehen. Wer sollte wohl glauben, daß die Polarzone, die gemäßigte und die tropische Zone doch gleich viel Tagesstunden, nämlich 4382 haben? Wir müssen aber bei der Polarzone die hundert Dämmerungstage und die Zeit berechnen, in welcher die Sonne wochenlang gar nicht unter den Horizont geht. Ein anderer Ausdruck ist der des Kreislaufs, wie ihn Moleschott so vortrefflich für den Proceß des Lebens beschrieben hat. Die Stoffaufnahme und Stoffzersetzung, die Bildung und Rückbildung, sind in ihren Schwankungen an ein festes Maaß gebunden. Die Therapie beruhet wesentlich auf der Kenntniß desselben. Sie hat ihre Dosen nach dem Verhältniß zu messen, welches im Organismus überall eine Umkehrung der Factoren entwickelt. Die Unveränderlichkeit der Natur finden wir auch in der Oekonomie derselben, kraft welcher sie durch die lex parsimoniae und die Fremdenpolizei, wie Schleiden sich witzig ausdrückte, das Gleichmaaß männlicher und weiblicher Geburten u. s. w. zu erhalten versteht. In der Geschichte nennen wir dasselbe gewöhnlich das Gleichgewicht, dessen Gedanke ja seit dem siebzehnten Jahrhundert das bewußte Formalprincip der Europäischen Politik geworden ist u. s. f.

## Uebergang.

Das Maaß ist also nicht mehr nur das qualitative oder quantitative Sein. Es ist auch nicht blos die Einheit von Qualität und Quantität in einem specifischen Quantum; auch nicht blos ein Verhältniß von specifischen Quantis, sondern es ist die Einheit in der Vielheit der empirisch wechselnden Maaßverhältnisse. Als diese Einheit ist es das Ganze, das sich gleich bleibt, indem es sich unaufhörlich verändert. Das Sein aber, welches durch seine Veränderung sich nicht ver-

ändert, sondern in ihr sich nur von sich unterscheidet, um in dem Unterschied die Beziehung auf sich zu bleiben, ist das Wesen als der Grund des Seins. Wir gebrauchen daher das Wort Maaß oft schon für den Begriff des Wesens, weil das Wesen unveränderlich ist, während seine Erscheinung sich verändert. Die Erscheinung scheint nur ein anderes Sein zu sein, im Grunde aber ist es dasselbe Wesen, das sich darin manifestirt. Wir können auf seinem Standpunct wie ein Reisender urtheilen, der vieler Menschen Städte gesehen und ihren Sinn erkundet hat und, zurückgekehrt zum heimathlichen Heerde, den Seinen von der Fremde bekennt, es sei tout, comme chez nous.

---

# Zweiter Abschnitt.

## Die Aetiologie.

### Die Lehre vom Wesen.

Bei einem neuen Abschnitt einer Wissenschaft kann einem so feierlich zu Muthe werden, wie an einem Neujahrsmorgen, an welchem man die Rechnung des abgelaufenen Jahres schließt und in die Perspective des neuen auf der Basis der gewonnenen Resultate gedankenvoll und willenseifrig hinausblickt. Ist der Begriff des Seins, der sich uns in dem des Maaßes vollendete, richtig erfaßt? Wäre es nicht vielleicht zweckmäßiger gewesen, von dem Begriff des Maaßes anzufangen? Aber wie sollten wir haben sagen können, was das Maaß ist, wenn wir nicht seine Elemente, Qualität und Quantität, zuvor erkannt hätten? Wie hätten wir von Quantität reden können, ohne an der Qualität das Dasein zu besitzen, welches durch Vermehrung oder Verminderung seine Grenzen verändert? Hätten wir eine analytische Zergliederung des Begriffs des Seins angestellt, so

würden wir es freilich unmittelbar als ein solches gefunden haben, an welchem die Qualität quantitativ, die Quantität qualitativ in einem gewissen Modus vorhanden ist. Wäre uns damit aber die Sonderung dieser Elemente erspart worden? Wären wir synthetisch zu Werke gegangen, so hätten wir aus der Definition, daß das Sein die untrennbare Einheit von Qualität und Quantität, die Eintheilung und die besonderen Bestimmungen dieser Begriffe ableiten müssen. Wir sind aber genetisch verfahren. Wir haben den allgemeinen Begriff des Seins sich selbst zu seinen Unterschieden analytisch fortbestimmen und aus ihnen zugleich synthetisch sich als die Einheit derselben entwickeln lassen. Das Sein bestimmt sich unmittelbar als Qualität und manifestirt an sich die Quantität als die Vermittelung seines Werdens, das nicht in's Unbegrenzte geht, sondern an der Qualität einen unverrückbaren Halt findet; dieser Rückgang ist eben das Maaß als die an und für sich seiende, aber im Wechsel des Daseins stets werdende Einheit von Qualität und Quantität. Diese Einheit ist es, die sich in aller Veränderung als gleiche erhält, so daß Qualität und Quantität die Factoren des umgekehrten Verhältnisses werden, in welchem die Zustände des Seins auf und ab, hin und her gehen und die Zerstörung eines Maaßverhältnisses durch relative Maaßlosigkeit nur der Uebergang zur Bildung eines andern wird.

Wir schlossen daher damit, daß wir sagten, daß Sein als die Indifferenz der im Einzelnen wechselnden Maaßverhältnisse sei das Wesen desselben. Das Wesen ist also das Sein, aber wie es sich als Einheit zu seinen Unterschieden verhält. Sagt man: die Negation des Seins ist das Wesen, so enthält ein so abstracter Ausdruck wohl das Richtige, daß das Wesen die Bestimmungen des Seins in sich aufhebt, kann aber auch leicht mißverstanden werden, als ob im Wesen das Sein gänzlich verschwunden wäre. Dies ist so wenig der Fall, daß das Wesen vielmehr ohne das Sein gar nicht Wesen wäre, denn es ist nichts Anderes, als die Reflexion des Seins in sich selber. Wenn das Sein einen reellen Character hat, so hat das Wesen einen ideellen. Das Reelle ist aber in dem Ideellen enthalten. Ph. Fischer in seiner: Speculativen Charakteristik und Kritik

des Hegel'schen Systems, 1845, S. 234 hat behauptet, daß der Begriff des Wesens den ersten Theil der Logik ausmachen müsse, weil seine Bestimmungen einfacher und allgemeiner seien, als die des Seins, in denen er eine metaphysische Kosmologie findet. Er sucht diesen Einwurf dadurch scheinbar zu rechtfertigen, daß in der Auseinandersetzung des Seins schon die Begriffe von Identität und Unterschied, Nothwendigkeit und Zufälligkeit u. s. f. vorkämen, die also auch früher abgehandelt werden müßten. Aus diesem Standpunct kann man dann noch weiter gehen und behaupeen, daß auch der Begriff von Begriff, Urtheil und Schluß den ontologischen Kategorien voraufgehen müßte, da doch, subjectiv genommen, bei ihrer Auseinandersetzung Begriffe gebildet, Urtheile gefällt, Schlüsse gezogen würden. Allein, wenn von der Identität, dem Unterschiede u. s. w. gehandelt wird, so ist dies unmöglich, ohne dabei schon immer das Sein vorauszusetzen. Die Identität ist Identität der Qualität, Quantität, Modalität; der Unterschied ist Unterschied der Qualität, Quantität, Modalität u. s. w. Daß der Begriff des Seins an sich nicht auseinandergesetzt werden kann, ohne umgekehrt auch schon diese Begriffe der Identität, Differenz u. s. f. anzuwenden, ist etwas ganz Anderes, als die systematische Exposition dieser Begriffe selbst. Wollte man den Purismus der Darstellung bis zu einer so rigorosen Höhe treiben, so würde man consequent sich des Sprechens überhaupt zu enthalten haben.

Wir haben uns schon bei der allgemeinen Eintheilung darüber erklärt, weshalb wir die Lehre vom Wesen Aetiologie nennen möchten. Es ist in den Wissenschaften immer ein großer Vortheil, feste terminologische Bestimmungen zu besitzen. Der Hauptbegriff des Wesens ist aber der des Seins, welches der Grund der Existenz seiner Erscheinung, die Ursache seines Wirkens ist. Sein Begriff enthält die verschiedenen Formen der Causalität. Der Zweckbegriff allein könnte diese Abgrenzung streitig machen, weil er ebenfalls die Causalität in sich schließt. Er ist daher auch oft unter dem der Causalität als Endursache, causa finalis, abgehandelt worden z. B. auch von dem jüngeren Fichte in seiner Ontologie. Allein der Zweckbegriff unter-

ſcheidet ſich von der Cauſalität des Weſens eben dadurch, daß in ihm nicht die blindwirkende Subſtanz, ſondern die als Begriff wirkende Nothwendigkeit zur Urſache wird. Daß der Begriff der Urſache in dem des Zweckes enthalten ſei, kann Niemand beſtreiten, allein die bloße Immanenz der Urſache in der Wirkung iſt darin aufgehoben, weil der Zweck als Begriff ſich von ſeiner Verwirklichung unterſcheidet. Dies iſt der Grund, weshalb der Standpunct der Teleologie dem der unmittelbaren Cauſalität in der Geſchichte der Philoſophie nicht nur, ſondern auch in der der übrigen Wiſſenſchaften, wie im Leben entgegentritt. Im Leben nimmt er gewöhnlich die Form der Frage nach dem Nutzen von Etwas an. Operari sequitur esse.

Hegel hat nun unter dem Begriff des Weſens alle Reflexionskategorien vereinigt. Den Grund zu dieſem unendlich wichtigen Schritt legte Kant theils durch ſeine Kategorie der Relation, theils durch ſeine Amphibolie der reinen Reflexionsbegriffe, Hegel aber hat nicht nur alle hierher gehörigen Begriffe vereinigt, ſondern auch ihren Zuſammenhang in einer ſo ſtrengen Weiſe überzeugend dargethan, daß die Hauptpuncte für evident gelten können. Wir ſagen, die Hauptpuncte, denn in der Ausführung der beſonderen Beſtimmungen iſt hier für die Vervollkommnung der Wiſſenſchaft gewiß noch ein reiches Feld. Wenn man Hegel's größere Logik mit dem kürzeren Abriß in ſeiner Encyklopädie vergleicht, ſo kann man leicht gewahren, daß er nirgends mehr, als in der Lehre vom Weſen, geändert hat und man kann daraus auch einen Schluß auf die Schwierigkeiten machen, die ſich ſeiner erſten Bearbeitung entgegenſetzten.

Die Kategorien des Seins ſind tranſitoriſche Begriffe. Sie gehen in einander über und gehen in ſich zurück. Die Veränderung iſt ein Werden von Qualität zu Qualität, von Quantität zu Quantität, von Modalität zu Modalität. Die Kategorien des Weſens dagegen ſind Reflexionsbegriffe d. h. ſolche, die ſchon an ſich nicht ohne ihre Entgegenſetzung gedacht werden können. Sie reflectiren ſich durch ſich ſelbſt in ihrem Gegenſatz. Wir reflectiren, wenn wir in ihnen denken. Sie beziehen ſich auf ſich ſelbſt, indem ſie aus ihrer Entgegenſetzung in ſich zurückkehren. Es iſt daher in ihnen ein

Moment des Scheines gesetzt d. h. eines Seins, das unmittelbar nichts Reelles ist, sondern als Verhältniß des Seins existirt. Aller Schein, sagt Herbart mit Recht, weis't auf ein Sein. Der Schein ist ein Sein, welches nicht etwa überhaupt nicht wäre, sondern nicht so ist, wie es zu sein scheint. Der Schein ist also das Sein eines relativen Nichtseins. Während man die Rotation der Erde um ihre Achse noch nicht kannte, berechnete man doch schon Sonnenfinsternisse. Wenn man fälschlich die Bewegung der Sonne um die Erde annahm, so hinderte dies nicht die Richtigkeit der Berechnung, weil dem Schein ein wirkliches Sein zu Grunde liegt. Für unser Bewußtsein ist die Bewegung der Sonne um die Erde zum Schein herabgesetzt, aber für unsere Anschauung existirt er noch und wird er immer existiren müssen. So ist in jedem Reflexionsbegriff ein Reflex vorhanden, der das jedesmalige Verhältniß des Seins ausspricht und die besondere Bestimmung des Wesens ausmacht. Das Sein, wie schon gesagt, bleibt dabei an sich dasselbe, aber seine Beziehung ändert sich. Dasselbe Sein kann aus sich als Grund in die Existenz treten, als Kraft sich äußern, als Ursache wirken, d. h. die Unterschiede des Wesens sind nicht reale Veränderungen des Seins in seiner qualitativen, quantitativen oder modalen Bestimmtheit, sondern Unterschiede nur seines Verhältnisses, eine Aenderung seiner Beziehungen.

Eben deswegen werden die Kategorien des Wesens Reflexionsbegriffe genannt, denn jede setzt sich nicht nur in Verhältniß zu einer andern Bestimmung überhaupt, sondern zu einer andern, die mit ihr an sich als ihre andere untrennbar verbunden ist. Die Bestimmungen des Seins gehen auf die mannigfaltigste Weise in einander über, bei einem Reflexionsbegriff aber tritt sofort ein durch ihn selbst gesetzter Gegenbegriff auf, wie die Einheit den Unterschied, der Unterschied die Einheit, der Grund die Folge, die Folge den Grund, die Ursache die Wirkung, die Wirkung die Ursache an sich hat. Dieser Zusammenhang der Reflexionsbegriffe hat daher die Aufmerksamkeit der formalen Logik auf sie besonders herausgefordert, so daß sie von derselben unter dem Titel der Denkgesetze ausgezeichnet sind. Gesetze des Denkens sind nun wohl alle

Bestimmungen der Logik und die Logik definirt sich ja auch ausdrücklich als die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens. Man wollte aber unter jenen Denkgesetzen diejenigen Bestimmungen zusammenfassen, die ein Kriterium für die Wahrheit eines Gedankens enthalten sollten. Die Begriffe der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes sollten die allgemeinen Bedingungen sein, ohne deren Erfüllung keine besondere Operation des Denkens richtig sein könnte. Aus diesem Grunde stellte man sie an die Spitze der Logik. Sie sollten sich zwar zunächst nur auf das Denken beziehen, urtheilten aber mittelbar auch über das Sein. Sie waren also nicht blos formal logische, sondern zugleich metaphysische Kategorien. Wenn z. B. das sich selbst Widersprechende nicht gedacht werden kann, so kann es auch nicht existiren. Eine lebendige Leiche kann nicht gedacht werden, also kann sie auch nicht existiren u. s. w.

Neben den sogenannten Denkgesetzen wurde von den Reflexionsbegriffen der Begriff des Dinges und seiner Eigenschaften hervorgehoben, weil Ding nicht das unmittelbar einfache, sondern das auf seinen Grund bezogene Dasein ist, an welchem das Wesentliche sich vom Unwesentlichen unterscheidet. Dieser Begriff, das Ruhekissen aller Trägheit und Unbestimmtheit im Denken, hat eine ungeheure Elasticität, in welche die feineren Unterscheidungen sich verlieren. Es ist unsäglich, was man ihm Alles aufbürdet und man darf sich nicht wundern, daß man diesen Liebling der rohen Reflexion mit den Denkgesetzen in der Form von abstracten Sätzen vereinigt hat, indem man sagt: jedes Ding ist sich selbst gleich; jedes Ding ist von einem andern unterschieden; kein Ding kann sich selbst widersprechen; von zwei sich widersprechenden Bestimmungen kann einem Dinge nur die eine oder andere zukommen; jedes Ding muß einen zureichenden Grund seiner Existenz haben.

Die Eintheilung des Begriffs des Wesens ist die sehr einfache, daß es als Einheit des Grundes und seiner Erscheinung die Wirklichkeit ist. Das Wesen ist 1) der Grund seiner Existenz. Existenz ist Sein, aber nicht unmittelbares, sondern als durch das Wesen gesetztes Dasein. Das Wesen ist daher 2) das in seiner Existenz erscheinende. Die Erscheinung ist nicht

ein wesenloser Schein, sondern der Schein, in welchem das Wesen, was es an sich ist, in Verhältniß zu Anderem zeigt. Der vollkommene Begriff des Wesens als der Einheit seiner selbst und seiner Erscheinung ist 3) die Wirklichkeit. Das Wirkliche ist wesenhaft, aber es ist nicht blos Wesen an sich, sondern es ist auch das sich setzende Wesen, das aus seinem Gesetztsein in sich zurückkehrt. Im gewöhnlichen Leben sprechen wir nach dem Zusammenhang dieser Kategorien ganz richtig, während wir in der Wissenschaft oft dadurch fehlen, daß wir von dem Zusammenhang abstrahiren. Der Dogmatismus behauptet das sich immer gleiche Wesen als das wahrhafte Sein. Der Skepticismus hingegen hält sich an die Erscheinung und behauptet aus ihrer Verschiedenheit heraus die Unmöglichkeit, das Wesen an sich zu erkennen. Als Sophistik setzt er die Erscheinung zu einem bloßen Schein herab. Es gibt für sie nichts Absolutes, nur Relativitäten, die, gleichgültig gegen einander, in's Unendliche hin sich ändern können. Der transscendentale Kriticismus leugnet zwar nicht das Dasein des Wesens an sich, wohl aber seine Erkennbarkeit, indem er die Erscheinung vom Wesen trennt. Nach ihm sollen wir zwar die Erscheinung erkennen, nicht aber das Ding an sich. Er vergißt, daß die Erscheinung gar nicht Erscheinung wäre, wenn nicht das Wesen es wäre, welches darin erschiene.

Wenn die Kategorien des Seins, Qualität, Quantität und Modalität, die vornehmsten der empirischen Wahrnehmung und Beobachtung sind, so dienen die des Wesen hauptsächlich zur Verarbeitung des Stoffs der Erfahrung, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden und das Entstehen der Erscheinungen zu erklären und zu begründen. Ein sehr großer Theil dieses weitläuftigen Geschäfts besteht factisch in einem höchst unkritischen Gebrauch der Reflexionsbestimmungen. Die Unbehülflichkeit, mit welcher man sich benimmt, wird oft als Gründlichkeit und die Verworrenheit, mit welcher man die Kategorien durcheinanderwirft, als Tiefsinn bewundert. Doch ist man wenigstens so gescheut, das Lesen solcher im Ruf äußerster Wissenschaftlichkeit stehenden Schriften einigen Eingeweihten zu überlassen und sich mit der Anwendung ihrer angeblichen Resultate zu begnügen.

# Erstes Capitel.

## Das Wesen als Grund.

Für uns ist der Begriff des Wesens das Resultat der Vollendung des Begriffs des unmittelbaren Seins. Das Wesen ist das wirkliche Sein. Es enthält alle Bestimmungen der Qualität, Quantität und Modalität in sich, weshalb oft, wenn gesagt werden soll, was das Wesen eigentlich sei, auf eine dieser Kategorien zurückgegangen wird. Aber diese Kategorien, selbst die des Maaßes, reichen nicht aus, den Begriff des Seins an und für sich zu fassen, weil das Sein sich von sich selbst als Grund und Erscheinung unterscheidet. Erst wenn wir die mannigfaltigen Prädicate des Seins zur Einheit des Wesens zusammenfassen, glauben wir uns im Erkennen beruhigen zu dürfen. Je mehr wir von dem Sein wissen, um so leichter, scheint es, werden wir auch das Wesen begreifen, allein oft dauert der Proceß des Erkennens sehr lange, bevor es gelingt, die Vielheit der schon gefundenen Bestimmungen in die Einheit ihres Wesens zu vertiefen. Wir kennen z. B. das Licht. Wir wissen, daß es unwägbar und unsperrbar ist, daß es sich mit einer bestimmten Geschwindigkeit bewegt, daß es im Durchgange durch verschiedene Medien seine Richtung ändert, daß es in gewissen Winkeln gebrochen wird u. s. w. und doch fragen wir: was ist das Wesen des Lichts? Ist es einfach oder zusammengesetzt? Ist es eine Bewegung des Aethers? u. s. w. Weil das Wesen an sich einfach sein muß, so wird nun im Suchen nach seinem Begriff oft der Fehler begangen, daß man von dem Sein abstrahirt, als ob das Wesen außerhalb seiner qualitativen, quantitativen und modalen Bestimmtheit noch wieder ein ganz anderes sein sollte. Man nennt die Bestimmungen des Seins die Oberfläche, von welcher man in den Kern des Wesens dringen müsse, allein man vergißt, daß dieses ohne jene nicht gedacht werden kann und daß es die Wahrheit des Seins nur in sofern ist, als es dessen Bestimmungen in sich aufhebt. Mit mystischen Farben malt man oft nur den abstracten Begriff des Wesens aus, wo man eine besondere Bestimmtheit des Wesens angeben sollte. Man

entleert das vermeintliche Wesen seines Kerns, verlegt es, um es recht zu ehren, ganz aus dem Sein heraus und täuscht sich durch Allgemeinheiten, die nur einen rhetorischen Werth haben. Das bloße tautologische Reden vom Wesen stellt oft schon zufrieden. Solche vornehminhaltlose Beschreibungen des „austergrauen Absoluten", wie Hegel in einem Brief an Göthe sich einmal scherzend ausdrückte, sind es vorzüglich, welche die Philosophie oft so unfruchtbar und unerquicklich machen. Es kann einem dabei ähnlich zu Muthe werden, wie dem Seefahrer, der in die Magelhaensstraße gelangt und zwischen ihren von ewigem Schnee bedeckten Felsen, an deren Wänden nur dürftiges Moos hinkriecht und an deren Fuß sich die Welle des eingepreßten Meeres mit trauriger Klage bricht, die grauenhafteste Einsamkeit und geschichtloseste Oede empfindet.

Das Wesen ist: 1) der Grund seiner selbst; weil es sich selbst setzt, so ist es 2) der Unterschied von sich, denn sein Dasein erscheint als seine Folge; die Existenz als ein Existirendes ist 3) was wir Ding nennen. Ding ist das durch das Wesen als Grund vermittelte bestimmte Dasein.

## I.

## Das Wesen an sich als Grund.

Das Wesen ist die in der unaufhörlichen Veränderung des Seins sich gleich bleibende Einheit desselben. Dies war der Begriff mit welchem sich für uns die Entwicklung des unmittelbaren Seins abschloß. Das Wesen enthält daher: 1) die Bestimmung der Einheit als der Gleichheit mit sich oder als Identität; 2) den Unterschied des Wesens von sich selbst und 3) die Einheit seiner Identität mit ihren Unterschieden als den Grund seiner Existenz.

Sieht man sich in den Handbüchern der Logik und Metaphysik nach einer Definition des Begriff's des Wesens um, so erstaunt man, in den meisten eine solche gar nicht finden zu können, obwohl vom Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen jeden Augenblick die Rede ist. Einige wagen sich an eine Definition, skizziren sie aber nur im Vorbeigehen, Andere wollen sich ernstlicher darauf einlassen, bringen aber statt einer wirk-

lichen Definition nur eine schwankende Paraphrase des Begriff's der Qualität hervor. Diese Flüchtigkeit und Unsicherheit hat ihren innern Grund in der Natur des Wesens selbst, die sich nicht durch einen abstracten Satz erschöpfen läßt, weil sie schlechthin dialektischer Beschaffenheit ist und den Uebergang ihrer Bestimmungen in einander fordert. Identität, Unterschied, Grund, haben gleiches Recht, berücksichtigt zu werden. Man wird nun gewahren können, daß der Begriff der Identität fast in allen Definitionen des Wesens, obwohl unter den verschiedensten Wendungen, vorkommt und daß er, auch bei nur einiger Austiefung, sofort zum Begriff des Grundes führt. Man sagt z. B. gewöhnlich: „wesentlich sind diejenigen Attribute, durch welche der Begriff wird, was er ist und durch deren Wegnahme er entweder ein anderer oder vernichtet würde." Ein Attribut, welches nicht weggenommen werden kann, ohne den Begriff zu verändern oder zu vernichten, muß derjenige Begriff sein, der das in aller Veränderung des unmittelbaren Daseins identische Sein als das Wesen enthält. Bachmann, wie wir schon einmal anführten, sagt in seiner Logik 104: „Das Wesen, essentia seu interna natura, eines Dinges nennen wir den Inbegriff der beharrlichen Eigenschaften in ihm, durch welche es eben so und nicht anders bestimmt worden. Man kann sie nicht wegdenken, ohne die innere Natur desselben aufzuheben." Hier ist der Inbegriff des Identischen durch die Beharrlichkeit mittelst der Kategorie der Zeit veranschaulicht und durch das Sprechen von einer inneren Natur die Täuschung hervorgebracht, als ob der Begriff des Wesens dadurch tiefer erfaßt wäre. Chalybäus in seinem Entwurf einer Wissenschaftslehre 1846 fordert S. 35. für den Begriff des Wesens die Einheit des Seins und des Werdens und versteht unter Sein das, was im Wechsel des Werdens als dem im Innern des Seienden verlaufenden Proceß sich gleich bleibt; d. h. das Identische. Andere heben aus dem Begriff des Wesens hervor, daß es als Grund seiner Existenz gedacht werden müsse. Wenn Aristoteles eine οὐσία πρώτη und δευτέρα unterschied, so verstand er unter der ersteren das Einzelne, unter dem zweiten das Allgemeine als die Gattung; das Wesentliche ist ihm aber eigentlich die Form, μόρφη„ die sich als das

thätige, ſich ſelbſt beſtimmende Weſen gleich bleibt und ſich von der Materie als ihrem paſſiven Daſein unterſcheidet. Die Subſtantialitätsphiloſophie von Descartes, dem Katholiken, Spinoza, dem Juden und Leibnitz, dem Proteſtanten, faßte das Weſen als Grund ſeiner Exiſtenz in dem Begriff der Subſtanz zuſammen, welche das ſei, was zu ſeinem Exiſtiren nicht des Seins eines Andern bedürfe oder deſſen Weſen nur als exiſtirend gedacht werden könne. Helfferich, die Metaphyſik als Grundwiſſenſchaft, 1846 S. 63, ſagt: „Schon der ſprachliche Ausdruck deutet es an, daß das Weſen, verſchieden vom Sein, keinen negativen oder Beziehungsbegriff ausdrückt, ſondern das durch ſich und für ſich beſtehende Sein, ein in ſich ſelbſt Beſtand Habendes. Das Weſen iſt das einfache Was.“ Was durch ſich beſteht, iſt eben der Grund ſeiner Exiſtenz.

Aus dieſen wenigen Erinnerungen wird ſchon zur Genüge erhellen, daß bei dem Begriff des Weſens die Begriffe Identität, Unterſchied, Grund, unvermeidliche ſind, aber auch, daß erſt die einheitliche Totalität dieſer Beſtimmungen den allgemeinen Begriff des Weſens vollenden könne. Dieſer Begriff, als ein metaphyſiſcher und logiſcher, kommt ſowohl der Natur, als dem Geiſt zu. Durch die äußere Vermittelung eines Daſeins muß man ſich nicht über das Weſen deſſelben täuſchen laſſen, wie es der Grund ſeiner Exiſtenz iſt. Das Lebendige z. B. bedarf, ſich zu erhalten, der Nahrung, die es aſſimilirt und ſecernirt, allein die Nahrung iſt nicht der Grund des Lebens. Dies exiſtirt nur durch ſich ſelbſt und die Nahrung iſt ihm nur ein Mittel zur Anfachung ſeines Stoffwechſels, in deſſen kreiſender Veränderung es ſich ſelbſt gleich bleibt. So wird auch das Bewußtſein nicht durch die Gegenſtände hervorgebracht, auf welche es ſich bezieht, ſondern es bringt ſich ſelbſt hervor. Es iſt der eigene Grund ſeiner Exiſtenz und die Objecte ſind nur ein Stoff ſeiner Bildung. Weil alſo die logiſche Wiſſenſchaft den Begriff des Weſens ſo gut als alle andere zu ihrem Reſſort gehörigen Begriffe erſt in ſeiner univerſellen Abſtraction zu faſſen hat, ſo erklärt ſich daraus die Neigung, bei ihm theologiſche Subſtitutionen zu machen. Iſt der Begriff des Weſens an ſich richtig beſtimmt, ſo muß natürlich auch der Begriff des göttlichen We-

sens die Kategorien desselben aufweisen. Gott muß als Wesen mit sich identisch sein, sich von sich unterscheiden und den Grund seiner Existenz ausmachen. Dies ist aber vorerst eine nur formelle Uebertragung des Logischen auf die göttliche Realität, denn, was diese nun in ihrem Wesen sei, das hat die speculative Theologie zu erörtern. Daß aber die Bestimmungen des Wesens, als sogenannte Denkgesetze, zugleich Bestimmungen des Seins sind, oder daß sie, wie man sich ausdrückt, als Formen unseres subjectiven Denkens zugleich reale Bedeutung haben, ist eine Qualität, welche sie mit allen übrigen Momenten der logischen Wissenschaft theilen. Wenn uns in der Form von Imperativen zugerufen wird: unterscheide in deinem Denken das Gleiche vom Ungleichen, vermeide den Widerspruch und beachte den Zusammenhang von Grund und Folge! so wär' es doch sonderbar, wenn diese Gesetze nicht auch das angingen, was nach ihnen gedacht wird.

### 1) Die Identität.

Das Wesen als das in aller Veränderung gleiche Sein ist Eins mit sich. Nicht vom numerischen Eins ist die Rede, sondern von der Gleichheit des Seins mit sich selbst, in welcher die Beziehung auf den Unterschied liegt. Die Indifferenz des Seins gegen den Wechsel seiner Maaßverhältnisse wird als Wesen zur positiven Einheit, welche durch ihre Unterschiede als diejenige Eigenthümlichkeit hindurch greift, in welcher sie übereinstimmen oder identisch sind. Alle Ausdrücke, in denen das Wesen beschrieben wird, streben darnach, die Identität zu schildern. Einerleiheit, Einfachheit, Sichselbstgleichheit, Widerspruchslosigkeit, Homogeneität, wenden die Identität nur nach verschiedenen Seiten hin. Als Denkgesetz hat man sie das principium identitatis sive positionis genannt und in verschiedenen Sätzen formulirt: a = a; ens est ens; idem sibimet ipsi est idem; jedes Ding ist sich selbst gleich.

Von der Identität als solcher läßt sich nichts weiter sagen. Es kommt auf die concrete Existenz an, von welcher sie in bestimmter Weise behauptet wird, denn in dieser macht sie das aus, was dieselbe von andern Existenzen als eigenthümliche unterschei-

det. Die qualitativen, quantitativen und modalen Bestimmungen des Seins heben sich in der Einheit des Wesens zu untergeordneten Momenten auf, in deren Verschiedenheit es die Gleichheit mit sich behauptet. Es ist z. B. das Wesen des Kreises, daß in ihm jeder Punct der Peripherie sich in gleichem Abstand vom Centrum befindet. Keine Figur kann auf den Namen eines Kreises Anspruch machen, welche dieser Bestimmtheit entbehrt. Sie ist das Wesentliche der Kreisfigur. Wie groß oder klein ein Kreis sei, aus was für einem Material er sinnlicher Weise bestehe, welches Verhältniß er zu andern Formen haben möge, dies Alles ist nicht wesentlich, ihn zum Kreise zu machen. Nur durch jene Bestimmtheit unterscheidet sich der Kreis von jeder andern Figur. Würde dieselbe von einer Figur ausgesagt werden können, so würde sie eben damit zu einem Kreise erklärt werden. Wir fragen oft, worin das Wesen von Etwas bestehe und erwarten dann, zu vernehmen, was sein Dasein durch und durch von jedem andern unterscheide. Dies ist aber oft nicht leicht, zu sagen und daher rührt es, daß gerade für die Bestimmung des Wesens oft so mannigfaltige Abweichungen zum Vorschein kommen. Das Wesen als die Einheit des Seins durchdringt mit seiner Eigenthümlichkeit alle Seiten seines Daseins, weshalb dem Verstande die Möglichkeit gegeben ist, jede derselben als das Wesen zu behaupten. Das Wesen der Dorischen Säule z. B. ist der Ausdruck der Kraft. Das Verhältniß des Durchmessers zur Höhe, die Gestalt des Fußes und des Capitels, die Weite des Abstandes zwischen Säule und Säule, dies Alles athmet gewaltige und doch maaßvoll in sich beharrende Kraft. Weil nun dieselbe in jeder dieser Bestimmungen enthalten ist, so kann der Verstand in jeder das eigenthümlich Unterscheidende der Dorischen Ordnung finden.

Wegen ihres Verhältnisses zum Unterschiede pflegen wir die Identität durch besondere Prädicate zu charakterisiren. Wir nennen sie die abstracte, wenn bei ihr von der möglicher Weise in ihr enthaltenen Unterschieden abstrahirt wird. Diese Unterschiedlosigkeit wird gewöhnlich nur relativ gesetzt. Hingegen nennen wir sie die concrete Identität, wenn sie als die Einheit ihrer selbst und ihrer Unterschiede gesetzt wird. Hegel bedient

sich für diese häufig der Bezeichnung der negativen Identität, ohne daß er dieselbe einer positiven entgegensetzen will. Er will damit vielmehr die Einheit als thätige beschreiben und kann daher großen Mißverstand veranlassen, wenn man ihn in solchen Fällen nicht aufmerksam liest. Negative Identität soll bei ihm heißen, daß das Wesen nicht nur sich in seinen Unterschieden gesetzt, sondern dieselben als das Negative der Identität auch wieder, gerade kraft seiner Identität, negirt hat und daß es, als diese Negation der Negation affirmativ in sich zurückkehrt. Er wendet daher den Ausdruck der negativen Identität oft gerade bei den höchsten Synthesen, Leben, Geist, Staat, Schönheit u. dgl. an.

### 2) Der Unterschied.

Unterschied ist die Negation, zu welcher das Wesen sich in sich selbst bestimmt. Den Begriff des Unterschiedenseins haben wir natürlich schon immer denken müssen, denn alles Denken ist so gut, als alles Sein, ein Unterscheiden. Es ist aber ein Unterschied zwischen dem Unterschiedensein und dem Begriff des Unterschiedes. In Ansehung des ersteren könnte es nothwendig erscheinen, die ganze Wissenschaft mit dem Begriff der Identität und des Unterschiedes anzufangen, weil ohne Identität und ohne ihre Differenz gar nichts gedacht werden kann. Dies ist auch nicht selten geschehen. Da nun die wahre Identität als concrete den Unterschied in sich enthält, so haben Manche, z. B. Reiff in seiner Schrift über den Anfang der Philosophie, sogar mit dem Unterschiede als der dualistischen Voraussetzung der Identität angefangen. Dies ist jedoch ein offenbarer Irrthum, denn die Identität ist es, welche den Unterschied als den ihrigen setzt und ihn deshalb in sich zurückzunehmen vermag. Umgekehrt aber ist es nicht der Unterschied, der die Einheit hervorbringt. Von dem Begriff des Andersseins, wie er in der Qualität, Quantität und Modalität vorkommt, ist der Begriff des Unterschiedes als Unterschied des Wesens zu unterscheiden. In Ansehung dieses Begriffes ist es der des Wesens, welches als die Einheit des Seins mit sich den Unterschied von sich setzt. Das Wesen, an sich Eines, unterscheidet sich von sich

ſelber und hört folglich nicht auf, Beziehung auf ſich zu ſein, wie Herakleitos ſo ſchön geſagt hat: τὸ ἓν διαφερομὲν ἑαυτῷ. Die Identität bleibt in ihrem Unterſchied mit ſich identiſch, ſo wie der Unterſchied einen Sinn nur hat als Unterſchied der Identität. Wir vergleichen ſubjectiv die Unterſchiede theils mit einander, theils mit ihrer Identität und umgekehrt, aber das Weſen vergleicht ſich auch objectiv in ihnen mit ſich ſelber. Wir erſcheinen uns im Vergleichen ſubjectiv unbeſchränkt. Die Willkür der Phantaſie, wie die eines Ariſtophanes, Shakſpeare, Rabelais, Jean Paul, ſcheint Alles auf Alles beziehen zu können, allein ſelbſt der beweglichſte und ausſchweifendſte Witz hat doch an dem tertium comparationis ſeine objective Schranke. Er überraſcht uns, bald, indem er eine Identität, bald, indem er eine Differenz hervorhebt, allein der Punct der Uebereinſtimmung muß doch vorhanden ſein. Dieſe Unterſuchung gehört jedoch nicht hierher, ſondern fällt in die Aeſthetik und Rhetorik.

Der Unterſchied iſt a) als der unbeſtimmte und äußerliche bloße Verſchiedenheit; b) als der beſtimmte und innere Gegenſatz; c) als Entgegenſetzung des Daſeins des Weſens gegen die Identität ſeines Begriffs Widerſpruch.

In der formalen Logik wird die Entgegenſetzung als Widerſpruch und Widerſtreit, als contradictoriſche per simplicem negationem und als conträre per positionem alterius, als nur ſubjective und als objective, als nur logiſche und als reale unterſchieden. Die contradictoriſche ſoll die einfache Negation eines Prädicats ſein, welches einem Subject nur ἀποφατικῶς abgeſprochen wird. Sie ſagt: a iſt nicht b; a iſt nicht weiß u. ſ. f. Die conträre hingegen ſetzt ἐναντιῶς einem Prädicate das ihm dem Weſen nach widerſprechende entgegen, das reale Contrarium, dem Weißen z. B. das Schwarze, dem Oben das Unten, dem Großen das Kleine u. ſ. w. Die contradictoriſche iſt alſo nur Ausdruck der Verſchiedenheit, die conträre Ausdruck der weſentlichen, im Begriff der Identität liegenden Entgegenſetzung. Der Sprachgebrauch hat aber den Ausdruck Widerſpruch nicht auf das Gebiet der blos contradictoriſchen Beſtimmtheit beſchränkt, ſondern verſteht darunter auch die Entzweiung des Weſens mit ſich ſelbſt. Durch

dieſe Differenz zwiſchen der formalen Logik und dem üblich gewordenen Sprachgebrauch erklären ſich viele Streitigkeiten über dieſe Begriffe.

Außerdem aber ſind noch zwei Puncte zu beachten. Der eine betrifft den Ausdruck: Identitätsſyſtem. In einem ſolchen bezeichnet Identität die Homogeneität des Abſoluten, welches, als Erſcheinung genommen, nur in eine quantitative Differenz ſich unterſcheiden ſoll. Nach der Schelling'ſchen Philoſophie — denn ſie iſt das Identitätsſyſtem par excellence — ſoll das Abſolute als die urſprüngliche Indifferenz von Subject und Object oder von Idealem und Realem das identiſche Weſen ſeiner in ſich entgegengeſetzten Erſcheinung ſein, in welcher jede Seite derſelben die abſolute Indifferenz als relative Differenz darſtellt, indem die eine Reihe der Erſcheinungen den einen, die andere den andern Factor der Indifferenz als überwiegend zeigt. Die reale ſollte ſodann das Maximum ihrer Idealität in der Geſtalt des Menſchen, die ideale das Maximum ihrer Realität im Kunſtwerrk erreichen. Das Hegel'ſche Syſtem, welches ſich über dieſen Pantheismus erhob, bedurfte daher einer andern Bezeichnung als der des Identitätsſyſtems. Es wurde, um die Einheit des Geiſtes in ſeinem freien Unterſchiede von der Natur anzudeuten, Monismus genannt.

Ein anderer Punct betrifft die Vermiſchung des Begriffs des Gegenſatzes mit dem des Widerſpruchs. Sie erklärt ſich ſehr leicht dadurch, daß im Widerſpruch der Gegenſatz enthalten iſt und daß der Gegenſatz in den Widerſpruch übergeht. Es läßt ſich nicht leugnen, daß die Hegel'ſche Schule ſehr oft da ſchon von Widerſpruch geſprochen hat, wo, ſtreng genommen, erſt vom Gegenſatz hätte die Rede ſein dürfen. Hegel hatte ſich des Begriffs des Widerſpruchs in dem Sinne angenommen, daß er denſelben nicht nur als einen logiſchen Fehler des ſubjectiven Denkens wollte gelten laſſen, ſondern auch die objective Exiſtenz deſſelben in der Realität der Dinge behauptete. In ſeiner Apologetik des Widerſpruchs hat er jedoch oft nur die Entgegenſetzung gemeint, obwohl er ſich des Ausdrucks Widerſpruchs bedient. Dies hat dann zu der Anſicht verführt, als ob er den Widerſpruch überhaupt an die Spitze ſeines Syſtems ſtellte,

während er in der That die Einheit des Wesens mit sich zu Grunde legte. Der Widerspruch galt ihm nur als ein wesentliches Moment in der Entwickelung der Idee. Er führte damit nur die Consequenzen der Kant'schen Vernunftkritik aus. In seiner ausführlichen Bearbeitung der Logik hatte er (S. W. IV., 59—63) der Auflösung des Widerspruchs einen besondern Abschnitt gewidmet. In der späteren Bearbeitung der Logik, wie sie in der Encyklopädie vorliegt, hatte er den Begriff des Widerspruchs gar nicht mehr als eine besondere Kategorie aufgeführt. Schon aus diesem Umstand hätte man zur Genüge entnehmen können, daß er den Widerspruch nicht als das Absolute selber, wie ihm Schuld gegeben worden, inthronisiren wolle. Daß er aber die Wörter Gegensatz und Widerspruch promiscue gebraucht, läßt sich nicht läugnen. So sagt er z. B. Encyklopädie, 4. Ausg., S. 119: „im Begriffe des Cirkels ist Mittelpunct und Peripherie und Mittelpunct einander entgegengesetzt und widersprechend." Entgegengesetzt allerdings, allein nicht widersprechend, da Peripherie und Mittelpunct in ihrer Entgegensetzung sich vielmehr einander entsprechen und ein Punct ohne Peripherie so wenig Mittelpunct, als eine Curve ohne Centrum Peripherie wäre, wie Hegel selber sagt, daß beide Bestimmungen dem Begriff des Kreises gleichwesentlich sind d. h. der Kreis aus der Einheit seines Wesens sich in diese Entgegensetzung selbst unterscheidet. So führt Hegel in der Logik (S. W. IV., 70) auch Oben und Unten, Rechts und Links, Vater und Sohn, als Beispiele des Widerspruchs an, während in ihnen nur der einfache Gegensatz vorhanden ist.

### a) Verschiedenheit.

Verschiedenheit ist der Unterschied, der in das Dasein des Wesens fällt und daher alle Momente des Seins an sich hat. Das Wesen an sich ist identisch, aber sein Dasein ist durch die Natur der äußerlichen Unmittelbarkeit verschieden. Verschiedenheit, diversitas, ist nur Nichtidentität des Daseins. Das Wesen bleibt sich in allem Dasein gleich, aber sein Dasein unterscheidet sich als ein Dieses von jedem andern Dasein nicht nur jeder andern, sondern auch der nämlichen Wesenheit. Der Satz: Alles

ist verschieden; ist insofern wahr, weil mit der Bestimmtheit des Daseins die Zufälligkeit desselben unvermeidlich ist, mit welcher es sich auf anderes Dasein bezieht oder nicht bezieht. Das Verschiedene ist das Andere gegen Anderes überhaupt. Es ist verschieden von jedem andern Dasein, jeder andern Wesenheit, z. B. der Berg ist kein Stuhl, das Wasser ist keine Pflanze, Cäsar ist nicht Spanien, Klugheit ist nicht die Schwerkraft u. s. w. u. s. w. Aber es ist auch verschieden von jedem andern Dasein der nämlichen Wesenheit. Jeder Berg ist von jedem Berge, weil er eben ein anderer, verschieden; jeder Stuhl von jedem Stuhl; jedes Wasser von jedem Wasser u. s. w. Im gemeinen Sprichwort sagt man wohl, daß etwas einem andern so gleich sei, wie ein Tropfen oder ein Ei oder Blatt dem andern, allein in der Wirklichkeit ist jedes Dasein, wenn auch mit einem andern dem Wesen nach vollkommen identisch, doch ein verschiedenes, in welchem alle Bestimmungen des Seins anders modificirt sind, wäre es endlich auch nur in dem andern Verhältniß zum Raum oder zur Zeit, weshalb Aristoteles die Verschiedenheit der Lage sogar unter die Kategorien aufnahm. Es ist unmöglich, daß ein Dasein einem andern trotz der Gleichheit ihres Wesens gleich sei. Dies heißt aber eben so viel, als daß die Verschiedenheit eine nothwendige Bestimmung im Dasein der Identität ausmacht. Von dieser Seite sprach Leibnitz den Begriff der Verschiedenheit in dem sogenannten principium indiscernibilium aus, womit er nicht die ununterscheidbare Gleichheit, sondern im Gegentheil die Unmöglichkeit bezeichnen wollte, daß von demselben Wesen zwei Exemplare aufgefunden werden könnten, die sich in gar nichts unterscheiden ließen und einander bis zur Ununterscheidbarkeit gleich wären.

Die Verschiedenheit als solche ist zwar nothwendig, aber als bestimmte ist sie zufällig. Ein Berg z. B. ist von einem andern Berge verschieden. Dies ist nothwendig, denn er ist ein anderer. Wie er aber verschieden ist, in seiner Gestalt, Höhe, Beschaffenheit, ist zufällig. Die Verschiedenheit ist deshalb nicht nur ein äußerlicher Unterschied, sondern auch ein unbestimmter, denn es bleibt zufällig, welche Seite des Daseins für die Beziehung gerade in's Spiel gesetzt wird. Gewöhnlich denken wir

bei dem Vergleichen, welches den Unterschied ermitteln soll, nur an uns als die Vergleichenden. Wir würden aber nicht vergleichen können, wenn nicht die Unterschiedenen sowohl identisch als verschieden wären, denn im Vergleichen geben wir an, worin sie identisch und worin sie verschieden sind. Wir machen wohl die Vergleichung, allein wir machen nicht die Verschiedenheit. Diese müssen wir als gegeben vorfinden. Wenn wir die Quadrate der beiden Katheten mit dem der Hypotenuse vergleichen und sich nun ergibt, daß die Summe der beiden erstern dem Quadrat der letztern gleich ist, so ist es die Größe, in welcher die Quadrate sich selbst mit einander vergleichen. Wenn Homer einen Helden mit dem Löwen vergleicht, so geschieht dies in einer bestimmten Beziehung, worin sie zusammentreffen, in der Stärke, Schnelligkeit, Tapferkeit.

Die Mannigfaltigkeit des Verschiedenen geht in's Unendliche. Gegen die Gleichheit des Wesens, die sich im zufälligen Durcheinander des Daseins erhält, kann diese Unendlichkeit geringfügig dünken. Und doch ist sie nicht weniger der Verwunderung werth. Freilich gehört es zur Bildung, sich über sie zu erheben, gerade wie es zur Bildung gehört, sich nicht durch das Immense von Zahlen imponiren zu lassen. Auch stumpft in der Regel die Erfahrung uns gegen die Verschiedenheit ab, so daß sie gerade das ausmacht, was wir trivial nennen. Wer wüßte denn nicht, daß Alles verschieden ist! Wer wollte sich bei einer solchen Alltäglichkeit aufhalten! Es gibt Vieles in der Welt, worüber wir uns nicht mehr verwundern, woran wir mit jener impassibility vorübergehen, die bei den Engländern zum guten Ton gehört und die auch bei uns frühreife Menschen so zu copiren gelernt haben, daß ihnen Alles a priori geläufig zu sein scheint und daß sie, wenn sie am Morgen etwas zum ersten Male in ihrem Leben kennen lernten, am Abend davon mit der Miene einer Vertraulichkeit sprechen, die in ihrer affectirten Gleichgültigkeit jeden Verdacht ausschließt, daß sie es nicht schon von jeher gewußt hätten. Aber nicht weniger gehört es zur wahren Bildung, sich den Sinn für jene leisen, zarten Differenzen zu erhalten, in deren bunte und endlose Mannigfaltigkeit sich das immer gleiche Wesen stillgeschäftig

wandelt und uns das Alte und längst Bekannte jährlich, täglich, stündlich zu neuem Reiz verjüngt. Hyperboräer, schaue die holde Sonne! So eben bricht ihr goldener Strahl endlich wieder durch das graue Gewölk. Oft schon sahest du dies und doch ist es dir, als hättest du den Sonnengott noch nie so, wie jetzt, triumphiren gesehen. Und so ist es.

### b) Gegensatz.

Wenn Verschiedenheit der äußerliche, zufällige und unbestimmte Unterschied ist, so ist Gegensatz der innere, nothwendige und bestimmte Unterschied. Er ist der innere Unterschied, nämlich der, in welchen das Wesen aus seiner Einheit selbst übergeht; der nothwendige, ohne welchen das Wesen nicht als Dasein existiren kann; der bestimmte, dessen Seiten sich durch sich selbst gegenseitig aufeinander beziehen.

Wir bezeichnen die Unterschiede des Gegensatzes mit dem Ausdruck des Positiven und Negativen.

Das Wesen als Einheit ist sowohl positiv als negativ. Es unterscheidet sich selbst in die Entgegensetzung. Als mit sich identisch setzt es sich in den Extremen des Gegensatzes. So verhält es sich positiv und so ist jedes Extrem selbst positiv. Es hebt aber auch die Extreme in seine Identität wieder auf. So verhält es sich zu ihnen negativ. Jedes Extrem ist also auch an sich positiv und negativ. Es ist positiv als eine nothwendige Bestimmung des Wesens und es ist negativ, sofern es dem andern Extrem entgegengesetzt ist, ohne dessen Voraussetzung es selber gar nicht Extrem wäre. Jedes Extrem ist folglich durch das andere bestimmt und bezieht sich im andern als in seinem andern auf sich selbst. Indem es sich setzt, setzt es zugleich das andere, aber als das ihm entgegengesetzte. In Beziehung auf sich positiv, verhält es sich gegen das andere negativ. Jedes ist also positiv und negativ, wie das Wesen selber. Das Nurverschiedene verhält sich im Unterschied des Daseins des Wesens nur ungleich; das wesentlich Unterschiedene verhält sich innerhalb der Gleichheit seines Wesens entgegengesetzt. Die Seiten des Gegensatzes sind die eigenen Extreme des Wesens, das ihre ihnen gleich nothwendige Mitte ausmacht, ohne welche

ſie ſich nicht als einander ausſchließend auf ſich beziehen würden. Das Weſen ſelber bezieht ſich in ihnen, indem es ſie ſetzt und indem es ſie aufhebt, poſitiv und negativ auf ſich, und ſie, die Extreme, beziehen ſich, indem ſie durch die Einheit ihres Weſens ſich gegen einander ſpannen, poſitiv und negativ auf einander. Die Extreme des Weſens werden einander nicht blos äußerlich entgegengeſetzt, ſondern ſetzen ſich ſelbſt kraft ihrer Identität einander entgegen. Sie beſtimmen ſich von Innen heraus durch ihre eigene Nothwendigkeit zur gegenſeitigen Beziehung, ſo daß jedes, als an ſich die Totalität des Weſens, das andere von ihm ausgeſchloſſene an ſich hat und ihm ſeine Bedeutung gibt.

Die Vorſtellung wirft freilich die Begriffe des Poſitiven und Negativen als völlig heterogene auseinander. Sie nimmt das Poſitive als die einfache Identität, die auf ſich beharrt und alles Negative als ein weſentlich Anderes von ſich ausſchließt; das Negative hingegen nimmt ſie nur als das Unweſen in der Beſtimmtheit, ſich gegen das Poſitive feindſelig und zerſtörend zu verhalten. In Zeiten, welche religiös, politiſch und moraliſch bankerutt ſind, wird das Wort: poſitiv zu einem Zauberklange, als ob mit ihm ſchon alle Gefahren gebannt ſeien; das Wort: negativ wird umgekehrt zu einem Geſpenſt, deſſen Erſcheinen alles Leben tödte. Eine Dialektik, welche den Zuſammenhang des Poſitiven mit dem Negativen nachweiſt, gilt dann für eine verderbliche Sophiſtik, gegen welche eine ehrliche und geſunde Logik den abſoluten Unterſchied des Poſitiven vom Negativen feſthalten müſſe. Die weitere Entwickelung wird uns zeigen, was an dieſen Vorſtellungen wahr und was daran falſch iſt.

Unter dem Negativen wird auch die bloße Abweſenheit, das Nichtdaſein eines Weſens, verſtanden. Wir nennen dieſelbe Privation, wie die Römer nämlich die Ariſtoteliſche στέρησις überſetzten. So wird die Finſterniß nur als eine Beraubung des Lichts, die Krankheit als ein Fehlen der Geſundheit, das Böſe als ein Mangel des Guten betrachtet. Es iſt richtig, daß die Finſterniß des Lichts beraubt iſt, daß in der Krankheit die Geſundheit vermißt wird und daß das Böſe des Guten entbehrt. Aber wie iſt dies Negative des Poſitiven möglich? Das

Negative als bloße Nichtexistenz des Positiven ist nur eine Unvollkommenheit desselben und wird nicht als ein in sich selbst Positives begriffen. Finsterniß z. B. ist positiv die Materie. Alle Materie ist finster. Die Materie ist aber nicht ein Nichtseinsollendes, also auch Finsterniß nicht ein blos Negatives u. s. w.

Da der Gegensatz des Positiven und Negativen durch die Beziehung bestimmt wird, so ergibt sich daraus eine Beweglichkeit des Begriffs der Entgegensetzung. Es kommt auf die Beziehung an, in welche ein Wesen tritt, ob es sich als positiv oder negativ determinirt. Der Begriff des Positiven und Negativen selber ist ein bestimmter, aber das Verhältniß eines Wesens in seinem Dasein kann sich ändern. Daher scheint es, daß das Positive und Negative nur ein Relatives sei. Dasselbe Quantum z. B. kann als Plus oder Minus gesetzt werden, so bleibt es an sich unverändert. Es hat an sich beide Möglichkeiten, addirt oder subtrahirt zu werden. a kann sowohl + a als — a sein. Auch dies ist richtig, allein in einem bestimmten Falle muß die eine oder andere Bestimmtheit hervortreten. Die Relativität hört auf. Derselbe Mensch kann unser Freund oder unser Feind sein; in einer bestimmten Beziehung kann er aber nur das eine oder das andere sein; ein Freund kann, im Verlauf der Zeit, unser Feind werden u. s. w. Eine gerade Linie ist eine gerade Linie. Als solche steht sie zur krummen im Gegensatz. Als gerade ist sie der mannigfaltigsten Beziehung fähig; mit dem Setzen einer bestimmten wird auch der bestimmte Unterschied gesetzt. Sie wird z. B. als senkrecht bestimmt, so ist sie der wagerechten als einer geraden entgegengesetzt. Der Begriff des Senkrechten ist ohne den des Wagerechten so wenig zu denken, als dieser ohne jenen. Jede ist eine gerade Linie, allein in Verhältniß zu einander sind sie positiv und negativ, sie bestimmen sich mit Nothwendigkeit durch einander. An einer Säule sind Fuß und Capitell, Durchmesser und Höhe, in dem Wechselverhältniß des Positiven und Negativen. Sie bestimmen sich durcheinander u. s. w. Aristoteles hat die Wechselbeziehung zwischen den Extremen des Wesens auch so ausgedrückt, daß das Entgegengesetzte sich aus dem Entgegengesetzten erzeuge. Um ihn nicht mißs-

zuverſtehen, muß man wohl beachten, daß er nicht ſagt, durch das Entgegengeſetzte im Sinn der Cauſalität. Er ſagt nicht, daß das Wahre durch das Falſche oder das Falſche durch das Wahre, daß das Gute durch das Böſe oder das Böſe durch das Gute, daß das Lebendige durch das Todte oder das Todte durch das Lebendige, daß das Gerade durch das Krumme oder das Krumme durch das Gerade u. ſ. w. entſtehe, ſondern daß die eine Beſtimmtheit als Exiſtenz aus der andern als ihrer entgegengeſetzten hervorgehe. Er ſpricht hierbei nicht von dem Weſen an ſich, welches der Grund der Entgegenſetzung iſt. Er führt an, daß die gerade Zahl aus der ungeraden und die ungerade aus der geraden, jede durch Hinzutritt eines Eins, entſtehe. Die gerade Zahl iſt der ungeraden eben ſo, wie dieſe jener, entgegengeſetzt. Ohne die gerade gäbe es keine ungerade und umgekehrt. Das Eins, die Zahl überhaupt, bringt ſich in dieſem Gegenſatz hervor, denn jede beſtimmte Zahl iſt entweder gerade oder ungerade. Die eine entſteht aber nach Ariſtoteles aus der andern, denn $+1$ oder $-1$ verwandelt jede gegebene Zahl aus einer geraden in eine ungerade, aus einer ungeraden in eine gerade. Das Lebendige geht in das ihm Entgegengeſetzte über, indem es ſtirbt. Das Kleine wird durch Wachsthum groß u. ſ. w.

Dieſe Dialektik iſt alſo unvermeidlich. Platon ſchildert zwar im Theätet die Verworrenheit vortrefflich, in welche die Herakliteer durch das Auflöſen aller Beſtimmtheit verfielen, aber das Ja und Nein der Entgegenſetzung in demſelben Weſen iſt recht eigentlich die Seele vieler Unterſuchungen ſeines Sokrates, der eine wahre Luſt daran hat, dem bornirten, abſtracten Verſtande und ſeiner naiven Ehrlichkeit oder hochmüthigen Einbildung Verlegenheiten zu bereiten, ſo daß er nicht weiß, ob nicht die Tapferkeit feige und die Feigheit tapfer, ob nicht das Gerechte ungerecht und das Ungerechte gerecht iſt. In unſern Handbüchern iſt die Erläuterung des Begriffs des Gegenſatzes des Poſitiven und Negativen gewöhnlich auf die Beiſpiele von Nordpol und Südpol, von Baſe und Säure, von Vermögen und Schulden beſchränkt; dies iſt jedoch eine viel zu enge Faſſung, denn überall, wo es auf die Beſtimmung des Weſens

ankommt, muß auch die Entgegensetzung der Unterschiede seiner Identität gesetzt werden. Wär' es nicht vom didaktischen Standpunct aus unerläßlich, so sollte man in der logischen Wissenschaft eigentlich gar keine Beispiele aufführen, weil alle Wissenschaften unaufhörlich Beispiele zu den allgemeinen Begriffen liefern, um die es in der Metaphysik und Logik allein zu thun ist. Wenn man aber sieht, mit welcher Hartnäckigkeit die wenigen von Aristoteles, Baco von Verulam und von Kant gegebenen Beispiele in den Schulen wiedergekäut werden und wenn man die Verschiefung und Beschränkung der Begriffe erwägt, welche diese sanctionirte Tradition zur Folge hat, so erkennt man wohl die Pflicht, auf die Veranschaulichung der Begriffe auch durch andere Beispiele Fleiß zu verwenden, um die Stagnation der Wissenschaft an solchen Puncten zu heben und den Gesichtskreis zu erweitern.

Wir haben bei dieser Entwicklung des Begriffs des Gegensatzes noch nicht von der oben erwähnten, in den Schulen herrschenden Unterscheidung der Contradiction und der Contrarietät gesprochen. Die Contradiction ist nur eine subjective Negation, welche den Begriff der Verschiedenheit ganz abstract ausdrückt. Es wird irgend eine Bestimmtheit an Etwas negirt. Dann weiß man nur, daß sie nicht da ist Ist sie nicht da, so kann man schließen, daß eine andere da ist, ohne daß man weiß, was für eine. Man spricht einem Gegenstande eine Bestimmtheit ab, das ist Alles. Die Contrarietät ist aber in der That der Begriff des Gegensatzes, wie er sich uns ergeben hat, nur daß die genauere Ausführung durch die Dialektik des Positiven und Negativen unterlassen und der Begriff durch ein paar Beispiele, daß dem Weißen das Schwarze, dem Guten das Böse, als conträres Gegentheil gegenüber stehe, erledigt zu werden pflegt. Die Dürftigkeit der formalen Logik in diesem Punct war der Grund, daß der Ausdruck Polarität durch die Deutsche Naturphilosophie in so ausgedehntem Umfange herrschend ward, weil er doch das Positive und Negative in der Gegenseitigkeit ihrer Beziehung bezeichnete und den Begriff des Gegensatzes in die Realität selbst übertrug.

### c) Widerſpruch.

Der unbeſtimmte, zufällige und äußerliche Unterſchied iſt die bloße Verſchiedenheit. Der beſtimmte, nothwendige und innere Unterſchied iſt der Gegenſatz. Die Entgegenſetzung des Daſeins des Weſens gegen die Einheit deſſelben und gegen die Identität ſeines Begriff's iſt der Widerſpruch. Bei dieſem Begriff denken wir gewöhnlich daran, daß wir als denkende oder wollende Subjecte uns in Widerſpruch verwickeln können, nicht aber daran, daß der Widerſpruch ſich aus jeder Entgegenſetzung erzeugen kann, wenn die Vermittelung der Extreme aufgehoben wird.

Wenn die Denkgeſetze, wie man mit einigen gethan, als Sätze ausgeſprochen werden ſollen, ſo müßte man auch geſagt haben: Alles iſt ein Gegenſatz und Alles iſt ein Widerſpruch. Dies iſt aber nicht geſchehen. Man hat nur geſagt: Alles iſt identiſch und Alles iſt verſchieden. Den Begriff des Gegenſatzes und Widerſpruchs hat man vielmehr wieder auf den der Identität zurückgeführt und ihn inſofern geleugnet. Man hat nämlich den Satz vom ausgeſchloſſenen Dritten oder Mittleren im principium repugnantiae und im principium exclusi tertii sive medii aufgeſtellt. Man hat den Widerſpruch in dem Denkgeſetz berührt: Einem Subjecte kann ein Prädicat nicht zugleich beigelegt und abgeſprochen werden. Dieſe Beſtimmung enthält nur die Identität des Subjects mit einem ſeiner Prädicate. Es iſt unmöglich, daß ein Subject zugleich ein Prädicat habe und nicht habe. Dies iſt richtig. Es würde das Denken mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen, wenn es, indem es ein Prädicat ſetzt, daſſelbe zugleich negiren wollte. Man würde das Subject nicht in ſolcher Entgegenſetzung denken können. Nicht umſonſt iſt aber das Zugleich hinzugefügt, denn daß ein und daſſelbe Subject zu verſchiedenen Zeiten entgegengeſetzte Beſtimmungen habe, iſt, wie wir ſchon ſahen, kein Widerſpruch, weil die Zeit den Uebergang deſſelben Daſeins von einem Zuſtand in den entgegengeſetzten vermittelt. Alles, was dem Werden als der Einheit von Sein und Nichtſein unterworfen iſt, enthält dieſe Möglichkeit, weshalb, was geſund iſt, krank, was ſchön, häßlich, was tugendhaft, laſterhaft, was gerade, krumm

werden kann u. ſ. w. Daſſelbe Daſein verändert ſich ſucceſſiv zu entgegengeſetzten Beſtimmungen. Aber es iſt auch zu erwägen, daß einem Subject der Gegenſatz und Widerſpruch als Prädicat zukommen kann. Es kann ein Subject zugleich ſich untereinander entgegengeſetzte, ja ſich widerſprechende Prädicate haben. Dann fordert das principium repugnantiae, daß ihm zugleich dieſe nicht ſollen beigelegt oder abgeſprochen werden können. Der Gegenſatz und Widerſpruch inhärirt dem Subject oder inhärirt ihm nicht. Dieſe Identität muß feſtgehalten werden. Ruhe und Bewegung z. B. ſind ſich einander entgegengeſetzt. Was ruhet, ſchließt die Bewegung von ſich aus; was ſich bewegt, die Ruhe. Geht aber etwas aus der Ruhe in Bewegung oder aus der Bewegung in Ruhe über, ſo muß in dieſem Augenblick das Entgegengeſetzte im Entgegengeſetzten exiſtiren, wie Platon in der früher ſchon berührten Stelle des Parmenides nachgewieſen hat. Es iſt eben ſo mit der Zeit. Die Gegenwart geht von der Vergangenheit zur Zukunft über. Sie exiſtirt nur als dieſes Uebergehen. In der Gegenwart wird die Zukunft aufgehoben und zur Vergangenheit verwandelt. In ihr, der wirklichen Zeit, iſt das Entgegengeſetzte, Zukunft und Vergangenheit, einen Moment hiedurch identiſch. Dies iſt kein Widerſpruch im Sinn der Undenkbarkeit oder Unmöglichkeit, aber als ein exiſtirender durch die Continuität der Zeit und Bewegung ſich auflöſender.

Nun ſoll aber nach dem Denkgeſetz vom ausgeſchloſſenen Dritten oder Mittlern von zwei einander entgegengeſetzten Prädicaten einem Subject nur das eine oder andere zukommen können. Es wird damit der Gegenſatz vom Subject ausgeſchloſſen und wiederum nur die einfache Identität geſetzt. Die Logik ſagt hier gewöhnlich: Alles iſt ſich ſelbſt gleich; von zwei ſich widerſtreitenden Prädicaten kann demſelben Subject nur das eine, nicht zugleich das andere zukommen; tertium non datur.

Es ſoll durch dies ſogenannte Geſetz die Identität des Begriff's geſetzt werden. Würde dieſelbe aufgehoben, ſo ſcheint es, würde das Denken um alle Klarheit und Sicherheit gebracht werden. Da aber das Denken als wahrhaftes das Sein zum Inhalt hat, ſo ſcheint es, würde dadurch auch alles Sein in ein

haltloses Chaos verkehrt werden. Der Verstand sträubt sich daher gegen die Zumuthung, den Gegensatz als Prädicat zu denken und versucht, das Entgegengesetzte in seiner reinlichen Absonderung festzuhalten. Man verkenne ihn nicht in dieser Anstrengung. Das Wahre kann nur wahr, nicht zugleich falsch, das Gute kann nur gut, nicht zugleich schlecht, das Schöne nur schön, nicht zugleich häßlich sein und umgekehrt. Der Begriff des Widerspruchs oder vielmehr des Nichtwiderspruchs, also der Identität, muß folglich als Kriterium des richtigen Denkens gegen alle dialektische Begriffsmengerei aufrecht gehalten werden. Dies ist in Ansehung der Einheit des Wesens überhaupt vollkommen wahr; es ist jedoch völlig unwahr, wenn man den Unterschied des Wesens von sich selbst betrachtet, denn in diesem liegt nicht nur die gleichgültige, gegensetzlose Verschiedenheit des äußerlichen Daseins des Wesens, sondern auch die Entgegensetzung desselben gegen sich innerhalb seiner Einheit und damit die Möglichkeit seiner Entzweiung. Der Begriff des Gegensatzes hat uns schon gezeigt, daß in jeder seiner Bestimmungen die ihr entgegengesetzte an sich enthalten ist, weil sie ohne diese Beziehung garnicht Entgegensetzung wäre. Das Positive hat einen Sinn nur durch das Negative, das Negative nur durch das Positive. Die Entgegensetzung ist aber der Unterschied, zu welchem das Wesen sich selbst bestimmt, ohne sich damit zu widersprechen. Centrum und Peripherie, Ein- und Ausathmen, arterielles und venöses Blut, Selbstpflichten und Socialpflichten, Längen- und Querachse der Ellipse u. s w. sind nothwendige Gegensätze, in denen die Einheit des Wesens sich so wenig widerspricht, daß es vielmehr in ihnen sich affirmirt. Es muß daher, im Widerspruch mit der formalen Logik, behauptet werden, daß dem Wesen der Gegensatz wesentlich ist und daß ihm von entgegengesetzten Bestimmungen nicht blos die eine inhäriren kann, sondern daß ihm beide zukommen müssen. Erst in dem Setzen wie im Zurücknehmen ihres Unterschiedes beweist sich die Einheit des Wesens als eine wirkliche.

Das Wesen ist mithin selber die Einheit seiner Gegensätze. Es kommt nun aber darauf an, diese zu finden, denn wenn in Betreff ihrer geirrt wird, so muß natürlich Verwirrung entstehen.

In dieſer Hinſicht will der Satz vom ausgeſchloſſenen Dritten oder Mittleren unſtreitig die Einheit des Weſens vor einer Ausartung bewahren, allein auch hier gibt es ein Drittes, welches die Mitte der Gegenſätze nicht als ihre concrete Einheit, wohl aber als Indifferenz iſt. Das Entweder-Oder des Verſtandes wird hier zwar nicht zu dem Sowohl-Als auch, wohl aber zu dem Weder-Noch aufgehoben. Es iſt dies nicht blos die Möglichkeit eines Weſens, ſich zu einer oder der entgegengeſetzten Beſtimmungen erſchließen zu können, wie wenn man anführt, daß a + oder — a ſein könne, ſondern es iſt die negative Neutralität, die als eine Mitte des Daſeins möglich iſt. Da eine ſolche Mitte nicht die concrete Einheit des Weſens ſelber ausmacht, ſo iſt ſie allerdings ein ſich in ſich widerſprechendes Daſein, welches durch die Einheit des Weſens aufgehoben werden muß. Die Indifferenz des Seins gegen den Wechſel ſeiner Maaßverhältniſſe iſt eine andere, als dieſe Indifferenz des Daſeins des Weſens, wie dasſelbe nicht die Einheit des Weſens ſelber, ſondern ein Mittleres zwiſchen den Extremen des Gegenſatzes iſt. Wahrheit oder Unwahrheit z. B. ſind ſich diametral entgegengeſetzt. Ein Drittes iſt unmöglich. Dies iſt an und für ſich richtig. Im Irrthum aber exiſtirt ein Mittleres, denn der Irrende hält das Falſche für das Wahre. Er ſetzt ſich der Wahrheit nicht, wie der Lügner, mit Bewußtſein entgegen, ſondern glaubt an die Unwahrheit als an die Wahrheit. Gewißheit oder Ungewißheit ſind ſich entgegengeſetzt; ein Drittes zwiſchen ihnen ſcheint unmöglich; aber der Zweifel iſt dies Dritte, denn in ihm iſt nur die Gewißheit der Ungewißheit vorhanden. Krieg oder Friede ſchließen eine Mitte zwiſchen ſich aus; aber Waffenſtillſtand, oder, wie der Euphemismus der heutigen Diplomatie lautet, bewaffneter Friede, iſt ein Mittleres, ein Frieden im Kriege. Eine ſolche Mitte, wie Irrthum, Zweifel, Waffenſtillſtand, iſt nicht eine poſitive Einheit der Extreme, ſondern eine nur negative Mitte derſelben, die in ſich unruhig iſt, weil ſie in das eine oder andere Extrem oder in die concrete Einheit des Weſens aufgehoben werden kann. Sie iſt nur eine ſchwankende Zwiſchenform. In ethiſcher Hinſicht hat der Begriff des Adiaphoron Veranlaſſung

zu Unterſuchungen gegeben, die hieher einſchlagen. Kant hat gewiß Recht, wenn er es für unmöglich hält, daß moraliſch etwas exiſtiren könnte, das nicht unter das Natur- oder Sittengeſetz fiele. Wird etwas aber durch das Geſetz beſtimmt, ſo iſt es nothwendig. Es kann nichts für uns da ſein, das wir nicht auf die Nothwendigkeit der Natur oder des Willens beziehen müßten. Kant erklärt ſich deshalb gegen die Zuläſſigkeit der Adiaphora. Die Stoiker thaten dies auch, wurden aber ſchon inconſequent, als ſie den Unterſchied von Zuſtänden machten, welche der Tugend zuträglich oder nicht zuträglich ſein ſollten. Sie ſtellten προήγμενα und ἀποπροήγμενα auf. Geſundheit und Reichthum z. B. ſollten der Tugend günſtig, Krankheit und Armuth ungünſtig ſein. Dann war Geſundheit und Reichthum, Krankheit und Armuth für die Tugend nicht mehr ein Adiaphoron. Der Begriff des Gleichgültigen iſt der Begriff eines Daſeins, welches nicht durch ſich ſelbſt ſich beſtimmt, ſondern von Außen her beſtimmt wird. Es iſt alſo relativ. Dasſelbe Daſein kann daher je nach dem Verhältniß, worin es tritt, gleichgültig oder nicht gleichgültig ſein. Dieſe Art der Indifferenz fällt nicht in das Weſen an und für ſich, ſondern in die Erſcheinung ſeines Daſeins. In ihr iſt das Adiaphoron möglich, aber nur als ein beſtimmbares. Durch die Nothwendigkeit, es zu beſtimmen, hebt ſeine Indifferenz ſich auf. Es exiſtirt daher nichts, das a priori als ein abſolutes Adiaphoron gelten müßte. Der Zuſammenhang zerſtört die Gleichgültigkeit und die Folgen namentlich belehren den Menſchen, daß er Vieles als ein Gleichgültiges unterſchätzt. Dennoch iſt das Relative gleichgültig. Kleinlicher Haarſpalterei, grübleriſcher Hypochondrie, ſteifer Pedanterie, falſchem Zaudern gegenüber werden wir mit Recht oft urtheilen müſſen, daß es ganz gleichgültig ſei, ob dies oder jenes und wie es geſchehe. Den Unterſchied an ſich werden wir nicht leugnen, allein erſt, wenn er als Unterſchied in den Comparativ fiele oder als Widerſpruch die Realiſirung des Weſens hemmte, würden wir uns entſchieden gegen die Gleichgültigkeit des Unterſchiedes erklären müſſen. Das Gleichgültige zum Weſentlichen machen, wie es in ſchlechter Geſellſchaft, in ſchlechten Schulen und Verwaltungen nur zu oft geſchieht,

ist ein Widerspruch gegen das Wesen; was aber als gleichgültig gelten dürfe, ist relativ und zwar gerade durch die Bestimmtheit des Wesens. Man vergleiche über diese interessante Materie die Monographie von Schmid: Adiaphora, wissenschaftlich und historisch untersucht; 1809.

In der formalen Logik wird der Begriff des Widerspruchs nur von Seiten der Identität bestimmt: a non est non A. und im Satz des ausgeschlossenen Dritten: a aut est, aut non est A oder non A aut est aut non est non A. Es wird aber nicht untersucht, ob nicht der Widerspruch actu möglich sei, sondern der Widerspruch wird nur als eine logische Monstrosität behandelt, vor welcher sich das Denken, durch eine sich selbst so preisende gesunde Logik belehrt, hüten müsse. Der Widerspruch wird mithin nur als eine Verirrung unseres subjectiven Denkens, namentlich auch als ein Product leichtsinniger oder böswilliger Sophistik genommen und von den Dingen abgehalten, als ob dieselben in der That so gescheut wären, sich nicht in Widerspruch zu verwickeln. Ganz im Widerspruch mit dieser Theorie des Widerspruchs klingt jedoch die Sprache der wirklichen Erfahrung, die nicht müde wird, uns unaufhörlich die Gefahr des Widerspruchs zu verkünden, welche in der Natur wie in der Geschichte überall drohe.

Die reale Möglichkeit des Widerspruchs liegt in der Freiheit des Daseins des Wesens. Die specifische Bestimmtheit eines Wesens ist die in ihm gesetzte Schranke. Durch sie wird ihm der Kreis gezogen, innerhalb dessen dasjenige fällt, worauf es sich natura sua bezieht und jenseits dessen das ihm Gleichgültige liegt. Das Wesen bringt sich selbst hervor, indem es seinen Gegensatz sowohl selbst bestimmt als ihn aufhebt. Der Widerspruch ist in sofern affirmativ und erscheint als Trieb. — Weil aber das Dasein in seiner Freiheit sich gegen die Einheit des Wesens negativ verhalten kann, so kann das Wesen sich in der Weise sich selbst entgegensetzen, daß es sich als Wesen negirt. Es macht sich zum Unwesen und widerspricht durch sein Dasein seinem Begriff. Dieser Widerspruch ist der nichtseinsollende negative. Er ist an sich dasselbe Wesen, welches im affirmativen Widerspruch productiv thätig ist, aber er ist es

als destructives. — Die affirmative, wie die negative Tendenz können sich als Dasein negativ begegnen. Dann entsteht die Collision und durch sie der Conflict. Das Affirmative und Negative widersprechen sich allerdings untereinander und bekämpfen sich dualistisch. In der Collision aber bezieht sich das Gleiche auf das Gleiche negativ; das Affirmative widerspricht dem Affirmativen, das Negative dem Negativen.

Der affirmative Widerspruch erzeugt sich durch das Verhältniß der Einheit des Wesens zur Entwicklung ihres Daseins. Die Einheit ist der Trieb, welcher das Dasein bewegt. Das Dasein des Wesens ist der Proceß, durch dessen Thätigkeit es actu wird, was es potentia sein soll. Die Entzweiung besteht hier in dem Widerspruch, daß das, was zufolge der Natur des Wesens sein soll, noch nicht als Dasein gesetzt ist, allein eben dieser Widerspruch wird durch die Thätigkeit des Wesens aufgehoben. Er ist also kein Widerspruch des Wesens mit sich selber, sondern nur mit seinem Daseyn. Die Erzeugung desselben löst die Spannung auf. Das Lebendige z. B. muß sich ernähren. Die Nahrung ist im Verhältniß zu ihm ein unorganisches Mittel, das es sich im Allgemeinen zur Voraussetzung macht, im Einzelnen aber suchen und sich assimiliren muß. Das Todte wird durch die Assimilation zu einem selbst lebendigen Moment des Lebendigen verwandelt. Das Lebendige wird durch sein Wesen, das Leben, zum Suchen der Nahrung getrieben und bringt sich, indem es sie assimilirt, seinem Wesen gemäß hervor. Alle schöpferische Thätigkeit des Geistes beruht auf der Ueberwindung eines Widerspruchs, der sich aus seinem Wesen erzeugt, indem dasselbe sich als Dasein zu setzen strebt. Die Unruhe des Künstlers, sein Ideal zu realisiren, ist kein Widerspruch, der nicht sein sollte. Er löst sich durch die Werke, in denen der Künstler die blos subjective Möglichkeit der Vorstellung in objective Thatsächlichkeit verwandelt. Der unproductive Mensch wird von solchen Widersprüchen, welche den Künstler erfüllen, nicht beunruhigt. Das Bewußtsein einer uns obliegenden Pflicht beunruhigt uns, bis wir ihr genügt haben. Das Schamgefühl ist das Gefühl eines Widerspruchs zwischen der Erscheinung der Nothwendigkeit der Natur und der Freiheit des Geistes; ein

Gefühl, welches sein soll. Naturalia non sunt turpia ist wahr nur für die Natur, der Mensch aber wird durch die Nothdurft zum Eingeständniß einer unfreiwilligen Abhängigkeit von der Natur gezwungen, die er für Andere zu secretiren sucht u. s. w.

Im Gegensatz ist die Beziehung der Entgegengesetzten auf einander als eine ruhige gesetzt. Das eine Extrem enthält das von ihm ausgeschlossene als sein anderes an sich, hebt es aber nicht actu in sich auf. Nordpol und Südpol, Abend und Morgen, Oben und Unten, Convergenz und Divergenz, Armuth und Reichthum u. s. w. sind keine Widersprüche. Im Widerspruch geht die Beziehung der Entgegengesetzten in Thätigkeit über. Der Gegensatz ist im Widerspruch enthalten, aber nicht blos als ruhige Beziehung, sondern die Extreme setzen sich einander actu als negative entgegen. Im affirmativen Widerspruch ist es die Einheit des Wesens, die sich von ihrer Entgegensetzung durch ihre Thätigkeit befreit, dadurch gerade aber productiv wirkt. Im negativen Widerspruch verhält sich das Dasein des Wesens negativ gegen die Einheit und den Begriff desselben. Es entsteht das Gegentheil der positiven Entwicklung, nämlich die Production der Vernichtung des Wesens in seinem Dasein. Diese falsche Production ist an sich nur durch dieselbe Natur des Wesens möglich, die in der wahren zu positiven Resultaten kommt. Insofern ist es die affirmative Richtung des Wesens selber, die sich durch eigene Verkehrung zum Widerspruch macht. Der negative Widerspruch würde gar nicht möglich sein, wenn er nicht die Negation der positiven Auflösung des affirmativen Widerspruchs wäre. Dies ist der Zusammenhang zwischen dem affirmativen und negativen Widerspruch. Wenn man den letztern, wie die formale Logik es thut, nur empirisch aufnimmt, so bleibt er nicht nur unbegreiflich, sondern muß sich auch gefallen lassen, was er allerdings auch sein kann, für einen bloßen Fehler im Denken zu gelten, während er seine reale Wurzel in der Nichtauflösung der Verkehrung des Wesens selber hat. Alle Disproportion, Disharmonie, Desorganisation, Krankheit, Unnatur, Häßlichkeit, Bosheit, Wahnsinn, existirt nur als die nicht sein sollende Selbstvernichtung des affirmativen Wesens selber. Das Negative ist nur an und aus dem

Positiven als eine secundäre Epigenesis, welche die ursprüngliche Kraft des Positiven negativ setzt und in ihre parasitischen Productionen verwendet. Das Wesen sollte in seinem Dasein die Einheit mit sich affirmiren. Verhält es sich gegen seine Einheit negativ, so qualificirt es die ganze Gestalt seiner Entwicklung negativ und bringt eine Afterbildung hervor, welche als Dasein seinem Begriff reell widerspricht, weil in ihr das Positive negativ vorhanden ist. Das Negative ist also an sich das Positive selber, aber als Zerstörung des Wesens, als Unwesen. Es ist der Widerspruch, mit aller Thätigkeit nur Verrenkung, Verbildung, Entstaltung, Verkrankung, Verarmung, Unordnung, Anarchie, Hader, Qual, Angst, Verbrechen, Mord und Verwesung zu erzeugen. Dies Negative ist folglich das mit sich entzweiete Wesen, dessen falsche Sucht, nämlich mit aller Anstrengung endlich doch nur das Nichts zu produciren, etwas qualitativ Anderes ist, als die Negativität im affirmativen Widerspruch.

Dieser Begriff des Widerspruchs ist es, den wir den realen Widerspruch nennen müssen und an welchen wir bei diesem Wort auch zunächst zu denken pflegen. Weil seine Möglichkeit in der Freiheit des Wesens liegt, so ist es schwer, bei seiner Beschreibung allen Mißverstand entfernt zu halten. Die vulgäre Auffassung der Hegelschen Philosophie beschuldigt dieselbe, die Entzweiung als solche zum Wesen des Wesens zu machen, während die Einheit desselben ihr nicht nur das Erste, sondern auch das Letzte ist. Die Philosophie ist gezwungen, den Zusammenhang des Negativen mit dem Positiven zu zeigen und Philosophen, wie Platon und Jakob Böhme, Schelling und Baader, sind oft sehr weit in dem Bestreben gegangen, die Selbstaffirmative des Wesens nur dadurch als möglich zu setzen, daß sie die Negative beständig von sich ausschließt So sagt z. B. Schelling in seinem vortrefflichen Antwortschreiben an Eschenmayer in der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, 1813, S. 103.: „Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es ist dies ein Satz, der sich jedem einleuchtend machen läßt. Himmel ist die höchste Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle;

es gibt kein Himmelsgefühl als in der beständigen Ueberwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Gesundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der stets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit" Solche und ähnliche Aeußerungen können leicht dahin gemißdeutet werden, als werde das Negative auch als das Nichtseinsollende zu einer nothwendigen Bedingung für das Positive gemacht, nämlich nicht blos im Sinn der Entgegensetzung, sondern im Sinn des reellen Widerspruchs, als sei das gesunde Leben ohne Krankheit, als sei das Schöne ohne das Häßliche, das Wahre ohne das Falsche, das Gute ohne das Böse unmöglich, während damit nur gesagt sein soll, daß das Positive an sich selbst das Negative als seine ihm allerdings immanente Möglichkeit enthält, sie jedoch, als affirmativ, von sich ausschließt. Das Positive ist insofern die Bedingung für das Negative, als, wenn das Wesen nicht wäre, das Unwesen gar nicht sein könnte. Das Wesen als affirmative Beziehung unterscheidet sich von sich selbst als Wirklichkeit und Möglichkeit und begreift in dieser auch die Möglichkeit als Negation seiner Wirklichkeit. Indem es diese Möglichkeit positiv negirt, bringt es sich nach seiner Wahrheit hervor; geht es aber selber in die Negation ein, so wird es zwar auch productiv, aber mit der Unfruchtbarkeit, denn es bringt die Negation seiner Realität hervor, die zwar empirisches Dasein hat, vom Begriff des Wesens jedoch als das Nichts verurtheilt wird. Wie sollte das Negative wohl entstehen können, wie sollte es einen wenn gleich an und für sich ohnmächtigen Bestand zu haben vermögen, wenn es nicht aus dem Positiven entspränge? Das Wort: negativ, hat hier nicht blos die Bedeutung der Antithese im einfachen Gegensatz oder des im Triebe liegenden Postulats eines noch nicht Daseienden, sondern die Bedeutung eines falschen Daseins, was nicht sein soll. Der Denkfaulheit sagt es zu, sich das Negative als ein dem Positiven völlig fremdes Wesen vorzustellen, sich aber um den Ursprung desselben nicht zu kümmern. Macht sie einmal einen solchen Anlauf, so beendet sie ihn gewöhnlich bald mit der Erklärung, daß die Entstehung des Negativen nicht zu begreifen sei und hüllt dieselbe in die vornehme

Form eines Myſteriums. Solche Miſologen können ſich nicht in die Zeugeſtätte des Weſens verſetzen, in welcher das Leben den Tod, der Wille den Unwillen, das Gute das Böſe, das Schöne das Häßliche nicht in ſich, aber an ſich hat. Wenn ein Künſtler das Schöne producirt, ſo beſteht er einen fortwährenden Kampf mit dem Häßlichen, das er von ſeiner Schöpfung poſitiv ausſchließt. Ein Künſtler überlegt, vergleicht, wählt, ändert in ununterbrochener Selbſtkritik, damit er in ſeinem Werk das Häßliche vermeide, weil das Häßliche nicht gar Nichts, ſondern das Negativſchöne iſt. Das Schöne an ſich iſt das poſitive Ideal, welches den Künſtler begeiſtert, allein dieſer Begeiſterung iſt der Blick auf die Negative des Schönen ſo wenig fremd, daß er vielmehr die Production deſſelben beſtändig überwacht.

Dieſe Erkenntniß des negativen Widerſpruchs iſt eine der wichtigſten in der Philoſophie. Sie befreit von dem Wahne, das Krankſein nur für eine unvollkommene Geſundheit, das Böſe für ein mangelhaftes Gute, das Häßliche für ein unentwickeltes Schöne, das Falſche für ein verfehltes Wahre zu halten, ſondern Krankheit, Bosheit, Häßlichkeit, Falſchheit, ſind der qualitative Widerſpruch der Geſundheit, Güte, Schönheit und Wahrheit. Die wahrhafte Auflöſung des negativen Widerſpruchs iſt daher das Ablaſſen von dem Widerſpruch gegen das Affirmative, das *Aufgeben der falſchen Richtung der Production*. Dieſer negative Act iſt die unumgängliche Bedingung, die poſitive Kraft wieder frei, und das Geſunde, Wahre, Schöne und Gute wieder möglich zu machen. Wenn ein Kranker geſund werden will, iſt es nicht genug, daß er Arznei nehme: er muß auch die Krankheitsurſache meiden. Das abſtracte Untergehen eines in ſich entzweieten Daſeins iſt allerdings ein *Aufhören* des Daſeins des Widerſpruchs, nicht aber eine wirkliche Auflöſung deſſelben, obwohl die Kurzſichtigkeit der Menſchen ſich mit der Vorſtellung zu täuſchen liebt, daß die äußere Negation eines Daſeins ſie von den Widerſprüchen erlöſen könne, welche ihnen das Leben verbittern. Sie verkennen, daß ſie ſelbſt dieſe Widerſprüche von Innen erzeugen. Wenn man die Klagen der Menſchen hört, wenn man die Briefe lieſt, in denen ſie ihren Beſchwerden Raum geben, ſo ſollte man

glauben, daß ein anderer Ort, ein anderer Umgang, eine andere Stellung, sie mit Einem Mal zu den glücklichsten Sterblichen machen müßte. Das Schicksal gewährt ihnen vielleicht diese heißerflehete Gunst und siehe da, nachdem die Honigmonate der ersten äußerlichen Illusion vorüber sind, vernehmen wir bald wieder die alten Klagen, weil die Menschen selber sich nicht geändert und die Widersprüche ihres Innern nicht ausgerottet haben, folglich aus ihrem eigenen Selbst heraus auch nach Außen die Widersprüche hin erneuern, die ihnen das Dasein verhaßt machen. Atra sedet post puppim cura!

Wir haben bei dem Begriff des affirmativen Widerspruchs einige Beispiele gegeben, ihn von dem einfachen Gegensatz zu unterscheiden. Wir wollen hier noch die Operation vornehmen, an einigen andern die Genesis des negativen Widerspruchs zu erläutern. Wir haben z. B. früher gesagt, daß das Lebendige sich auf eine gegen es selbst unorganische Natur beziehe, die es als Nahrungsmittel negativ in sich aufhebe, in sich selbst aber zu positivem Leben umsetze. Das Gefühl des Hungers ist das eines affirmativen Widerspruchs, der zum Suchen und Aufnehmen der Nahrung treibt. Bei der Aussicht auf Sättigung ist dies Gefühl angenehm und die Menschen wünschen sich daher aus Höflichkeit einen gesegneten Appetit. Wenn aber aus Mangel an Nahrung der Hunger zum Verhungern wird, so ist dies ein negativer Widerspruch, denn in ihm wird der Voraussetzung widersprochen, welche der Trieb des Lebendigen macht, Nahrung zu finden. So ist die Secretion des Ueberflusses in einem affirmativen Verhältniß zum Leben; wenn aber im Miserere eine hartnäckige Obstruction den Koth durch den Mund drängt und diesen also zum After verkehrt, so ist dies ein negativer Widerspruch. Ein- und Ausathmen sind ein Gegensatz. Indem aber die eingeathmete Luft carbonisirt wird, wird sie unathembar. Eben dadurch entsteht der Trieb, sie auszuathmen. Dies ist ein affirmativer Widerspruch. Wenn aber die eingeathmete Luft nicht wieder ausgestoßen werden kann, so entsteht ein negativer und das verathmende Individuum muß ersticken. Zweifel ist ein affirmativer Widerspruch, der einen rüstigen Affect erzeugt

und zur Unterſuchung treibt; Verzweiflung aber iſt ein negativer Widerſpruch, weil ſie der Zweifel an der Möglichkeit der Auflöſung einer theoretiſchen oder praktiſchen Aufgabe iſt. So lange wir eine Pflicht nicht erfüllen, beunruhigt uns ein affirmativer Widerſpruch; wenn wir aber, ſtatt der Erfüllung ihres Gebots, demſelben poſitiv ſogar zuwiderhandeln, verſetzen wir uns in einen negativen, denn wir bringen alsdann das Pflichtwidrige hervor u. ſ. w.

Im affirmativen wie im negativen Widerſpruch iſt Actuoſität der Entgegengeſetzten vorhanden. Die Entgegenſetzung wird aber zum Antagonismus der Colliſion, wenn das Gleiche mit dem Gleichen in einer identiſchen Beziehung ſich negativ gegen einander verhält. Das Weſen tritt ſich dann in der Verdoppelung zweier Exiſtenzen entgegen. Die auf ſolche Weiſe entſtehende Entzweiung kann eben ſo wohl durch den Antagonismus des Poſitiven als des Negativen hervorgebracht werden. Colliſion iſt der Widerſpruch des Homogenen mit ſich ſelbſt durch ſeine antithetiſche Verdoppelung. Das Heterogene kann nicht mit einander collidiren, der Begriff aber des Homogenen enthält wieder eine Mannigfaltigkeit verſchiedener Angriffspuncte, ſo daß die Identität des Homogenen nach dem Umfang des Begriffs beſtimmt werden muß. Materie kann mit Materie, Kraft mit Kraft, Leben mit Leben, Trieb mit Trieb, Leidenſchaft mit Leidenſchaft, Pflicht mit Pflicht, Staat mit Staat, Religion mit Religion collidiren. Das nur Heterogene, z. B. ein Felſen und das Talent eines Menſchen oder Leidenſchaft und Schlaf u. dgl. können nicht collidiren, wenn gleich wir im gemeinen Leben auch ſchon die bloße Hemmung einer Exiſtenz durch eine andere Colliſion zu nennen belieben und namentlich gern von einer Colliſion der Neigung mit der Pflicht geſprochen wird. Gewöhnlich denkt man bei der Colliſion an den Gegenſatz des Poſitiven und Negativen in dem Sinn, daß man dem Leben den Tod, dem Guten das Böſe, dem Schönen das Häßliche, dem Wahren das Falſche u. ſ. w. entgegenſetzt. Dies iſt aber noch nicht Colliſion, ſondern zu ihr gehört, daß das Gleiche ſich in einer identiſchen Beziehung von einander ausſchließt. Sie iſt daher eben ſo wohl im affirmativen, als im negativen Widerſpruch möglich. In

beiden, wie wir gesehen haben, ist es allerdings das identische Wesen, welches sich durch den Unterschied seines Daseins mit sich selbst vergleicht, allein zur Collision wird die Beziehung erst, wenn dasselbe Extrem mit sich selber in der Verdoppelung seiner Existenz negativ zusammentrifft. Nehmen wir z. B. zwei Massen an, so können sie specifisch heterogen sein; als materiell sind sie aber darin homogen, den Raum zu erfüllen. Stoßen sie nun in demselben Punct des Raums zusammen, so hat jede die gleiche Möglichkeit ihn zu erfüllen. Eben hierdurch widersprechen sie einander. Der Stoß, mit welchem sie zusammen und sofort auseinanderprallen, ist der Ausdruck der Einheit ihres Wesens, die in der gleichen Richtung auf den gleichen Punct sie antagonistisch werden läßt. Wenn gleichnamige Pole sich einander berühren, so ist dies eine Collision, die in ihrer gegenseitigen Abstoßung zur Erscheinung kommt. Dies Phänomen ist viel reicher, als man es zu nehmen pflegt. Nordpol und Südpol sind der einfache Gegensatz. Nordpol und Südpol, die Extreme der magnetischen Wesenheit, attrahiren einander nicht nur in denselben Magneten, sondern auch in verschiedenen, denn wenn ein Magnet mit einem andern ungleichnamig zusammentrifft, so entsteht aus beiden dynamisch sofort Ein Magnet, in welchem der Südpol des einen wie der Nordpol des andern aufgehoben und der bisherige Nordpol des einen in den Südpol der neuen magnetischen Synthese verwandelt wird. Trifft aber der Nordpol mit dem Nordpol oder der Südpol mit dem Südpol zusammen, so schreckt er gleichsam vor seiner eigenen Bewegung in sich zurück, denn statt sich, wie er seinem Wesen nach sollte, in seinem entgegengesetzten Pol als mit sich identisch zu finden, trifft er, nur in anderer Gestalt, wieder auf sich selbst und fliehet daher actu eben so, als der ihm entgegengesetzte, in sich zurück. Diese gegenseitige Abstoßung, das Product der Collision, ist die Bewegung, in welcher die Einheit des Wesens den Widerspruch löst, die gleiche Richtung, nach Norden oder Süden, auf denselben Punct zu beziehen. In der gegenseitigen Anziehung der ungleichnamigen Pole verkehrt sich der eine in den andern; diese Verkehrung ist kein nur einfacher Gegensatz, aber auch keine Collision, sondern ein affirmativer Widerspruch, in welchem die Ein-

heit des Wesens, die ohne Polarität keine magnetische wäre, denselben Pol, der noch eben Nordpol war, plötzlich als Südpol bestimmt und umgekehrt, eine ganz erstaunliche Thatsache, die absolut unbegreiflich sein würde, wenn nicht jeder der beiden Magneten durch und durch polarisch wäre. Auch in der mechanischen Astronomie bedenken wir oft nicht genug, daß die Entgegensetzung zur Collision fortgeht, weil kein Conflict uns daran erinnert. Wir sagen z. B. der solarische Centralkörper attrahire den planetarischen als seinen peripherischen, vergessen aber, daß der planetarische eben sowohl den solarischen attrahirt, daß also die solarische und planetarische Attraction mit einander kämpfen, ein Widerspruch, der sich in ihrer rotatorischen Bewegung löst. Da nun dasselbe Verhältniß zu allen übrigen kosmischen Körpern statt findet, so geht die rotatorische Bewegung zugleich in eine translatorische über. Der sich erzeugende Widerspruch ist in einer eben so beständigen Lösung begriffen.

Man kann die Collision durch die ganze Stufenreihe der Wesen verfolgen und beobachten, wie sie eine immer tiefere Entzweiung, einen immer heftigeren Kampf, bis zum scheußlichen Mord der Völker durcheinander, hervorbringt. Die Schulbeispiele pflegen in der neuern Zeit, nach Hegels Vorgang, die berühmte Collision der Pflicht der Pietät mit der Pflicht des Gehorsams gegen das Staatsgesetz in der Sophokleischen Antigone hervorzuheben. Allein es sind nicht nur tragische, sondern auch komische Collisionen möglich. Die tragische Collision opfert das Dasein für die Erhaltung der Einheit des Wesens, während die komische mit dem Schein des Opfers spielt und noch öfter in der bloßen Einbildung der Collision besteht. Hier kommt Alles auf die nähern Umstände an. Wenn ein und dasselbe Weib zugleich von zwei Männern geliebt wird, so schließen sich diese als Nebenbuhler eben durch die gleiche Liebe von einander aus. Sie befinden sich in Collision mit einander und die identische Beziehung, in welcher sie sich begegnen, kann sie zum Haß gegen einander entflammen. Es ist dies aber nicht nothwendig, sondern es sind hier viele und auch komische Modificationen in der Gestaltung der Collision möglich.

Die Collision ist ein realer Widerspruch, aber in Ansehung des Inhalts ist sie formal, weil sie als die Form des Widerspruchs überhaupt eben sowohl den affirmativen als den negativen Widerspruch in sich aufnehmen kann. Das Positive kann mit dem Positiven, also Leben mit Leben, Macht mit Macht, Gutes mit Gutem, Liebe mit Liebe, Wahrheit mit Wahrheit, Freiheit mit Freiheit, aber auch das Negative mit dem Negativen, also Krankheit mit Krankheit, Schwäche mit Schwäche, Böses mit Bösem, Haß mit Haß, Lüge mit Lüge, Knechtschaft mit Knechtschaft collidiren. Und nicht einfache Collisionen allein sind möglich, sondern auch Häufungen der Widersprüche und Collisionen. Es kommt auf die Natur eines Daseins an, welche Widersprüche in ihm möglich sind. Je niedriger ein Wesen steht, um so weniger, je höher, desto mehr Widersprüche sind in ihm möglich. Es kann daher ein Dasein nicht nur successiv in verschiedene Widersprüche verfallen, sondern es kann auch gleichzeitig von verschiedenen Widersprüchen zerrissen werden. Der eine Widerspruch hat neben dem andern Raum. Jeder hat seinen Verlauf für sich. Der eine kann ein Verhältniß zu den andern haben und in sie eingreifen, er kann aber auch verhältnißlos sein. Es kann also, da die Widersprüche demselben Dasein inhäriren, die Entwicklung des einen die der andern modificiren, allein an sich folgt jeder der Nothwendigkeit seiner Natur, der physische als ein physischer, der intellectuelle als ein intellectueller, der moralische als ein moralischer, der politische als ein politischer, der ästhetische als ein ästhetischer, der religiöse als ein religiöser. Es widerspricht sich nicht, daß ein von einem religiösen Bürgerkrieg zerfleischter Staat, wie China in diesem Augenblick, gleichzeitig nach Außen in Widerspruch gerathe. Es widerspricht sich leider nicht, daß ein von productiver Begeisterung für die Verwirklichung seines Ideals erfüllter Künstler gleichzeitig der Qual des Verhungerns preisgegeben sei. Was wir interessant zu nennen pflegen, besteht in der mannigfachen Verwicklung der Widersprüche. Je mehr einander durchkreuzen, desto interessanter.

## Auflösung des Widerspruchs.

Der Gegensatz fordert keine Auflösung, denn er ist die ruhige Beziehung des Wesens als der Mitte auf seine Extreme; er ist nothwendig. Der Widerspruch als affirmativer fordert eine Auflösung, denn er ist die Unruhe des productiven Triebes, der sich freilich selbst gestaltet, aber für das Dasein seines Wesens die Voraussetzung eines andern Daseins als Mittel macht, von dem es im Einzelnen zufällig ist, ob er sie findet. Die Auflösung des affirmativen Widerspruchs ist das Producirен. Der Widerspruch als negativer fordert nicht weniger eine Auflösung, weil in ihm das Dasein dem Begriff seines Wesens widerspricht und die Einheit desselben gegen seine Entzweiung reagirt. Der negative Widerspruch kann aufgelöst werden, weil er, obwohl empirisch ein positives Dasein, doch in Verhältniß zum Wesen Nichts ist. Das mit sich entzweite Dasein geht zu Grunde oder wird in die Einheit des Wesens zurückgenommen. In der Colliſion endlich kommt zur Erscheinung, daß das Dasein durch die Freiheit seiner Existenz sich verdoppeln und in der Entgegensetzung durch seine identische Beziehung sich ausschließen kann.

Nach der formalen Logik kann der Widerspruch nicht aufgelöst werden. Da er ihr zufolge ein Fehler in unserm Denken ist, so kann sie ihn nur beseitigen, indem sie den Irrthum aufdeckt, der ihn veranlaßt, oder berichtigen, indem sie die Glieder ergänzt, deren Mangel ihn hervorrief. Als contradictio in adjecto macht sie ihn zum Absurden, das sich nicht auflösen läßt, sondern den Thoren wie den Weisen gleich geheimnißvoll bleibt. Dies Absurde hebt seine Möglichkeit durch seinen Selbstwiderspruch unmittelbar auf. Die formale Logik hat hier einige Beispiele, mit denen sie als mit einem logischen Ultimatum eben so zu imponiren sucht, wie mit dem berühmten Satze von der Unwiderleglichkeit der erhabenen Wahrheit, daß zwei mal zwei vier sind. Ein viereckter Cirkel, eine lebendige Leiche, ein lederner Schleifstein und ein hölzernes Eisen (oder wie die Griechen, von denen natürlich dies Alles geerbt ist, sagten, ein σιδηροξύλον) sind die logischen Scheusale, die man heranzieht, wenn man etwas als ein Widerspruchvolles zu brandmarken sucht.

Der Verſtand will zuletzt immer nur wieder die unterſchiedloſe Identität. Man könnte ihn wohl chicaniren, indem man gegen jene Beiſpiele Inſtanzen vorbrächte. Iſt verſteinertes Holz nicht Holz, welches Stein iſt? Iſt ein moderner Streichriem nicht ein lederner Schleifſtein? Iſt ein Scheintodter nicht eine lebendige Leiche? Setzen nicht die Mathematiker die Peripherie eines unendlichen Kreiſes gleich einer Geraden? Abgeſehen aber von ſolchen Verlegenheiten, die man der Logik des abſtracten Verſtandes bereiten könnte, iſt es wohl richtig, daß das Abſurde ein Widerſpruch iſt, nicht aber, daß jeder Widerſpruch abſurd iſt. Das Abſurde iſt ein negativer Widerſpruch, der die Nullität ſelbſt zum Inhalt hat. Dieſe Nullität iſt jedoch nicht nur eine blos ſubjective Vorſtellung, ſondern kann auch eine reelle Exiſtenz ſein. Eine Katze mit zwei Köpfen und acht Füßen iſt eine zoologiſche Abſurdität, kann aber als Mißgeburt eine empiriſche Exiſtenz haben. Wenn Jemand, einen Zweck zu erreichen, widerſprechende Mittel anwendet, ſo iſt es natürlich unmöglich, daß der Zweck ſich verwirkliche. Er handelt abſurd, aber die Abſurdität wird exiſtiren. Wenn jener Bauer ſeinem Eſel die Laſt erleichtern wollte, daher den Sack auf die eigenen Schultern nahm, ſich nun aber ſammt dem Sack auf den Rücken ſeines Grauen ſetzte, ſo handelte er abſurd und der Eſel mußte unter der vermeinten Erleichterung erliegen. Unmögliche Zwecke ſind ebenfalls abſurd, denn es kann für ſie kein adäquates Mittel geben. Hindert dies aber das unſterbliche Geſchlecht der Charlatane, dem leichtgläubigen Publicum ſolche Zwecke plauſibel zu machen? Wollen nicht auch bei uns, unſerer Aufklärung zum Trotz, viele Menſchen ganz ernſtlich, was jener Neger in Afrika von Dr. Overweg wollte, eine Medicin gegen das Unglück? Gleichen wir nicht alle zuweilen jenem Juden, der ſtündlich ein Pulver in Waſſer nehmen ſollte und ſich deshalb immer eine Stunde lang in eine Wanne mit Waſſer ſetzte, in welcher er das Pulver trocken hinunterwürgte?

Das Abſurde als contradictio in adjecto hebt ſich ſelbſt auf. Weil es, wie wir ſagten, die Nullität zum Inhalt hat, nennen wir auch das Negative, ſofern es das nicht ſein Sollende iſt, überhaupt abſurd. Es muß aber in einem beſtimmten Falle,

was als Wesen gelten soll, gesetzt werden, um etwas absurd zu finden. Da z. B. in der Freiheit die Möglichkeit liegt, sich in ihrer Realität gegen ihren Begriff negativ zu verhalten, so gehört auch die Möglichkeit des Bösen zu ihrem Wesen. Wird nun das Wesen nach seiner affirmativen Seite genommen, so erscheint, ihr gegenüber, die negative als das absurde Unwesen. Das Böse ist dann, als die sich selbst widersprechende Freiheit, nicht nur eine traurige Absurdität, sondern auch eine Lächerlichkeit. Der Teufel wird daher als der absolute Thor auch als dumm verlacht. Dem Verstande erscheint das Widersprechende überhaupt als unmöglich. Diesen Irrthum haben wir hinreichend widerlegt und gezeigt, daß der Widerspruch nicht blos als eine Thatsache der subjectiven, irrenden Intelligenz, sondern auch als objective Realität existirt und daß er nicht blos absurd, sondern auch sehr ernst, nothwendig, ja, als tragischer, erhaben sein kann. Die Erscheinung hat in der Entwicklung des Gegensatzes und Widerspruchs ein Moment an sich, wo sie amphibolisch wird. Das Uebergehen vom Entgegengesetzten zum Entgegengesetzten läßt ein Dasein auch zweideutig erscheinen, ohne daß der Widerspruch eine contradictio in adjecto wäre. Der Zustand kann in sich ein affirmativer sein, der relativ aber als ein Widerspruch erscheint. Wir sagen z. B. eine größte Kleinigkeit, ein dunkelbrennendes Licht, ein helldunkles Zimmer, ein süßsaurer Geschmack, ein wohlthuender Schmerz, eine traurige Freude oder freudige Trauer, ein furchtsamer Muth oder eine muthige Furcht, eine höfliche Grobheit oder grobe Höflichkeit u. s. w. In solchen Fällen ist nicht ein Contrast des Entgegengesetzten, sondern eine Einheit vorhanden, in welcher das Entgegengesetzte einfach enthalten ist und in der Synthese der an sich conträren Extreme amphibolisch wirkt. In allen Uebergangszuständen und Uebergangsformen zeigt die Natur wie die Geschichte uns solche Synthesen. In der Thierwelt sind z. B. die Amphibien die zweideutigen Thiere. Für sich selbst ist ein Amphibium eine Einheit, aber, weil es zwischen den Wasserthieren, den Luft- und Landthieren in der Mitte steht, so lebt es ein Leben voller Widersprüche, die in seiner Organisation zum Vorschein kommen, ohne daß dadurch das Selbstgefühl des einzelnen Thieres ein in

ſich entzweites wäre. Die Entzweiung liegt in der ganzen Stufe. Die Freßwerkzeuge, die Lungen, der Geſchlechtsapparat, die Bewegungsorgane, die Fortpflanzung durch Eierlegen u. ſ. w. ſchwanken bei ihm zwiſchen den entſchiedenen Waſſer- und Landthieren. Auch ſpielt es als Art wieder in verſchiedene Formen amphibolisch hinüber. Die Eidechſe z. B. wird zur Fiſcheidechſe, Luft-eidechſe, Landeidechſe. Sirenen haben eben ſowohl Kiemen, wie die Fiſche, als Lungen, wie die Landthiere. Sie können im Waſſer ſchwimmen, auf dem Lande laufen. Eine ſolche an ſich ſelbſt getheilte Doppelſtellung iſt etwas ganz Anderes, als wenn der Aal in Oſtindien vom Waſſer auf Weidenbäume klettert, die jungen Knospen abzunagen. In der Geſchichte kann man zwar behaupten, daß alle Entwicklung ein perennirendes Uebergehen ſei, allein in beſtimmter Beziehung bilden ſich Zwiſchenformationen, z. B. zwiſchen dem Judenthum und Chriſtenthum die Secte der Eſſäer. Als Uebergang kann ein Daſein für ſich fortbeſtehen, auch wenn das Höhere oder Niedere, zu welchem es die Brücke ausmacht, zur ſelbſtſtändigen Exiſtenz gelangt iſt. Seinem Weſen nach kann es darin aufgehoben ſein und doch als Daſein ſich neben demſelben behaupten. In der Sprache bedienen wir uns des Ausdrucks des Zweideutigen auch zur Bezeichnung der Erſcheinung des negativen Widerſpruchs wegen ſeines Zuſammenhangs mit dem Poſitiven. Wir nennen z. B. die Wangenröthe eines Schwindſüchtigen eine zweideutige, weil ſie, während Röthe der Wangen das Zeichen der Geſundheit ſein ſollte, vielmehr die Krankheit verräth. Wir nennen das heuchleriſche Betragen eines Böſen zweideutig, weil er das Böſe unter der Form des Guten verſteckt u. ſ. w. Solche Amphibolie iſt etwas ganz Anderes, als die heitere Maske, hinter welcher die Einheit des Weſens in frohem Uebermuth ſich ſchalkhaft verbirgt, um entdeckt zu werden. Die humoriſtiſche Myſtification, mit welcher die Natur Säuger in's Waſſer wirft, ſie als Fiſche erſcheinen zu laſſen, oder mit welcher der Taſchenſpieler ſeine Zuſchauer unterhält, iſt ein Scherz, der die Entdeckung des Scheines von vorn herein zugeſteht. Daß das Zweideutige nicht blos ſich ſelbſt, ſondern zugleich etwas Anderes bedeutet, wie in der Symbolik, Allegorie und obscönen Ambiguität, iſt kein Widerſpruch.

Wenn wir ſagen, daß die Extreme in einander übergehen, oder nach der Franzöſiſchen Phraſe: les extrèmes se touchent, oder wenn wir nach dem Lateiniſchen Ausdruck von der coincidentia oppositorum ſprechen, ſo wollen wir damit die Einheit des Weſens bemerklich machen, die als eine an ſich identiſche ſelbſt in den Gegenſatz und Widerſpruch übergeht. Daß die Extreme ſich berühren, ſoll nicht blos einen äußerlichen Contraſt, ſondern das immanente Umſchlagen deſſelben Daſeins von Extrem zu Extrem bezeichnen, wie die Sprichwörter der Völker dieſe große Wahrheit in vielen ſinnreichen Wendungen predigen. Es ſoll damit nicht blos geſagt ſein, daß das Entgegengeſetzte, dem Begriff nach, das Entgegengeſetzte an ſich hat, wie dies im Gegenſatz und Widerſpruch überhaupt der Fall iſt, ſondern daß ein und daſſelbe Daſein durch ein Extrem ſeines Weſens das entgegengeſetzte hervorbringt. In der Einheit des Weſens ſind beide Extreme möglich und ein Daſein kann ſich ſogar durch das beſtändige Uebergehen von dem einen zum andern erhalten. Wie ſich dieſer Zuſammenhang der Extreme geſtaltet, hängt von der ſpecifiſchen Beſtimmtheit des Weſens ab. Wenn eine Linie mit einer andern convergirt, ſo werden ſich beide in demſelben Punct ſchneiden; ſetzen ſie ſich fort, ſo werden ſie vom Schnittpunct aus durch die nämliche Richtung, vermöge welcher ſie convergirten, divergiren. Im Schnittpunct berühren ſich dieſe Extreme als actueller Uebergang. Das animaliſche Leben geht durch das Wachen, indem es ermüdet, zum Schlafen und das Schlafen, indem es die Einheit der Vitalität reproducirt, zum Wachen über. Im Einſchlafen und im Erwachen berühren ſich die Extreme einen Augenblick und zwar auf entgegengeſetzte Weiſe. Im Geſchick iſt die Kataſtrophe der Moment, in welchem die Kriſis des Widerſpruchs hervorbricht und, was noch eben als Glück geprieſen wurde, in Unglück, ſo wie Unglück in Glück ſich umwendet. Dies Uebergehen in's Entgegengeſetzte kann mit ſeiner Plötzlichkeit das Weſen zweideutig erſcheinen laſſen, aber die genauere Betrachtung enthüllt daſſelbe als ein nothwendiges Reſultat. Man ſollte nach dem Gegenſatz erwarten, daß er ſein Entgegengeſetztes nur von ſich ausſchlöſſe, nicht, daß er es hervorbrächte. Wenn wir nun durch

den Herrorgang des Entgegengesetzten aus dem Entgegengesetzten überrascht werden, so ist es nicht das Extrem als ein abstractes Dasein, welches den Absprung in's Extrem bewirkt, sondern das im Extrem an der Realisation seines Daseins arbeitende Wesen. Wenn man sagt: summum jus summa injuria, so ist dies nicht wahr, denn es ist unmöglich, daß das Recht Unrecht sein könne. Es wäre dies die Absurdität einer contradictio in adjecto. Vielmehr soll es heißen, daß die einseitige Rücksichtslosigkeit in der Verwirklichung des formalen Rechts das höhere Recht der Sittlichkeit verletzen kann; summum jus soll nicht das mit der Güte identische absolute Recht, sondern nur das äußerste Beharren auf dem Buchstaben des positiven Rechts bedeuten, das, von aller Billigkeit abstrahirend, in seiner Consequenz das Wohl Anderer vernichtet. Diese summa injuria wird aber als ein Extrem in sich zurückschlagen und sehr unerwartet wiederum sich selbst vernichten, wie Shakespeare in seinem Shylock so vortrefflich den doppelten Uebergang entwickelt hat, daß das höchste positive Recht in seiner abstracten Ausführung zum höchsten Unrecht, hier zum Morde wird, aber eben dies Extrem in seiner Folge die Gefahr des Todes auf den Juden zurückschleudert. Wollust kann in Grausamkeit übergehen, wie die Römischen Elegiker von den Bissen singen, mit denen sie die Schultern ihrer Mädchen zerfleischt haben, allein eben so kann Grausamkeit in Wollust übergehen, wie die Römer sich am kunstgerechten Morden der Gladiatoren vergnügten. Die Cultur hat die Extreme der Uncultur und Hypercultur an sich. Wenn nun diese in Formen übergeht, die wir eben so in jener treffen, so sagen wir, die Extreme berühren sich, weil die Hypercultur dann mit ihrem Gegensatz zusammenfällt. So erzählt z. B. der Reisende Richardson — und Bahrt hat es bestätigt — in seinem Tagebuch: „Die Frauen von Tintalus (bei Bahrt Tinteluft), von der Schäferin bis zur Prinzessin, sind eben so für einen schönen Hintern eingenommen, als die Europäischen Damen; nur mit dem wichtigen Unterschiede, daß sie hier entzückt sind, der bewundernden männlichen Bevölkerung den natürlichen Hintern zu zeigen. Wenn einem Frauenzimmer zugerufen wird, die zum Brunnen nach Wasser geht, so dreht sie sich nicht um, um zu sehen, wer sie ruft,

sondern zieht sogleich ihren Rock dicht um ihre Gestalt herum und gibt ihm eine höchst lebhaft und unnatürlich schwingende Bewegung, zur großen Befriedigung der sie bewundernden Zuschauer. So sehen wir, wie die Kokotten von London und Paris an entgegengesetzten Polen mit denen der Sahara in Centralafrika zusammenfallen."

Aus der bisherigen Entwicklung wird schon erhellen, daß ein Widerspruch unaufgelöst bleibt, wenn die Extreme ihr Dasein im Kampf gegenseitig nur vernichten, wie man diese kahle Negation mit jener allerliebsten Geschichte von den beiden Löwen verspottet hat, die zornentbrannt im Walde sich begegneten und gegenseitig so ganz und gar auffraßen, daß nur ihre Schwänze übrig blieben. Aber es wird auch erhellen, daß ein Widerspruch ungelöst bleibt, wenn seine Extreme ihre Spitzen nur äußerlich abstumpfen, wenn sie den Grimm der Entzweiung nur in sich zurückhalten, sich Scheinzugeständnisse einer geheuchelten entente cordiale machen und den Conflict des Widerspruchs nur vermeiden. Dies ist die Pseudoauflösung des juste milieu, wie wir seit der unglücklichen Politik Louis Philipp's ein solches Verstecken der Gefahr des Widerspruchs zu nennen pflegen. Die wahrhafte Auflösung scheuet nicht den Ernst der Collision. In ihr ringt das Wesen mit sich selbst, die Extreme als die ihm nothwendigen Unterschiede von der Einseitigkeit zu befreien, mit Ausschließung ihres Gegensatzes als Totalität existiren zu wollen. An sich ist allerdings jedes Extrem Totalität, allein doch nur sofern es zugleich die Beziehung auf das ihm entgegengesetzte an sich hat, weil die Einheit des Wesens als eine in sich unterschiedene von dem einen Extrem so wenig als von dem andern abstrahiren kann. Als ihre wahrhafte Mitte treibt es sie, aus der Spannung der Entzweiung in die Härte des Conflictes überzugehen, weil in ihm sich zeigen wird, ob in der That das eine ohne das andere existiren kann. In ihm wird das Wesen sich als die Macht beweisen können, welche sich beide unterwirft, weil es ja beide im Grunde hervorbringt und weil die Extreme nur durch die Identität ihres Wesens Extreme sind, die sich widersprechen, indem sie sich in derselben Beziehung von einander ausschließen wollen. Je energischer sie daher ihren Conflict rea-

liiren, um desto harmonischer kann die Versöhnung in die letzte Tiefe der Einheit dringen. Sie können sich aber versöhnen, weil sie an sich dasselben Wesens sind. Die bloße Vernichtung der sich Widersprechenden wäre keine Auflösung des Widerspruchs. Eben so wenig die relative Ruhe einer Scheinausgleichung, während im Hintergrunde die unbefriedigte Einheit des Wesens latenter Weise die Entzweiung unterhält. Die Beschwichtigung der einander drohenden Extreme durch ein künstliches Niederzwängen ihres Conflicts läßt unter der friedlich scheinenden Oberfläche des juste milieu die Entzweiung nur um so intensiver werden und in schleichender Verborgenheit an Kraft und Ausdauer gewinnen. Erst dann vermag der Widerspruch sich wahrhaft aufzulösen, wenn seine Extreme ihre Entgegensetzung durch ihren Conflict selber auflösen. Diese Einheit ist dann nicht mehr die einfache gegensatzlose oder die in sich nur unterschiedene Identität, sondern das aus der Entzweiung durch ihre Ueberwindung mit sich wieder versöhnte Wesen. Sie ist die Harmonie, welche den Mißlaut des Widerspruchs zur Einheit umwandelt und die Gefahr der Vernichtung bestanden hat. In dieser Rückkehr zur Einheit aus der Entzweiung liegt eine unendliche Affirmation, die den ganzen Reichthum des Wesens in ihre Seligkeit aufnimmt. Das Ende aller Dinge ist nicht abstracte Vernichtung oder Fixiren der Hölle der Entzweiung, sondern das Freudenreich der Liebe, die nicht rastet, bis sie das All erobert hat. Dies ist — auch in der Metaphysik — die ewige erhabene Geschichte der Freude des Vaters über den verloren gewesenen Sohn, der, nachdem er die Trübern der Endlichkeit genossen, reuig zurückkehrt und dem der darob entzückte Vater, alle Schuld vergebend, ein Festmahl ausrichtet.

### 3) Der Grund.

Der Unterschied als Gegensatz und Widerspruch geht also in die Einheit des Wesens zurück und diese ist folglich, als die Einheit ihrer Identität und ihres Unterschiedes, der Grund.

So läßt sich die Definition des Grundes in abstracto formuliren. In den Behandlungen der Logik sehen wir aber, daß man

den Begriff des Grundes mit dem der Ursache unter dem Begriff des hypothetischen Urtheils oder gar erst des hypothetischen Schlusses zusammenstellt. Am Angenehmsten würde es offenbar vielen Logikern sein, wenn ein Unterschied von Grund und Ursache gar nicht existirte, wie wir denn im gewöhnlichen Sprachgebrauch in der That einen solchen Unterschied nicht zu machen pflegen. Nun ist unleugbar die Ursache Grund der Wirkung, die Wirkung Folge der Ursache. Der Begriff des Grundes ist also in dem der Ursache enthalten oder der Begriff der Ursache ist eine tiefere Bestimmung des Begriffs des Grundes. Alle Sprachen unterscheiden λόγος und αἰτια, ratio und causa, raison und cause, Grund und Ursache. Nun soll Grund die ideale, Ursache die reale Causalität bezeichnen. Unter ideal wird hier aber die subjective Combination zweier Begriffe in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung verstanden, unter real die objective Verknüpfung der Dinge als der thatsächliche Proceß der Veränderung. Diese Unterscheidung scheint genügend zu sein. Unterwirft man sie jedoch einiger Kritik, so zeigt sie sich als mangelhaft. Grund soll die Idealursache als die Beziehung sein, die ich zwischen einem Dasein und einem andern als Grund und Folge mache. Eine solche Verknüpfung hat aber offenbar einen Sinn nur, sofern an sich auch objectiv die Folge aus dem Grunde hervorgeht, weil sonst meine Beziehung ein bloßer Irrthum, ein leeres Denken wäre. Ist aber die Folge ein durch den Grund vermitteltes Dasein, so findet eine Realverbindung zwischen ihnen statt und der Grund müßte für eine Ursache, die Folge für eine Wirkung erklärt werden. Wir sagen daher auch bei Betrachtung einer Erscheinung, daß wir ihren Grund suchen, denn wir erzeugen nicht den Grund, wir erkennen ihn nur; er ist an sich da. Umgekehrt soll Ursache die Realcausalität sein. Es ist nichts dagegen einzuwenden, allein die Objectivität schließt nicht ihr subjectives Gedachtwerden aus und in dem realen Verhältniß ist das logische mitgesetzt. Der congruente Ausdruck würde daher sein: das Wesen als Grund wird, indem es wirkt, zur Ursache. Der wirkliche Grund ist so wenig eine blos subjective Beziehung, ein bloß logischer Begriff, als die wirkliche Ursache ein blos objectives Dasein, eine begrifflose

Realität. Zieht man in dieſe Kategorien ſchon beſondere Geſtalten der Cauſalität herein, ſo verwandelt ſich natürlich die Unterſuchung in eine Entwicklung der ganzen Philoſophie. Schopenhauer z. B. hat dem Begriff des Grundes, in ſeiner Schrift von der vierfachen Wurzel des Grundes, eine eigene Monographie gewidmet und den Grund als den des Seins, Werdens, Erkennens und Wollens unterſchieden, als principium essendi, fiendi, cognoscendi und agendi. Nun ſoll nach ihm der Grund des Seins und Erkennens ideal, der des Werdens und Handelns real ſein. Den Grund des Werdens nennt er Urſache im engern Sinn, den Grund des Handelns Motiv als Triebfeder des Willens und ſo kann er unter der Kategorie des Werdens die ganze Naturphiloſophie, unter der des Handelns und ſeiner Motivation die ganze Moralphiloſophie abhandeln. Allein ſo ſpecielle Beziehungen gehören noch gar nicht in den Begriff des Grundes überhaupt. Was aus der gewöhnlichen Unterſcheidung von Grund und Urſache wird, kann man aus den Beiſpielen ſehen, durch welche ſie klar gemacht werden ſoll. In einer vielgebrauchten und unter dem Haufen todter Compendien durch Strebſamkeit in der That noch ausgezeichneten Propädeutiſchen Logik von Gokel 1839, S. 34. heißt es z. B. wörtlich: „Urſache und Wirkung, causa — effectus, bezeichnet die reale Beziehung, Grund und Folge, ratio — consequentia, die logiſche. Der Sprachgebrauch unterſcheidet nicht immer genau, doch wird Grund und Folge nur von ſolchen Erſcheinungen gebraucht, bei welchen ein Mitwirken vernünftiger Weſen ſichtbar wird.“ Hiernach wär' es alſo unerlaubt, zu ſagen, daß ein Schnupfen die Folge einer Erkältung oder die Elektricität der Grund des Gewitters ſei. Um nun jene gekünſtelte Unterſcheidung aufrecht zu erhalten, leſen wir in jener Logik folgendes Beiſpiel: „So ſpricht man von den Wirkungen und Folgen des Kriegs, der Kreuzzüge u. ſ. w. und verſteht unter Wirkungen die aus den in Wirklichkeit getretenen Handlungen der Menſchen unmittelbar hervorgehenden Erſcheinungen, unter Folgen die aus den gegebenen Thatſachen durch den Verſtand erkannten mittelbaren Erſcheinungen.“ Man ſieht wohl, das hier die ganze obige Diſtinction eigentlich verlaſſen und durch unmittelbar und mittel-

bar ein ganz neuer Unterſchied zwiſchen Urſach und Grund, Wirkung und Folge gemacht wird. Was ſoll nun aber als unmittelbar, was als mittelbar gelten? Wenn ein Kreuzfahrer, bevor er in den Orient zog, ſeine Habe der Kirche vermachte, war das eine Wirkung oder eine Folge der Kreuzzüge?

Man hat den Grund, wie oben ſchon angeführt, auch als eines der Denkgeſetze behandelt, daß man nichts ohne Grund ſetzen ſolle. Was der Denkende als Grund ſetzen wolle, bleibt hiernach ihm überlaſſen und er kann unter verſchiedenen Möglichkeiten ſich einen Grund wählen. Soll man aber einen Grund angeben, ſo verwandelt ſich der Satz des Grundes in einen Satz der Gründe. Um nun der Zufälligkeit und Willkür des ſo entſtehenden ſubjectiven Begründens entgegenzutreten, hebt man wieder die objective Seite des Grundes hervor und formulirt den Satz dahin: daß Alles ſeinen Grund habe. Hat Alles ſeinen Grund, dann genügt es nicht, von den vielen möglichen Gründen überhaupt einen anzuführen, ſondern es muß der Grund gefunden werden, der in der Sache ſelbſt liegt. Dieſer Grund, weil er die Exiſtenz der Sache mit Nothwendigkeit vermittelt, iſt der zureichende Grund, die ratio sufficiens. Das Prädicat zureichend ſcheint für den Begriff des Grundes pleonaſtiſch zu ſein, weil ein Grund, der zum Begründen nicht zureicht, kein Grund zu ſein vermöchte. Leibnitz, von deſſen Terminologie aus dieſer Sprachgebrauch ſich im vorigen Jahrhundert verallgemeinte, verſtand unter dem zureichenden Grunde ſchon die Finalcauſalität, als aus welcher der Realismus der Cauſalität erſt begreiflich würde. Weil das Weſen ſelber der zureichende Grund iſt, ſo ſagt man auch ganz richtig, daß etwas von ſelbſt oder daß es aus der Natur der Sache folge, weil es wirklich aus nichts Anderm folgen kann. Wie Chriſtus ſagt, daß ein guter Baum gute, ein ſchlechter ſchlechte Früchte trage. Es folgt von ſelbſt, daß die Beſchaffenheit der Frucht mit der des Baumes identiſch ſein muß, da er der Grund ihrer Exiſtenz iſt. Wenn etwas zu Grunde geht, ſo kommt darin deſſen Natur oder Weſen zum Vorſchein. Es geht etwas zu Grunde, heißt freilich zunächſt ſo viel, als daß es untergeht. Es würde aber nicht untergehen, wenn es nicht ſeiner Natur

nach so beschaffen wäre. Ein Schiff geht durch dieselben Gesetze der Schwere in demselben Wasser zu Grunde, kraft welcher es auf ihm getragen wird. Ein Spieler geht unter, weil das Spiel als seine Leidenschaft ihm zur zweiten Natur geworden ist. Sagen wir, daß auf den Grund von etwas gegangen, daß auf den Grund gekommen wird, so heißt dies, daß vom unmittelbaren Dasein auf das Wesen als die Vermittelung desselben zurückgegangen werde. Wir fügen dem Grunde auch gern das Prädicat des letzten hinzu, was insofern pleonastisch ist, als dieser sogenannte letzte erst der wirkliche Grund sein wird, aus welchem das Dasein sich als Folge ergibt. Wenn man von den letzten Gründen im Plural spricht, so ist das nur rhetorisch zulässig. Logisch werden die verschiedenen letzten Gründe nur die Momente des Einen sich begründenden Wesens sein.

Hier müssen wir aber noch einen Augenblick anhalten, um den Zusammenhang der Begriffe richtig aufzufassen. Da nämlich für uns der Begriff des Widerspruchs derjenige ist, welcher dem des Grundes zunächst vorangeht; da ferner die Entwicklung des Widerspruchs uns zu der Einsicht geführt hat, daß sie seine Auflösung anstrebe; da die Auflösung aber, wenn sie dies wirklich ist, die Einheit des Wesens wiederhergestellt hat und diese Einheit mithin der Grund ist, ohne welchen der Widerspruch unmöglich wäre, so könnte man schließen, daß jedes Wesen, wenn es sich entwickelt, durch den Widerspruch zur Einheit mit sich fortgehen müsse. Es würde daraus folgen, daß in Allem der Widerspruch existire, wie denn Hegel in der That nicht selten in solcher Weise sich ausgesprochen hat, als ob Vernunft, Natur, Geist, als ob Gott selbst nicht widerspruchlos zu denken seien, und wie consequent das Böse als ein für die Entwicklung der Freiheit nothwendiges Moment gefaßt ist. Hier, in solchen Folgerungen, erkennt man das Gefährliche einer Verabsolutirung des Widerspruchs. Aus dieser würde sich ergeben, daß gerade das, worin wir sonst die Auflösung aller Widersprüche voraussetzen, selbst mit dem Widerspruch behaftet wäre. Dergleichen Verlegenheiten lassen sich nur beseitigen, wenn man den Unterschied im Begriff des Widerspruchs beachtet und den affirmativen vom negativen so wie beide von dem der Collision sondert. Der

affirmative Widerſpruch iſt kein Widerſpruch des Weſens mit ſich als ſolchem, ſondern nur mit ſeinem Daſein als einem noch nicht geſetzten; er iſt daher productiv. Der negative Widerſpruch iſt die Negation des Weſens durch ein ſeinem Begriff widerſtreitendes Daſein; er iſt daher deſtructiv. Der Widerſpruch der Colliſion iſt die Entzweiung, welche durch Verdoppelung des Identiſchen entſteht, das ſich durch Beziehung auf das gleiche Weſen gegenſeitig ausſchließt. Von dieſen drei Formen des Widerſpruchs kann die erſte und dritte als eine allgemeine geſetzt werden, die dem Begriff des Weſens nicht widerſpricht, weil ſie ſich nur auf den Widerſpruch des Weſens in ſeinem Daſein bezieht. Die zweite Form hingegen kann nur als eine ſolche betrachtet werden, die im Begriff des Weſens zwar als eine mögliche liegt, allein in ſeinem Daſein nicht nothwendig als wirklich geſetzt zu werden braucht. Inſofern nun das Weſen dieſe Möglichkeit an ſich hat, ſie aber als Möglichkeit in ſich ruhen läßt, oder vielmehr dieſe Möglichkeit des Negativen beſtändig in ſeine Einheit aufhebt, kann zwar von ihm geſagt werden, daß es nicht ohne den Widerſpruch zu denken ſei, allein richtiger müßte man ſich ausdrücken, daß in ihm zwar die Nothwendigkeit der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit des negativen Widerſpruchs enthalten ſei. Inſofern iſt, wie ſich leicht erkennen läßt, das affirmative Weſen der wirkliche Grund des negativen Widerſpruchs wie der Colliſion. Es iſt dies eine Einſicht, deren unendliche Wichtigkeit ſich erſt in den realen Wiſſenſchaften vollkommen würdigen läßt und ohne welche die größten Naturerſcheinungen wie die höchſten Angelegenheiten der Menſchheit immer bleiben werden, wofür man ſie nur zu gern ausgibt: Räthſel. Niemand kann von der Nothwendigkeit den Zufall trennen. Durch die Nothwendigkeit der Natur kann ein Zufall hervorgebracht werden, der ein Weſen in ſeinem Daſein negativ mit ſich in Widerſpruch ſetzt. Eine Sturmwelle ſchleudert einen Fiſch an's Ufer, ſo muß er in Folge dieſes Zufalles, der ein für ihn nothwendiger war, nothwendig ſterben, weil, auf dem Lande zu leben, ſeinem Weſen widerſpricht. Niemand kann von der Freiheit die Möglichkeit der Willkür trennen, ihrer Nothwendigkeit mit Bewußtſein zu widerſprechen. Die Verſuchung zum Bö-

sen ist also eine im Wesen der Freiheit liegende Nothwendigkeit. Allein aus der Versuchung folgt nicht die Nothwendigkeit der Verwirklichung des Bösen. Dieser Fatalismus ist eine eben so falsche Doctrin, als diejenige, welche das Böse für einen unbegreiflichen Zufall erklärt. Weil die Möglichkeit des Bösen von der Erscheinung der Freiheit untrennbar ist, so verlegt das Gebet Christi die Versuchung zu ihm geradezu in Gott, was diejenigen Theologen, welche die tiefe Wahrheit dieser Wendung nicht verstehen, durch allerlei Sophismen und diabolische Mystificationen zu leugnen suchen. Eben so klar verlegt Christus aber auch die Erlösung vom Bösen in Gott, was den hierarchischen Zeloten niemals recht gewesen ist, als welche das Privilegium der Erlösung gern für sich in Anspruch nehmen, indem sie dieselbe zu einer weitläufigen Kunst nach der Art menschlicher Civil- und Criminalprocesse ausbilden. — Der Widerspruch als Collision ist ein aus der Freiheit des Daseins mit Nothwendigkeit möglicher, aber seine Wirklichkeit ist nur eine relativ, nicht schlechthin nothwendige; ein Satz, der für die Geschichte der Erde nicht weniger als für die Geschichte der Menschheit von höchster Bedeutung ist. Der Kampf gegen die Perser z. B. machte eine Hegemonie für die Leitung der vielen Griechischen Kleinstaaten nothwendig. War es aber nothwendig, daß Athen und Sparta durch den Kampf um diese Hegemonie erst sich und dann Griechenland selbst zu Grunde richteten? Wir haben jetzt denselben Fall in Deutschland, für welches die Perser durch die Russen, die Römer durch die Franzosen, die Phönizier durch die Engländer repräsentirt werden und Oestreich und Preußen sich wie Sparta und Athen gegenüberstehen. Ist es deshalb nothwendig, daß Oestreich und Preußen sich gegenseitig und damit Deutschland zu Grunde richten? Kann nicht eine ganz andere Möglichkeit wirklich werden?

Aus dem Begriff des Wesens ergibt sich, daß es, als identisch mit sich, der formelle; als an sich von seinem Dasein unterschieden, der reelle; als Einheit seiner Identität und ihres Unterschiedes der absolute oder vollständige Grund ist. Die Unterscheidung des Grundes in einen Seins- und Erkenntnißgrund, in eine ratio essendi und cognoscendi, ist zwar in den Hand-

büchern hergebracht, löst sich aber in die Einheit des wirklichen Grundes auf, denn das Erkennen hat ja das Sein zu seinem Gegenstande und würde nichts begründen, wenn seine Gründe nicht das Sein zum Inhalt hätten. Trendelnburg, in den Logischen Untersuchungen, II, 100, hat dies auch richtig erkannt und gesteht, daß der Erkenntnißgrund im weitern Sinn, um sich zu vollenden, mit der Sache zusammenfallen müsse. Auch zeigt er dies recht instructiv an einem von der Erkenntniß der Applattung der Erde an ihren Polen hergenommenen Beispiel. Nach S. 103. nennt er den Grund ein Ganzes, das seine Theile zur Einheit einer That verwendet. Dann springt er aber, weil ihm beständig der Zweckbegriff vorschwebt, ab und trennt das Denken wieder vom Sein, obwohl gerade der Zweckbegriff die Einheit des Denkens mit dem Sein, des Idealen mit dem Realen, enthält. „Es ist ein Mißverstand, klagt er S. 102, den freilich die Dialektik häufig in ihren Dienst nimmt, wenn man die ideale Selbstständigkeit in eine reale verwandelt." Als ob die ideale, ohne sich zu realisiren, den Namen einer idealen verdiente!

### a) Der formelle Grund.

Der formelle Grund ist der Rückgang vom Dasein auf sein Wesen, das in der That unmittelbar der Grund ist. Der Grund ist Grund nur, sofern er etwas begründet. Er muß also in dem von ihm Begründeten enthalten sein. Das Begründete, die Folge, ist von ihm als Dasein unterschieden, macht aber das Wesen erst zum wirklichen Grunde, denn vorher ist es der nur mögliche. Wenn das Begründete nicht schon an sich im Grunde enthalten wäre, so könnte es nicht als Folge aus ihm hervorgehen und der Grund muß also mit seiner Folge identisch sein. Das Wesen als Grund hebt sich zum Dasein als Folge auf. Dieser Uebergang ist offenbar nicht blos eine Combination in unserm subjectiven Denken, sondern, wo ein Grund von uns gesetzt wird, muß er, ein wirklicher zu sein, sich auch selbst setzen. Da also in der Folge der Grund enthalten sein muß, so kann als Grund der Folge ihr Inhalt angegeben werden. Das Begründen wird dann als eine Tautologie erscheinen, allein nicht aus bloßem Ungeschick des Denkens, sondern

weil das Wesen des Grundes mit dem der Folge identisch ist. Der Unterschied der Folge vom Grunde ist mithin ein nur formeller, weil es dasselbe Wesen ist, welches, als Grund, sich zur Folge bestimmt und die Tautologie also ihre Berechtigung an der nothwendigen Identität der Folge mit ihrem Grunde hat. Der Grund z. B. des Magnetismus wird in die Polarität der Materie gesetzt; die Polarität erscheint mithin als seine Folge; aber der Magnetismus, der ihr Grund sein soll, besteht eben in der Polarität der Materie. Als Grund des Gewissens gibt man das Bewußtsein von dem Verhältniß an, in welchem unser Handeln zur Idee des Guten steht; aber eben dies Bewußtsein, das in einem bestimmten Dasein des Willens als eine Folge erscheint, macht das Wesen des Gewissens aus.

### b) Der reelle Grund.

Der formelle Grund bezieht ein Dasein als Folge auf ihr Wesen als Grund. Er übersetzt die Folge in den Grund zurück und täuscht insofern die Erwartung, die im Grunde ein Anderes, den Unterschied von der Folge, zu finden hoffte. In der That sind Grund und Folge von einander unterschieden, weil diese das Dasein des erstern ist. Als Dasein hat die Folge ein Verhältniß zu anderm Dasein. Dies Verhältniß wird durch das Wesen des Daseins bestimmt. Das Wesen reflectirt sich also in die Beziehungen, welche sein Dasein nach verschiedenen Seiten hin haben kann. Wird daher eine solche als Grund des Daseins aufgefaßt, so wird implicite damit allerdings auch das Wesen als Grund gesetzt; explicite aber erscheint ein anderes Dasein als Grund des Daseins. Ein solches Dasein ist, statt des formell tautologischen Grundes, ein reell differenter. Für ein gegebenes Dasein kann irgend ein Zusammenhang, in welchem es steht, als ein solcher aufgefaßt werden. Es wird diesen Zusammenhang nur kraft seines Wesens haben können, allein die allgemeine Identität des Wesens mit seinem Dasein wird durch ihn als eine besondere Bestimmtheit erscheinen, die wir einen reellen Grund nennen, weil sie von dem gegebenen Dasein einen Unterschied ausmacht, der selber ein für sich bestehendes Dasein ist. Daher kommt es, daß das Andere, welches der

Grund sein soll, der Forderung eines reellen Grundes um so mehr zu entsprechen scheint, je weniger es mit dem als Folge betrachteten Dasein identisch ist. Hier ist der Eitelkeit des Verstandes eine reiche Fundgrube eröffnet. Wir sehen den Scharfsinn der Menschen im Aufstellen solcher Gründe wetteifern. Je entfernter sie von der Sache sind, desto größere Genugthuung gewähren sie ihm. Rationes, quo remotiores, non solum veriores, sed doctiores etiam esse videntur. Im gewöhnlichen Leben eben so wohl, als in den Wissenschaften pflegt man sich in der Gründlichkeit der Gründe dadurch zu überbieten, daß man von der Sache in immer heterogenere Bestimmungen abirrt, weil ein Grund um so gründlicher zu sein scheint, je mehr er einen recht grellen Unterschied von der Folge hervorkehrt. Da ein Dasein nach verschiedenen Seiten hin mit andern Dasein zusammenhängt, so hat die Betrachtung gleichsam die Wahl, welche seiner Beziehungen sie für die wesentliche d. h. actu begründende erklären will. Der Grund kann eben sowohl in dieser als in jener Beziehung zu liegen scheinen und so wird das Geschäft des Begründens in der Politik, in der Rechtspflege, in der Exegese, in den Erklärungen der Physik, in der Diagnose der Krankheiten, in der ästhetischen Kritik u. s. w. zu einem Tummelplatz der Streitigkeiten, denn jeder Grund ist ein guter, sofern er nur eine mögliche Verknüpfung von Dasein und Dasein nachweis't und dadurch das Ausschließen anderer Gründe ermöglicht, die er als seine Gegengründe hiermit zu schlechten Gründen herabsetzt oder die er, wie man zu sagen pflegt, entkräftet. Gründe aber, heißt es bei Shakespeare, sind wohlfeil, wie Brombeeren, denn

> Sprichst du von Grund? O so sei still und stumm!
> Mit Gründen werf' ich jeden Grund dir um.

Gründe, sogenannte gute Gründe, wofür gäbe es sie nicht? Die albernsten Meinungen, die hirnlosesten Phantasterien, die rasendsten Leidenschaften, die ärgsten Laster, die scheußlichsten Missethaten, haben nicht blos alberne, hirnlose, rasende, arge und scheußliche Gründe gehabt, sondern haben sich auch auf gute Gründe gestützt und sich mit einem Schein der Vernunft heuchlerisch legi-

timirt. Die Sophistik ist nie um Gründe verlegen, wenn es gilt, ein schmuziges Vergehen oder empörendes Verbrechen zu einer edlen That heraus zu putzen. Die Jesuitische Moral besonders hat sich durch die Virtuosität in Verruf gebracht, mit welcher sie Tugenden in Laster und Laster in Tugenden zu verwandeln versteht. Es ist endlich Nichts, das sich nicht durch den Probabilismus rechtfertigen ließe. Jemand ist ein Trunkenbold — aber berauschte sich denn Noah nicht, Noah, den Gott einzig in der Sündfluth leben ließ? Jemand stiehlt — aber befahl denn nicht Jehovah selber den Israeliten, bei ihrem Auszug aus Aegypten den Aegyptiern ihre goldnen und silbernen Gefäße zu stehlen? Jemand ist ein Ehebrecher — aber entehrte denn nicht David, der fromme Psalmsänger, die Bathseba, indem er obenein ihren Gatten tückisch morden ließ? Jemand ist ein Meineidiger — aber brach denn nicht Salomo, dieser weise Liebling Gottes, seinen Eid, als er bei der Thronbesteigung seinen ältern Bruder Adonia hinrichten ließ? Quid ego homuncio?

Mos. I, 9, 21.

Mos. II, 3, 21 u. 22.

2 Samuel II, 11.

Könige I, 1, 53 u. 2, 25.

Der Begriff des Realgrundes ist oft unter dem Namen des Ursprungs abgehandelt worden. Etwas hat seinen Ursprung wieder in etwas Anderm. Obwohl es dann die Folge von diesem als seinem Grunde ist, so vermeidet man doch in vielen Fällen den Ausdruck Grund, aus keinem andern Grunde, als weil man den Realgrund im Auge hat. Man schreibt z. B. vom Ursprung der Raçen, der Sprachen, der Culte, der Kreuzzüge u. s. w. und meint damit einen Grund, der selber schon als ein für sich seiendes Dasein existirt. Für den Ursprung der Raçen gibt man entweder die Degeneration einer ursprünglichen Menschheit oder so viel autochthonische Paare an, als man gerade verschiedene Raçen annimmt. Für den Ursprung der Sprachen nimmt man entweder die Belehrung eines schon sprechenden Gottes an oder man leitet ihn aus dem menschlichen Organismus, wie Herder, aus der aufrechten Stellung des Menschen ab u. s. w.

Da nun, wie schon erinnert, Dasein mit Dasein zusammenhängt, so wird der Realgrund auch nicht blos in Einem Grunde gesucht, sondern breitet sich oft zu einer Vielheit von Grün-

den aus, die bald nur als ein lockeres Nebeneinander in der Verbindung eines trockenen „Auch", bald als eine durch Steigerung in sich zusammenhängende Reihe erscheint. Es wird zwischen den Gründen ein Unterschied nach mannigfaltigen Gründen gemacht, denn die stärkern und schwächern, die wichtigern und unwichtigern, die mehr oder weniger plausibeln, die offneren oder versteckteren, die directen oder indirecten, die gröbern und feineren, die klaren oder dunkeln, die explicite ausgesprochenen oder implicite nur angedeuteten, die einfachen und verwickelten, die auf der Hand liegenden oder entfernteren u. s. w. bieten einen unerschöpflichen Vorrath, die Gründe in einer gewissen Ordnung aufzuführen. Cicero ist das classische Muster für diese Begründungsrhetorik. Wer hätte nicht aus seinen Reden, aber auch sonst aus Parlamentsreden und Predigten, Beispiele zu diesem Verfahren gegenwärtig! Weil diese vielen Gründe nur von der Reflexion äußerlich aufgenommen und nach einer subjectiven Schätzung aufgestellt werden, so finden bei ihnen viele Täuschungen über ihre Gründlichkeit statt. Oft, nachdem ein Redner schon eine Armee von Gründen hat in's Feld rücken lassen, überrascht er mit der Erklärung, daß alle diese Gründe, denen er noch viele ähnliche hinzufügen könnte, ihm doch noch keineswegs genügten. Sie seien zwar, wie man sich überzeugt haben werde, schon sehr gute Gründe, allein nun wolle er erst zu den erschöpfenden, zu den schlagenden, zwingenden, packenden, zu den unwiderstehlichen Gründen übergehen. Oft wird er dann den wahren Grund berühren, oft aber wird er unter jenem Titel nur ganz ähnliche, nicht selten sogar mattere Gründe beibringen, über deren Gehaltlosigkeit jedoch augenblicklich die pomphafte Ankündigung verblendet, die ihnen voranging. Man würde jedoch irren, wenn man dies Verfahren blos auf dem eigentlich rhetorischen Gebiete einheimisch glaubte. Es existirt nicht weniger auf dem wissenschaftlichen, obwohl unbemerkter, weil es hier in der Regel glanzloser auftritt. Aber die sogenannte Popularisirung der Wissenschaften ist voll von solch' äußerlichen Begründungen, wie wir dies besonders in der epistolarischen Behandlung der Wissenschaften sehen. Es gibt darin Ausnahmen, wie von Descartes, Euler, Schiller, Reinhold,

K. Vogt, Schaller, Burmeister u. A., aber eine Wissenschaft, in Briefen vorgetragen, ist jetzt in der Regel nicht mehr so unhöflich, dem Leser ein Durchdenken der Gründe zuzumuthen. Das Publicum soll vielmehr die Briefform für einen Freibrief gegen das Denken halten und sich die Resultate der Wissenschaft wie einen Roman erzählen lassen.

Ein reeller Grund wird um so stärker erscheinen, je weiter das Andere, auf dem er beruhet, von der Folge abliegt, weil dadurch der Unterschied des Grundes von der Folge auffälliger wird. Allein wie weit er sich entfernen möge, so weit darf er es doch nicht, daß seine Identität mit dem Wesen verloren ginge, denn nur durch dieselbe vermag er Grund zu sein. Geschieht es dennoch, so büßt der Grund alle Realität ein, weil zwischen ihm als Dasein und zwischen dem Wesen keine wirkliche Beziehung mehr vorhanden ist. Der Grund wird dann zum bloßen Scheingrund, zum speciosen Grund. Entdecken wir diese Scheinbarkeit, so nennen wir ihn ironisch auch wohl einen schönen Grund, den wir nämlich als unreell verachten. Newton stellte z. B. sieben Grundfarben auf, obwohl es deren nur sechs gibt. Wie kam er dazu? Weil die Octave sieben Töne hat. Diese Stufenfolge der Töne war das Andere, der reelle Grund, der ihn zu seiner Annahme bestimmte. Der Grund war also nicht vom Lichte, also nicht vom Wesen der Farbe, hergenommen; er war ein Scheingrund. Um statt der sechs Farben sieben zu erhalten, mußte er die blaue Farbe in eine dunkle und helle zerlegen. Wie sonderbar, daß bei ihm nur das Blau in einer solchen Differenz erscheint! Um nicht durch die Sprache an diesen Umstand zu erinnern, sagen die heutigen Physiker für Dunkelblau: Indigo und für Hellblau: Blau schlecht weg.

### c) Der absolute oder vollständige Grund.

Der absolute oder vollständige Grund ist als die Einheit des formellen und reellen das Wesen selber, wie es sich von seinem Dasein unterscheidet. Es begreift einmal die Identität zwischen sich und dem von ihm gesetzten Dasein; es ist als Grund in seiner Folge enthalten. Zweitens aber begreift es in

ſich die Vorausſetzung desjenigen Daſeins, durch welches es ſich als Grund bethätigt. In dieſe Vorausſetzung fallen alle jene Gründe, die man reelle nennt und die, ſofern ſie in der That Realität haben, nur verſchiedene Seiten der Entwickelung des Weſens ausmachen. Das Weſen ſelber iſt der abſolute Grund, weil es alle jene Exiſtenzen, die als Realgründe erſcheinen, durch ſeine Beziehung erſt zu Gründen qualificirt, und es iſt der vollſtändige Grund, weil es ſie alle in ſich zur Einheit zuſammenfaßt.

Als Identität mit ſich iſt es der an ſich grundloſe Grund, weil das Weſen einmal ſo iſt, wie es iſt. Es würde nicht das Weſen ſein, wenn es anders ſein könnte. Die Schwere iſt ſchwer, das Leben lebendig, der Trieb unruhig, der Fuchs liſtig u. ſ. w., weil es ſo iſt. Grundloſigkeit bezeichnet hier die Unmittelbarkeit des Weſens. Für das Weſen iſt nicht wieder ein anderes Sein der Grund, ſondern es iſt ſich ſelber der Grund und mithin, als aus ſich hervorgehend, grundlos. Gnoſtiker und Myſtiker haben daher auch das Weſen in ſeiner Unmittelbarkeit Abgrund oder Ungrund genannt, ſeine Unabhängigkeit von einem andern Grunde auszudrücken. St. Martin hat die Franzoſen ſogar in der Philoſophie an das Verbum abimer gewöhnt, die Vertiefung des Seins in ſich als Weſen auszuſprechen und an die Unergründlichkeit deſſelben als Grund zu erinnern. Jakob Böhme, Baader und Schelling nennen auch Gott den Ungrund, der ſich ſelbſt durch ſeinen Gegenwurf erſt zum Grunde macht. Ungrund iſt hier die erſte Identität der Indifferenz des göttlichen Weſens, ſofern es noch als in ſich unterſchiedlos gedacht wird. Indem es ſich von ſich als Beziehung auf ſich unterſcheidet, ſetzt es ſich als Grund und hebt damit ſein erſtes oder unmittelbares Sein zur Exiſtenz auf.

Das Weſen geht aber aus ſich als Grund nur hervor, ſofern es ſich von ſich als Folge unterſcheidet. Seine Folge iſt ſein eigenes Daſein. Um in daſſelbe ſich einzuführen, bedarf es zunächſt nur ſeiner eigenen Thätigkeit. Sie iſt das Weſentliche. Aber ſeine Beſchaffenheit kann auch die Vorausſetzung eines ſchon vorhandenen Daſeins in ſich ſchließen, das gegen es ſelber ein relativ fremdes iſt, durch deſſen Aufheben aber es ſich als

Grund erweist. Eine solche Realität nennen wir im Allgemeinen fundamentum, Unterlage, Grundlage, im Besondern für die Begründung geistiger Thätigkeit Triebfeder oder Motiv; sofern etwas Motiv zur Beruhigung wird, nennen wir es Quietiv.

Grundlage ist ein Dasein, das unmittelbar gegen die Beziehung des Wesens, durch seine Vermittelung zum Dasein zu gelangen, gleichgültig, allein insofern mit dem Wesen homogen ist, als es seinem Dasein irgendwie entsprechen muß. Ohne solche Homogeneität würde es nicht zur Grundlage tauglich sein. Die Grundlage für ein Haus kann nur ein fester Boden, für ein Schiff nur Wasser sein. Mollusken, Insecten, mit einem Haftorgan, bedürfen eines Gegenstandes, sich anzusiedeln. Ein Wille bedarf eines besondern Inhaltes, der als ein Anderes gegen ihn erscheint. Wille überhaupt ist er auch schon an sich. Um aber realer Wille zu werden, muß er etwas wollen, das er in sich aufnimmt, es in sich selbst verwandelt, über welches er aber, da er Wille an sich bleibt, in sich hinausgeht. Er gibt sich durch die in der Gestalt eines von ihm äußerlich unabhängigen Daseins an ihn kommende Triebfeder nur eine besondere Richtung. Die Grundlage ist nicht der Grund selber, sondern nur die Voraussetzung, die sich das Wesen selber macht, um als Grund wirken zu können. Die Veranlassung, durch welche ein Wille sich zur Realität bestimmt, bringt nicht ihn hervor, sondern er ist es, der irgend ein Dasein, Motiv für ihn zu werden, determinirt.

Sehr berühmt ist in der neuern Zeit durch Schellings Epiphilosophie der dunkle Grund in Gott geworden. Er hat damit in Gott ein von Gott unabhängiges Dasein bezeichnen wollen, ohne deshalb einen Dualismus zu lehren. Er hat sagen wollen, daß auch für Gott eine Nothwendigkeit existire, durch deren Aufheben er sich als Gott realisire. Das unmittelbare Sein Gottes, das er selbst nicht ändern kann, ist seine Natur. Weil er sich aber von seinem Sein unterscheidet, macht er dasselbe zur Grundlage, die er durch sich negirt. Ohne diese Negation wäre er nicht frei. Die Mißlichkeiten, die mit dieser Lehre verbunden sein können, wollen wir hier nicht urgiren, sondern nur bemerken, daß, selbst nach der spätern

Umbildung der Schellingschen Doctrin, sehr wohl von einem hellen, durchsichtigen Grunde in Gott die Rede sein könnte, nämlich vom Logos. Die Bestimmungen der Vernunft sind auch für Gott nothwendige, wie die Scholastiker z. B. sagten, daß auch für Gott der Theil kleiner sein müsse, als das Ganze, daß auch für ihn eine Wirkung eine Ursache haben müsse u. s. w. Dies Nicht nicht sein könnende erscheint in sofern als eine Grenze für den Willen Gottes, als ein Negatives, woran seine Freiheit gebunden ist. Aber diese Nothwendigkeit ist eben seine eigene.

Der absolute oder vollständige Grund ist also das Wesen selber, das, in der Identität mit sich, die verschiedenen Realgründe in sich als ihre Einheit versammelt, indem es sich durch ihre Aufhebung entwickelt. Die vielen Gründe, die für ein Dasein angeführt werden können, sind an und für sich nur verschiedene Seiten des Wesens selber und können in seiner Realisation zu Stufen seiner Existenz werden, die sich als fortwirkende Momente derselben erhalten. Das Feuer z. B. eben sowohl als das Wasser sind constante Factoren der Erdbildung geworden, aber nicht sie bilden die Erde, sondern die Erde bildet sich durch sie. Wenn ein Verbrechen begangen ist, so lassen sich oft viele Gründe dafür angeben, als Noth, schlechte Erziehung, Verführung, Aberglaube u. s. w., allein der vollständige, der absolute Grund ist zuletzt doch der Wille des Verbrechers selbst, wie man wohl sagt, daß alle jene Bestimmungen sich in der Seele des Verbrechers zu seinem Entschluß und in seiner That vereinigt hätten. Die Beschaffenheit der Folge klärt darüber auf, wie die Mehrheit der verschiedenen Gründe doch zur Einheit des sogenannten entscheidenden Grundes sich zusammenfaßt. Herbart in seiner Methode der Beziehungen, nämlich zwischen Grund und Folge, behauptet, daß die mehreren Gründe sich gegenseitig für ihre Vereinigung ändern müßten, oder daß, wo eine solche Aenderung nicht factisch nachgewiesen werden könnte, sie von uns, als eine sogenannte zufällige Ansicht, veranstaltet werden müßte. Eben diese Aenderung besteht aber wesentlich in der Vereinigung selber.

In der Geſchichte der Wiſſenſchaften läßt ſich beobachten, wie die Reflexion, wenn ſie die Begründung einer Thatſache aufſucht, von formellen Gründen anfängt und zu reellen übergeht, bis ſie mit dem abſoluten Grunde als dem vollſtändigen ſchließt, wenn ſie nämlich ſo glücklich iſt, das einfache Weſen zu finden.

---

## II.

## Exiſtenz.

Grund iſt alſo das Weſen, ſofern es eine Folge hat. Was aber iſt die Folge? Die Exiſtenz des Weſens. Die Folge, hat man daher geſagt, iſt der Grund des Grundes, zu welchem er ſich aufhebt, denn ohne Folge würde das Weſen zwar Weſen, nicht aber Grund ſein. Exiſtenz iſt Daſein, aber Daſein als das aus dem Weſen als Grund hervorgegangene. Daſein als ſolches iſt erſt das unmittelbare, qualitativ beſtimmte Sein; Exiſtenz iſt das Daſein, welches ſich auf ſeine Vermittelung bezieht. Auf die Frage, ob Etwas da ſei, erwarten wir nur eine einfache bejahende oder verneinende Antwort, weil wir das Sein ſelber ſchon als möglich und gewiß vorausſetzen. Auf die Frage hingegen, ob Etwas exiſtire, erwarten wir nicht blos eine Bejahung oder Verneinung, ſondern möglicher Weiſe auch den Zweifel zu vernehmen, weil die Exiſtenz Folge des Weſens als Grund iſt. Wenn der Begriff eines Weſens, das exiſtiren ſoll, ſich ſelbſt widerſpricht, ſo werden wir auch an der Möglichkeit ſeines Daſeins zweifeln. Es kann aber der Begriff eines Weſens zwar in abstracto widerſpruchlos und inſofern ſeine Exiſtenz nicht unmöglich ſein, dieſe jedoch noch wiederum von Bedingungen abhängen, welche die Wirklichkeit unmöglich machen. Dies iſt der Grund, weshalb auch behauptet worden iſt, daß die Folge durch eine Mehrheit von Gründen beſtimmt werde. Es widerſpricht ſich z. B. nicht, daß der Mond bewohnt ſein könne. Iſt er von intelligenten Weſen bewohnt, ſo widerſpricht es ſich auch nicht, daß dieſelben Bauten ausführen. Geſchieht dies,

so widerspricht es sich nicht, daß wir nicht, bei der Nähe des Mondes, größere Bauwerke durch unsere Teleskope sollten wahrnehmen können. Gruithuisen erblickte daher auf dem Monde deutliche Spuren großer Wege- und Wallbauten, wo Mädler und Beer nur die für immer erstarrten Formen einer erloschenen Vulcaneität zu sehen im Stande waren. Da sie nun fanden, daß der Mond keine Atmosphäre hat, so schlossen sie, daß er auch kein Wasser habe. Fehlt aber Luft und Wasser, so fehlen auch die Bedingungen einer organischen Natur. Fehlt eine organische Natur, so fehlt auch die Bedingung für die Existenz intelligenter Wesen. Fehlen diese, so können auch keine Bauwerke auf dem Monde sichtbar sein. Dem an sich widerspruchlosen Begriff der Bewohnbarkeit des Mondes wird also durch das Nichtdasein dieser Bedingungen widersprochen.

Es muß zwischen dem Hervorgang, dem Bestande und dem Untergang einer Existenz unterschieden werden.

1) Eine Existenz geht aus dem Wesen als ihrem Grunde hervor. Das Wesen ist in Verhältniß zu seinem Dasein das unbedingte Sein; es ist als Bedingung der sogenannte Hauptgrund der Existenz und diese, als das durch den Grund gesetzte Wesen, als Folge, ist das bedingte Sein.

Hier ist zweierlei möglich. Das Wesen kann so beschaffen sein, daß es sich für den Uebergang in die Existenz selbst genügt, daß es also keines andern Daseins zur Vermittelung bedarf. Die Existenz Gottes z. B. ist seine eigene, von nichts Anderm abhängige Selbstbestimmung.

Oder zweitens das Wesen macht sich die Voraussetzung eines andern Daseins, an welches es seine Existenz knüpft. Dann ist es zwar auch der Grund seiner Existenz, allein es bedarf, sich als Grund zu setzen, anderer Existenzen, auf die es sich bezieht, während diese an sich dagegen, bezogen zu werden, vollkommen gleichgültig sind. Es ist mithin das Wesen selber, welches ihnen die Bedeutung gibt, eine Bedingung für seinen Hervorgang in die Existenz auszumachen. Es selber, als der Hauptgrund, hat in ihnen seine Nebengründe. Sie für sich würden die Existenz nicht hervorzubringen vermögen, allein ohne sie würde das Wesen seinem Schooß auch nicht zur Geburt der

Existenz eröffnen können. Fast möchte man das nach seinem Dasein begierige, nach dem Ergreifen seiner als ein Voraus vorhandener Bedingungen strebende Wesen so beschreiben, wie Holofernes in Shakespeare's Liebes Leid und Lust sein Versemachen: „ein launischer, abspringender Geist, erfüllt von Gestalten, Figuren, Formen, Gegenständen, Einbildungen, Wahrnehmungen, Motionen, Revolutionen: dieselben werden gezeuget in dem Mutterleibe des Gedächtnisses, ernährt in dem Schooße der pia mater und an das Licht geboren bei zeitigender Gelegenheit." — Welche und wie viel Bedingungen vorausgesetzt werden, hängt von der Natur des Wesens selber ab. Sie als solche bewirken den exitus des Wesens nicht, denn es muß sich selbst dazu bestimmen, aber sie sind ihm als die besondern Gründe seiner Existenz unerläßlich. An sich ist es, was es ist, allein sein Uebergang in die Existenz ist an sie gebunden. Eine Pflanze ist, was sie ist, schon im Keim: um aber dies, ihr Wesen, zur Existenz zu entfalten, bedarf sie des Lichts, der Luft, einer specifischen Bodenart u. s. w. Diese: Licht, Luft, Boden, sind an sich sehr gleichgültig dagegen, zu solchen Bedingungen von der Pflanze gemacht zu werden. Ein Talent ist an sich schon wesentlich, was es ist. Es ist sein eigener Grund. Um sich aber entwickeln zu können, setzt es sich Gelegenheit, Bildung, Aufmunterung, materielle Mittel u. dgl. voraus.

Die Bedingungen werden also durch die Natur des Wesens bestimmt und machen in sofern einen in sich abgeschlossenen Kreis aus. So lange noch eine derselben zurück ist, kann er eben sich noch nicht schließen. So lange er sich aber noch nicht geschlossen hat, kann auch das Wesen nicht in die Existenz übergehen. Mit ihrem Schluß tritt diese gleichsam wie durch einen Zauberschlag hervor. Es soll zum Beispiel ein Schuß gethan werden. Gewehr, Kugel, Pulver sind, wie wir sagen, die nothwendigen Bedingungen. Aber erst der Funke, der in das Pulver blitzt, schließt den Kreis der Bedingungen zu jener Einheit, die wir Schuß nennen. Er ist es, der sie aus der Gleichgültigkeit reißt, die sie als ein unmittelbares Dasein gegeneinander haben. Es wird ein Vertrag besprochen, entworfen, auf Stempelpapier geschrieben u. s. w. Allein bevor nicht beide

Namen der Contrahenten eigenhändig darunter stehen, existirt er nicht. Mit diesen wenigen Federzügen beginnt seine folgenschwere Existenz, weil sie alle Bedingungen in die Einheit eines lebendigen Willens verwandeln.

Es erhellt, daß die Bedingungen ihrerseits gegen das Wesen relativ auch unbedingt sind, weil sie ein selbstständiges Dasein für sich sind. Diese Unbedingtheit hebt sich auf, indem das Wesen sie sich als Bedingungen unterwirft und sie in seine Existenz als Moment derselben aufgehen läßt.

Nun unterscheidet man zwischen den Bedingungen als wesentlichen und unwesentlichen und versteht unter den letztern solche, die auch fehlen können, ohne den Hervorgang des Wesens in die Existenz zu hindern. Dies ist aber nur bei untergeordneten Modificationen der wesentlichen Bedingungen möglich, denn jede Bedingung, die es wirklich ist, ist eine wesentliche, ist eine conditio sine qua non. Eine solche kann als ein sehr geringfügiges Dasein erscheinen, so wird ihre Wichtigkeit dadurch nicht vermindert, weil sie durch die Natur des Wesens selber vorausgesetzt wird. Bei chemischen Processen z. B. kommt es auf die Proportion der Aequivalente an und das Quantum derselben muß daher die volle Bestimmtheit erreichen. Fehlt noch Ein Atom, so erfolgt die Neutralisation oder Lösung nicht. So wenig dies Fehlende sei, so reicht doch dies Wenige hin, den Proceß zu suspendiren. Bei der Uebernahme mancher Aemter muß eine gewisse Summe als Bürgschaft deponirt werden. Es kann Jemand alle für die Verwaltung des Amts nöthigen Eigenschaften besitzen, fehlt ihm aber zur Hinterlegung der einmal festgestellten Caution auch nur noch Ein Thaler, so kann er das Amt nicht überkommen.

Da es für den Hervorgang in die Existenz auf das Zusammenfassen der als Bedingung vereinzelten Existenzen ankommt, so wird Ort und Zeit dafür von großer Wichtigkeit. Nur hier und nur jetzt finden sich oft alle Bedingungen beisammen. Es bedarf nur noch des kühnen und glücklichen Griff's, ihre Cooperation zu bewirken. Eine kleine Aenderung in der Richtung des Windes — und es regnet. Ein tapferer Entschluß und das Große, das Ungeheure, es ist geschehen. Schiller

nennt daher den Augenblick der Götter höchsten, dessen Gunst, wenn sie versäumt wird, für immer verloren ist. „Was du von der Minute ausgeschlagen, bringt keine Ewigkeit zurück.“ Dem εὐτοπῶς und εὐκαιρῶς ist das ἀτοπῶς und ἀκαιρῶς entgegengesetzt, der Mißzufall und das Mißgeschick in Ort und Zeit. Ort und Zeit scheinen an sich etwas so überaus Gleichgültiges zu sein, weil sie als solche gar keinen Inhalt haben, allein in Verhältniß zu einem bestimmten Inhalt empfangen sie eine unendliche Bedeutung, weil sie es sind, welche die letzte Vereinigung der verschiedenen Bedingungen ermöglichen. Eine Schlacht wird gewonnen oder verloren, weil das rechte oder falsche Terrain, der günstige oder ungünstige Moment, getroffen oder verfehlt wird. Fugit irreparabile tempus.

Unbedingtheit und Bedingtheit sind also nur Reflexionsbestimmungen. Der Grund ist das Unbedingte, die Folge das Bedingte. Wenn aber das Wesen sich Bedingungen voraussetzt, so sind dieselben auch Grund und relativ auch unbedingt, denn jede Bedingung könnte auch für sich dasein, auch wenn sie nicht als Bedingung gesetzt würde. Man sieht daher wohl, welch' ein armseliger Gedanke es ist, wenn man zuweilen das ganze Gebäude der Philosophie auf dem bloßen Gegensatz des Unbedingten und Bedingten hat errichten wollen.

2) Zweitens handelt es sich um den Bestand der Existenz. Als Folge geht sie aus dem Wesen als ihrem Grunde hervor. Das Wesen gibt sich seine Existenz zum Inhalt. Es selber geht als Wesen nur aus sich hervor. Wenn es für seinen Uebergang in die Existenz gewisser Bedingungen bedarf, so vergesse man nicht, daß es selber es ist, welche dieselben setzt. Es kann als eine Ohnmacht des Wesens erscheinen, daß das Dasein dieser seine Existenz bedingenden Momente unmittelbar eine Zufälligkeit ist. Wir haben jedoch gesehen, daß sie ohne die Beziehung des Wesens gar nicht die Bedeutung von Bedingungen haben würden und daß sie aus ihrem zerstreuten Außereinander von dem Wesen zur Einheit zusammengefaßt werden. Das Wesen, als der wahrhaft *zureichende* Grund, ist geschäftig, die Bedingungen heranzuziehen, ohne welche es nicht zum Dasein gelangen kann. Wo ein Wesen sich in die Existenz übersetzen

will, strömen, oft zu unserer Verwunderung, wie von selbst die Dinge herbei, deren es zu seiner Vermittelung bedarf. Die Tendenz desselben, sich zur Geburt zu bringen, streckt gleichsam unsichtbare Fangarme aus, seiner Bedingungen sich zu bemächtigen. Der Begriff des Wesens schließt den der Existenz in sich. Es ist an sich schon da, aber es will sein Dasein auch als ein von ihm, dem Grunde, unterschiedenes Dasein setzen. In diesem Sinn sagte z. B. Aristoteles, daß das Ganze den Theilen vorangehe und daß der Mensch ein politisches Wesen sei, das den Staat hervorbringen müsse. Ein Staat macht sich, existiren zu können, viele Bedingungen, allein ohne ihn würden sie alle nichts Politisches sein. Er bedarf z. B. eines Terrains. Dies ist an sich nur ein Stück der Erdoberfläche überhaupt Erst durch ihn wird es das Organ und der Schauplatz eines politischen Lebens. Es wird abgegrenzt; es wird mit Landstraßen durchzogen. Es bilden sich verschiedene Culturpuncte hervor, die sich unter einander als Glieder eines eigenthümlichen Wirthschaftssystems ergänzen. Der Staat besteht nur durch die Menschen, welche sich in diese Arbeit theilen; sie sind eine nothwendige Bedingung seiner Existenz und die Amerikanische Union hat sogar eine bestimmte Anzahl von Menschen festgestellt, einen Complex von Ansiedelungen als reif zum Staat anzusehen. Aber erst durch den Staat werden die Individuen zu Rechtspersonen, deren Freiheit, Sicherheit, Eigenthum, anerkannt und verbürgt ist. Der Staat ist also gegen sie das Unbedingte als der wesenhafte Grund ihrer politischen Existenz. So alt daher die Geschichte auch schon ist, so viele Staaten sich schon gebildet haben, so verschieden die Bedingungen gewesen sind, unter denen dies geschehen ist, so sehen wir doch überall die gleichen Momente erscheinen, die im Wesen des Staats liegen, wie Obrigkeit und Unterthan, Gesetz und Zwangsmittel zu seinem Gehorsam, Theilung der Arbeit, Polizei, eine Armee u. s. w.

Weil aber das Wesen an sich von seinem gesetzten Dasein unterschieden ist, so ist seine Existenz an die beständige Erneuerung des Ueberganges zu derselben geknüpft. Das Existiren ist also nur denkbar, so lange das Wesen das von ihm als Bedingung vorausgesetzte Dasein vorfindet und aufhebt. Das Wesen

muß seine Existenz unaufhörlich hervorbringen, wenn sie Bestand haben soll. Es muß, wie wir im Deutschen sagen, seine Existenz behaupten, denn es muß, daß es da ist, durch seine Folgen beweisen. Es kann sich in diesem Proceß äußerlich auf verschiedene Weise verhalten, wiewohl es im Grunde immer dasselbe Wesen ist, wie Hegel von der Schwere bemerkt, daß sie der an sich gleiche Grund davon ist, daß ein Haus steht, daß ein Stein fällt und daß ein Projectil geworfen wird. So wird die Temperatur der Grund, daß etwas erstarrt oder sich verflüssigt oder verflüchtigt. Bei menschlichen Verhältnissen sagen wir für Existiren auch Subsistiren. Wenn wir fragen, wovon ein Mensch existire, so meinen wir damit die äußern Bedingungen, an welche sein Dasein gebunden ist und die Polizei fordert sogar den Nachweis der Subsistenz. Nahrung, Kleider, Wohnung, sind Bedingungen der menschlichen Existenz. Wie bringt sich aber ein Mensch in Besitz derselben? Wie gewinnt er sich seine Subsistenz? Dies Verhältniß zu einer von ihm vorausgesetzten Welt wird daher zugleich zu einer Charakteristik seines individuellen Wesens. Der Jäger, der Fischer, der Ackerbauer, der Bergbauer u. s. w. haben eine andere Modalität, sich ihre Subsistenz zu sichern.

Für die Behauptung der Existenz ist also die Erfüllung der Bedingungen unumgänglich. Wird daher von ihnen abstrahirt, so kann dies entweder nur willkürlich geschehen oder es können nur solche sein, die in der That keine sind und die, wie wir oben sahen, als bloße Modificationen der wesentlichen nur sogenannte unwesentliche sind. Ob dies für den Werth des Daseins gleichgültig sei, ist noch eine andere Frage und wir müssen uns hier Alles in die Erinnerung rufen, was wir von dem Zusammenhang der Qualität mit der Quantität gelernt haben, weil es vorzüglich die Kategorie des Grades ist, die hier eine große Rolle spielt. Eine bessere oder schlechtere Beschaffenheit der Bedingungen wird eine Veränderung im Zustand der Existenz zur Folge haben, allein sie wird sie noch nicht hindern. Kann das Wesen das Bessere nicht haben, so muß es sich schon mit dem Schlechtern begnügen, denn es ist doch, wie man richtig sagt, besser, als gar nichts. Es ist besser, weil es doch, wenn

auch geringhaltiger, die Bedingung erfüllt. Es gehört zu den kleinen Leiden der Natur wie des menschlichen Lebens, aus der Noth eine Tugend zu machen, wenn nicht der Uebergang des Wesens in die Existenz ganz unterbleiben oder der Bestand derselben sofort in Frage gestellt werden soll. Die Natur wie der Geist sind daher erfinderisch, Surrogate zu schaffen, dieselbe Sache, weil sie eine wesentliche Bedingung, wenn gleich in schlechterer Qualität, herzustellen. Das Dasein der Existenz wird durch sie noch immer möglich, während ihr gänzlicher Mangel das Wesen hindert, sich als Existenz zu setzen. Eine Krücke ist kein lebendiges Bein, aber sie ist für den Lahmen immer noch eine Hülfe, ihn das fehlende weniger vermissen zu lassen. In lange belagerten Städten entschließt man sich, wenn die gewöhnlichen Lebensmittel ausgehen, auch das Fleisch von Pferden, Hunden und Katzen, das man sonst verschmäht, zu genießen. In China, dem Lande permanenter Uebervölkerung, werden seit Menschengedenken Schlangen, Frösche, Ratten auf den Markt gebracht. Werden freilich Surrogate zu Verfälschungen des Daseins, so können sie die Existenz des Wesens nicht mehr bewirken. Die Untersuchungen Mayhews z. B. über die Verfälschungen der Nahrungsmittel in London ergaben, daß die Surrogate gar nicht mehr Surrogate waren, sondern eine völlig heterogene Qualität hatten. Wenn Mehl endlich gar nicht mehr Mehl, sondern Sand, Alaun, Gyps u. dgl. ist, so verdient es auch gar nicht mehr den Namen Mehl. Es ist natürlich, daß ein solches Surrogat, statt zu ernähren, vielmehr die schrecklichsten Unterleibskrankheiten hervorbringen muß.

Natur, Kunst und Wissenschaft können nichts von den in ihrem Wesen begründeten Bedingungen erlassen. Wenn daher von Bedingungen abstrahirt wird, ohne daß sie in die Kategorie der Modification der wesentlichen fallen, so kann dies ohne Gefahr nur von der menschlichen Willkür bei solchen geschehen, die selber der Willkür angehören und insofern doch unwesentlich sind. Wenn man sich daher auch so ausdrückt, daß etwas erlassen und von ihm als Bedingung dispensirt werde, so wird ein solches Abstrahiren doch nicht den eigentlichen Kern der Sache treffen dürfen. Wenn z. B. Jemandem, der bis zu ei-

zum Amt erforderlichen Eigenschaften, jedoch noch nicht das gesetzmäßige Alter dafür hat, von dem letztern Dispensation ertheilt wird, so wird dadurch in der Sache nichts verändert und steht ja, daß der Betreffende dies Alter erreichen werde, in Aussicht. So kann ein sonst von der höfischen Etiquette vorgeschriebenes Ceremonial bei einer wichtigen diplomatischen Verhandlung ohne alle Beeinträchtigung der Sache erlassen werden.

Macht das Wesen den Versuch, in die Existenz zu treten, bevor der Kreis ihrer Bedingungen geschlossen ist, so gefährdet es dieselbe, weil sie eine unvollständige bleiben muß. Die Folge des Wagnisses wird im günstigsten Fall ein scheinbares Gelingen sein, allein in der weitern Entwicklung wird sich der Mangel fühlbar machen. Kann er nicht nachträglich irgend wie ersetzt werden, so wird der Bestand der Existenz problematisch werden. Er wird verkümmern oder bei einem gefährlichen Anstoß plötzlich untergehen, wie ein mangelhaft gebauter Damm, der sich nicht gegen die andringenden Fluthen behaupten kann. Es gibt talentvolle Menschen, die über ein verfehltes Leben klagen, weil sie einen ursprünglichen Mangel in ihre Stellung mit hinübergenommen haben, der sie verhindert, das zu sein, was sie nach dem Begriff derselben sein sollten oder weil die Thätigkeit überhaupt, die ihren öffentlichen Beruf ausmacht, ihrem Talent widerspricht. Das Wesen ist an sich Totalität. Mögen nun die übrigen Bedingungen noch so trefflich erfüllt sein, so wird die eine defecte den reellen Beweis ihrer Unentbehrlichkeit für das Wesen eben dadurch führen, daß, weil sie fehlt, auch die andern nicht das zu sein vermögen, was sie sein könnten, wenn sie auch mit der fehlenden verbunden und durch sie zu einer noch ganz andern Einheit specificirt würden. Ja, durch die Eine Lücke im Kreis der Bedingungen können alle vorhandenen so depotenzirt werden, daß sie trotz ihrer Trefflichkeit sich desorganisiren. Dies ist die Geschichte des scheinbaren Gelingens. Noch öfter jedoch wird der Versuch mißlingen und statt zur Existenz wird es nur zur leeren Aufopferung der vorhandenen Bedingungen kommen. Nach vergeblicher Anstrengung wird das Wesen resultatlos in sich zusammensinken oder in seinem Resultat seinem Begriff widersprechen. Das Wesen wäre nicht das We-

sen, wenn es nicht den Ernst zeigte, auf der Erfüllung seiner Bedingungen zu bestehen. Eine unzeitige Geburt bringt, trotz aller Schmerzen und Wehen, nur eine unreife Frucht zur Welt. Bei der Einrichtung von Maschinen, bei dem Abschluß von Verträgen, bei der Bereitung einer Arznei, bei dem Plan einer Schlacht, darf keine der wesentlichen Bedingungen vernachlässigt sein, widrigenfalls die Existenz des Wesens schon im Augenblick ihrer Genesis nicht blos der Gefahr des Unterganges, sondern zweifellos diesem selber preisgegeben. ist Die Maschine stockt oder zerbricht; der Vertrag zeigt sich als ungültig; die Arznei als unwirksam oder als verderbliches Gift; die Schlacht geht verloren.

3) Der Untergang der Existenz ist sowohl an die Thätigkeit des Wesens, als an das Dasein der Bedingungen geknüpft, durch deren Aufheben es sich zum Grunde macht.

Die Thätigkeit des Wesens ist selbstverständlich das Erste, worauf es ankommt, weil sie nicht nur die ideale Voraussetzung, sondern auch die reelle Initiative ist, ohne welche die Bedingungen umsonst da wären. Schwere, Kraft, Leben, Freiheit, Genie u. s. w. sind der wesentliche Grund, der in seine Folge übergeht.

Die Bedingungen existiren als ein relativ unabhängiges Dasein. Wenn aber das Wesen sie nicht ergreift, wenn es sie nicht zu dienenden Momenten seiner Totalität verwandelt, so bleiben sie, was sie sind und treten in einen andern Zusammenhang. Zieht sich also das Wesen aus seiner Existenz in sich zurück, so überläßt es sie der Bemächtigung anderer Wesenheiten. Die von der gestaltenden Thätigkeit des Wesens verlassene Existenz verändert sich langsamer oder schneller und kann bis zur gänzlichen Unkenntlichkeit verschwinden. Natur und Geist lassen von ihren Entwicklungen die Ruinen zurück, aus denen das Wesen entflohen, das sie einst schuf und belebte. Trocknen Fußes gehen wir durch das Steingeröll, das ein versiegter Strom einst mit lustigem Gebrause vor sich herschob. Schlaff und zerrissen liegt die Hülle, in welche die Raupe sich eingesponnen hatte, sie als Schmetterling zu durchbrechen. In den Kratern ausgebrannter Vulcane sammeln sich Bergseen. Die Katakom-

ben im Mokattamgebirge, die so viele Aegyptische Leichname verewigen sollten, sind von der Habgier durchwühlt und entleert. Armselige Fellahs wohnen jetzt in diesen Hallen des Todes, die der Glaube an Unsterblichkeit in den harten Felsen grub, und schmuzige Ziegen saufen aus den Sarkophagen, in denen schöngeschmückte Mumien ruhten. Bücher, die nicht mehr gelesen werden, verstauben und werden ein Fraß der Würmer. Fertigkeiten, die ein Mensch nicht mehr übt, sterben in ihm ab, Freundschaften, die nicht durch den Realismus einer Wechselwirkung sich in sich verjüngen, sterben ebenfalls ab.

Umgekehrt aber hängt der Untergang der Existenz auch von dem Dasein der Bedingungen ab, weil sie nur so lange Bestand zu haben vermag, als das Wesen den Kreis seiner Bedingungen immer von Neuem schließt. Fallen alle Bedingungen fort, so kann es sich natürlich nicht mehr in seiner Existenz erhalten. Das schlechthin unbedingte Existiren ist nur für Gott möglich, weil er keine Geschichte hat. Er hat keine Geschichte, weil er von der Natur frei ist. Er ist frei von der Natur, weil er sie schafft. Er schafft sie, weil er der absolute Geist ist. Alle Philosophen stimmen darin überein, Gott als dasjenige Wesen zu definiren, das nicht anders als existirend gedacht werden kann. Seine Existenz hat keine Bedingungen außerhalb des Wesens, alles Endliche dagegen, alles, auch in sich Unendliche, aber in die Erscheinung Fallende, hängt an solchen Voraussetzungen.

Solche Abhängigkeit des Wesens würde seinem Begriff, unbedingt zu sein, zuwider zu sein scheinen, wenn nicht, sich für sein Dasein Bedingungen zu setzen, seine eigene Thätigkeit wäre. Das Wesen ist es, welches einem an sich selbstständigen Dasein die Bedeutung gibt, eine Bedingung seiner Existenz zu werden. In der unendlichen Verkettung der Dinge bleibt es aber zufällig, theils, ob das Wesen seine Voraussetzung findet, theils ob dieselbe, hat es sie gefunden, fortdauert. Da keine der wirklichen Bedingungen entbehrt werden kann, da sie alle in der Einheit des Wesens mit einander zusammenhängen, so kann das Aufhören einer einzigen den Untergang der übrigen und damit den Untergang der Existenz überhaupt nach sich

ziehen. Bedingungen, von denen ohne ſolche Gefahr abſtrahirt werden kann, ſind, wie wir uns überzeugten, nicht weſentliche, ſondern nur unweſentliche Modificationen der weſentlichen. Eine weſentliche greift mit ihrem Untergang auch in den Beſtand der übrigen ein. Es kommt dabei auf die näheren Umſtände an, wie ſchnell der Zerſtörungsproceß ſich ausbreitet. Je höher ein Weſen ſteht, deſto zahlreicher ſind die Zugänge zu ſeiner Exiſtenz, weil der Reichthum ſeiner einfachen Tiefe auch eine um ſo größere Mannigfaltigkeit von Beziehungen nach Außen zur Folge hat und weil es daher auf vielerlei Weiſe verletzt werden kann. An jeder Seite des Weſens kann der Untergang ſich die Todespforte eröffnen. Ein Kryſtall kann Jahrtauſende dauern und wir kennen ja die Geſchichte einiger berühmten Edelſteine, die viele fürſtliche Geſchlechter überlebt haben. Ein Thier aber lebt nur unter zahlreichen Bedingungen. Es bedarf z. B. der Nahrung. Sie iſt nur eine Bedingung, nicht der Grund ſeines Lebens, allein ohne ſie ſtirbt es. Es bedarf aber auch der Luft. Bringen wir einen Vogel, der ſich ſattgefreſſen hat, unter die Luftpumpe und entleeren dieſe, ſo ſtirbt er mit vollem Magen. Blicken wir in die Exiſtenz der bürgerlichen Geſellſchaft, welch' eine vielſeitige Verſchränkung derſelben, weil die Production der Conſumtion und die Conſumtion der Circulation bedarf. Ein Handelshaus kann Bankerutt machen, weil die Verkehrswege ſich ändern; oder weil die Waare, mit welcher es handelt, aus irgend einem Grunde, vielleicht aus einer Laune der Mode, nicht mehr begehrt wird; oder weil es, bei dem beſten Willen, den Transport nicht bewirken kann; oder weil Waarenſendungen, die es erwartet, nicht rechtzeitig eintreffen u. ſ. w.

Jede Bedingung als ſolche iſt nur eine Schranke, welche das Weſen als eine von ihm ſelber vorausgeſetzte in ſeine Exiſtenz aufheben ſoll. Wenn die Schranke aber gar nicht da iſt, ſo kann es ſie auch nicht aufheben und dies Nichtdaſein verlehrt ſich dann zu einer ſeine Exiſtenz annihilirenden Grenze. Man verſtehe das hier Geſagte im allgemeinſten Sinn, daß nämlich nicht nur das Weſen als das poſitive, ſondern auch das Unweſen als das negative in dem Hervorgang, dem Beſtand und Untergang ſeiner Exiſtenz denſelben Geſetzen unterworfen iſt.

bezieht sich das Ding auf andere Dinge, tritt es mit ihnen in Wechselwirkung, offenbart jedoch in diesen Berührungen auch die sterbliche Seite seines Daseins. Seine Existenz kann sich auflösen. Sie verschwindet als eine Erscheinung, die in das Wesen als ihren Grund zurückgeht. Die Auflösung ist folglich nicht blos negativ als ein Untergang zu fassen, sondern es ist darin auch das positive Moment der Erscheinung des Wesens zu erkennen.

### 1) Das Ding an sich.

Das Existirende ist als ein für sich seiendes Eins und in diesem Eins macht das Wesen die Einheit aus. Das Wesen, indem es sich als Dasein setzt, geht ganz in seine Existenz über. Alle Unterschiede, die in ihm liegen, sind also auch Unterschiede seiner Existenz. Die Einheit als solche aber ist *einfach*, weil das Wesen nicht aus seinen Unterschieden als ein Aggregat zusammengesetzt wird, sondern weil es sich als an sich Eines in seinen Unterschieden setzt. Wenn wir von *zusammengesetzten* Dingen sprechen, so sind dieselben keine ursprüngliche, absolute, sondern nur relative Einheiten. Eine Queckſilberkugel ist ein einfaches Ding, in welchem die specifische Schwere, die Cohärenz, die grauweiße Farbe, die Größe und die sphärische Form schlechthin Eines sind. Ein Stück Granit ist ein zusammengesetztes Ding, denn Quarz, Glimmer und Feldspath sind die für sich selbst einfachen Dinge, aus denen er als ein Ganzes besteht. Ein Berg besteht aus verschiedenen Schichten von Mineralien u. s. w. Noch mehr werden durch den Menschen Aggregate der mannigfaltigsten Art hervorgebracht, in denen sehr verschiedene Dinge eine künstliche Synthese bilden, wie Kleidungsstücke, Geräthschaften, Maschinen, Häuser u. dgl. Ohne Einheit in ihren Unterschieden würden sie jedoch nicht als Dinge existiren können.

Diese Einheit ist das Qualitative in dem Dinge. Quantitativ ist es die Summe seiner Unterschiede. Es faßt sie alle in seine Existenz auf identische Weise zusammen. Hegel hat in seiner Phänomenologie und Logik dafür den Ausdruck gebraucht, daß das Ding die gemeinschaftliche *Mitte* aller seiner Eigenschaften sei; es ist aber allenthalben diese Mitte. In seiner Ein-

## III.

## Das Existirende oder das Ding.

Die Existenz ist die Folge des Grundes als des sein Dasein setzenden Wesens, aber die Existenz ist eben deswegen als ein wesenhaftes Dasein von andrem Dasein unterschieden. Sie ist ein ens existens, ein Ding. Das Ding verhält sich zur Existenz, wie das Dasein zum Werden. Die Existenz ist das Wesen als werdendes; das Ding ist das Fürsichsein des Existirens, die Beziehung des Wesens auf sich in dem Proceß seiner Existenz. Hieraus kann man sich erklären, weshalb in den Sprachen der Ausdruck Ding eine so viel gebrauchte, weitreichende Kategorie wird. Er verbindet den Begriff des Daseins mit dem des Wesens und kann daher auf Alles angewendet werden, was als ein fürsichseiendes Wesen gesetzt werden kann. Cicero spricht nicht nur von den rebus naturalibus, sondern auch de rebus humanis atque divinis. Carteſius und Spinoza sprachen nicht nur von der res extensa, sondern scheuten sich auch nicht, von der res cogitans zu reden. In den philosophischen Schriften ist der Ausdruck: alle Dinge, ein geläufiger und die Theologie handelt sogar de ente divino und von den Eigenschaften desselben. Da, wo ein Fürsichsein nicht als ein existirendes Eins gedacht werden kann, wird man nicht von Dingen sprechen; d. h. das Wesenhafte in seiner Abstraction ist nicht ein Ding. Z. B. das Schwersein, das Rothsein, den Klang, die Tugend, Krankheit, den Krieg, die Malerei u. s. w. werden wir nicht ein Ding nennen, weil sie nur an einem Andern, an der Materie, an Personen u. s. w. existiren können. Wird die Kategorie der Dingheit auf eine Person übertragen, so liegt darin eine gewisse Herabsetzung derselben, wie z. B. wenn von einem jungen Mädchen als einem leichtfertigen Dinge gesprochen wird.

Im Begriff des Dinges wird daher 1) die Einheit des Existirenden mit sich die Hauptsache sein; 2) aber werden innerhalb derselben die Unterschiede des Wesens als gegen einander selbstständige Seiten der Existenz oder als Eigenschaften des Dinges hervortreten; 3) eben durch diese seine Eigenschaften aber

bezieht sich das Ding auf andere Dinge, tritt es mit ihnen in Wechselwirkung, offenbart jedoch in diesen Berührungen auch die sterbliche Seite seines Daseins. Seine Existenz kann sich auflösen. Sie verschwindet als eine Erscheinung, die in das Wesen als ihren Grund zurückgeht. Die Auflösung ist folglich nicht blos negativ als ein Untergang zu fassen, sondern es ist darin auch das positive Moment der Erscheinung des Wesens zu erkennen.

### 1) Das Ding an sich.

Das Existirende ist als ein für sich seiendes Eins und in diesem Eins macht das Wesen die Einheit aus. Das Wesen, indem es sich als Dasein setzt, geht ganz in seine Existenz über. Alle Unterschiede, die in ihm liegen, sind also auch Unterschiede seiner Existenz. Die Einheit als solche aber ist *einfach*, weil das Wesen nicht aus seinen Unterschieden als ein Aggregat zusammengesetzt wird, sondern weil es sich als an sich Eines in seinen Unterschieden setzt. Wenn wir von *zusammengesetzten* Dingen sprechen, so sind dieselben keine ursprüngliche, absolute, sondern nur relative Einheiten. Eine Quecksilberkugel ist ein einfaches Ding, in welchem die specifische Schwere, die Cohärenz, die grauweiße Farbe, die Größe und die sphärische Form schlechthin Eines sind. Ein Stück Granit ist ein zusammengesetztes Ding, denn Quarz, Glimmer und Feldspath sind die für sich selbst einfachen Dinge, aus denen er als ein Ganzes besteht. Ein Berg besteht aus verschiedenen Schichten von Mineralien u. s. w. Noch mehr werden durch den Menschen Aggregate der mannigfaltigsten Art hervorgebracht, in denen sehr verschiedene Dinge eine künstliche Synthese bilden, wie Kleidungsstücke, Geräthschaften, Maschinen, Häuser u. dgl. Ohne Einheit in ihren Unterschieden würden sie jedoch nicht als Dinge existiren können.

Diese Einheit ist das Qualitative in dem Dinge. Quantitativ ist es die Summe seiner Unterschiede. Es faßt sie alle in seine Existenz auf identische Weise zusammen. Hegel hat in seiner Phänomenologie und Logik dafür den Ausdruck gebraucht, daß das Ding die gemeinschaftliche *Mitte* aller seiner Eigenschaften sei; es ist aber allenthalben diese Mitte. In seiner Ein-

heit, ſofern in ihr die Unterſchiede aufgehoben ſind, iſt es das Ding an ſich.

Ueber dieſe Beziehung ſind viele Streitigkeiten geführt und zur Zeit der Kantiſchen Philoſophie ganze Bibliotheken geſchrieben worden. Das Ding an ſich wurde als unerkennbar behauptet, weil man den Begriff des Dinges von den Unterſchieden trennte, in denen es allein iſt, was es iſt. Wenn der Begriff des Dinges durch ein Weglaſſen aller Beſtimmungen zu einem inhaltloſen Abſtractum gemacht wird, ſo iſt ſehr natürlich, daß ſich darin nichts erkennen läßt. Das wirklich exiſtirende Ding enthält das Weſen mit ſeinen Unterſchieden, denn das Weſen iſt nicht ſo vornehm, nicht in das beſtimmte Daſein ſich einzulaſſen. Ding an ſich iſt nur ein anderer Ausdruck für Weſen. Man ſagte daher auch, daß wir nur die Erſcheinungen, nicht aber die Dinge an ſich zu erkennen vermöchten. Wenn man jedoch von Allem abſtrahirt, worin ſich das Weſen zu erkennen gibt, ſo bleibt freilich nur das prädicatloſe Nichts übrig. Es wird bei ſolchen Behauptungen der Widerſpruch nicht verborgen bleiben können, daß man von dem Ding an ſich, deſſen Begriff man als undurchdringlich ausſchließt, doch einen Begriff habe, weil man ſonſt auch die Exiſtenz ſelber leugnen müßte, in welcher das Ding an ſich als Erſcheinung da iſt. Man ſagte z. B. man kenne viele Dinge, die magnetiſch ſeien, was aber der Magnetismus an ſich ſei, wiſſe man nicht. Wie kann man aber einem Dinge das Prädicat magnetiſch geben, ohne zu wiſſen, was Magnetismus iſt? Wie kann man das Magnetiſchſein von andern Beſtimmungen unterſcheiden, ohne ſagen zu können, worin es beſteht? Wenn der Magnetismus als Weſen nicht in den magnetiſchen Dingen exiſtirte, wo exiſtirte er denn wohl? Um alſo behaupten zu können, daß man nicht wiſſe, was der Magnetismus ſei, muß man erſt vergeſſen, daß man es weiß. Man ſchafft ſich durch die Trennung des Dinges an ſich von den realen Dingen ein Nichtwiſſen, von welchem man den Widerſpruch des vorhandenen Wiſſens nur gewaltſam abhält. Die Nothwendigkeit des Nichtwiſſens zu lehren wird immer den Schein der Tiefe gegen die Manifeſtation des Wiſſens uſurpiren, weil die Grenze des Erkennens wiſſen zu können, doch zugleich ein Hinaus über

die Grenze, eine höhere Forderung gesetzt werden muß, als durch das erreichbare Wissen befriedigt werden kann. Ohne diese aristokratische Ironie würde die Theologie des Nichtwissens nicht so große Ausdehnung haben gewinnen können. Wenn Jemand versichert, daß wir von Gott nichts wissen können, so muß er doch den Versuch gemacht haben. Er weiß es also besser. Da nun aber in der Versicherung des Nichtwissens doch der Begriff Gottes bleibt, so wird das Sein vom Wesen unterschieden. Es wird die Existenz Gottes zugegeben, der Begriff seines Wesens aber verleugnet. Wir sollen wissen, daß Gott ist, nicht was er ist. Wie in aller Welt jedoch ist es möglich, das Dasein von Etwas zu behaupten, von welchem man gar keinen Begriff hat? Wenn vom Dasein Gottes die Rede ist, so ist doch nicht vom Dasein einer unbestimmbaren, problematischen oder ganz begrifflosen Existenz die Rede, sondern von einem Inhalt, der mit Bestimmtheit von jedem andern unterschieden wird. Unstreitig wird es eine größere oder geringere Tiefe der Erkenntniß dieses Inhalts geben können, allein daß sein Begriff existirt, beweist schon das Dasein des Wortes Gott. Das Ding, ohne die Existenz des Wesens zu sein, wird zum Undinge, zum wesenlosen Dinge, weil vom Begriff des Dinges eben so wohl widerspricht, nicht als Wesen zu existiren wie als Wesen nicht zu existiren.

### 2) Die Eigenschaften des Dinges.

Das Ding ist nicht blos ein Etwas, das in seiner Beschränktheit und Beschaffenheit eine gewisse Bestimmtheit zeigt, sondern es ist als durch den Grund seines Wesens vermittelt ein eigenthümliches Dasein, aus welchem die Unterschiede desselben nach Außen hin als verschiedene Beziehungen hervortreten, die wir Eigenschaften nennen. Ein Ding stellt für unsern Sinn die verschiedenen Seiten seines Inhalts als seine verschiedenen Eigenschaften heraus. Die Oberfläche fühlen wir, die Farbe sehen wir u. s. w. Qualität gebrauchen wir synonym mit Eigenschaft. Wir nennen sie aber auch Merkmal: nota, sofern wir die Dinge an ihren Eigenschaften von einander unterscheiden. Die Griechen bezeichnen die Eigenschaften auch als *πάθη οὐσίας* und die Lateiner haben dies in den affectiones rei nachgebildet.

Auch Attribut sagen sie für Merkmal, weil es das ist, was dem Dinge vom Verstande als das ihm Eigene beigelegt wird.

Das Ding als Eines kann nicht von seinen Eigenschaften getrennt werden, da es nur, was es ist, in ihnen ist. Sein Sein sind seine Eigenschaften und es ist seine Eigenschaften. Indem es aber als Einheit sich von seinen Eigenschaften unterscheidet und sie in sich zusammenfaßt, hat es Eigenschaften. Von jener Seite findet also eine Inhärenz der Eigenschaften in dem Dinge, von dieser eine Immanenz des Dinges in seinen Eigenschaften statt. Das Verhältniß der Einheit des Dinges zur Vielheit seiner Eigenschaften kann man nicht als das eines Widerspruchs fassen, wie oft geschehen ist, sondern die Einfachheit eines Dinges kann der Mannigfaltigkeit seiner Eigenschaften zu widersprechen scheinen; aber auch nur scheinen, denn diese Mannigfaltigkeit enthält nur die verschiedenen Beziehungen, deren das Ding fähig, indem das an sich einfache Ding nach dieser Seite so, nach einer andern so erscheint. Es sind die Wirkungen eines Wesens, die wir oft subjectiv für unser Erkennen als Merkmale, objectiv in ihrem Ansich als Eigenschaften bezeichnen.

Die Eigenschaften als solche sind von einander unterschieden. Jede, in ihrer Bestimmtheit, gibt dem Dinge zugleich eine bestimmte Beziehung nach Außen. Einzeln genommen, ist jede gegen die übrigen Eigenschaften des Dinges gleichgültig. Verschiedene Dinge können in einzelnen ihrer Eigenschaften dennoch identisch sein. In dem Dinge aber als Einheit sind die Eigenschaften in einander. Vermöge dieser Coincidenz ist, wo die eine, auch die andere. Man kann eigentlich nicht einmal sagen, daß die Eigenschaften sich gegenseitig durchdringen, weil dies eine selbstständige Existenz derselben vor ihrer Einheit voraussetzen würde, aus welcher sie erst zur Einheit übergegangen wären. Vielmehr sind sie aus der Einheit des Dinges heraus in ihrem Dasein unmittelbar identisch. Sie sind ein Ineinander. Wir sprechen zwar von dem Dinge als einem Complex von Eigenschaften, allein es umfaßt sie nicht blos wie ein Behälter, sondern setzt sich in ihnen als das, was es eben ist. Vom Standpunct des Unterschiedes der Eigenschaften erscheint es als die gleichgül-

tige Mitte derſelben, gerade wie die Eigenſchaften als unterſchiedene gleichgültig gegen einander erſcheinen. An und für ſich aber iſt das Ding von ſeinen Eigenſchaften eben ſo untrennbar, als die einzelnen Eigenſchaften von einander. Es verſteht ſich jedoch, daß dies nur von dem einfachen Dinge, nicht von dem zuſammengeſetzten, noch weniger von dem willkürlich zuſammengeſetzten, von menſchlichen Aggregaten gilt. Bei einem Meſſer z. B. ſind Klinge und Griff ſelbſt wieder verſchiedene Dinge, die durch einen Zweck zu Einem Dinge vereinigt ſind; eine Taſchenuhr beſteht aus Dingen von verſchiedenem Metall in ſehr verſchiedener Form u. ſ. w.

Nehmen wir dagegen z. B. ein Stück Kohle, ſo hat daſſelbe eine ſpecifiſche Schwere, ſpecifiſch ſchwarze Farbe, ſpecifiſchen Glanz, iſt ſauerſtoffgierig u. ſ. w. Alle dieſe Eigenſchaften ſind in der Kohle überall zugleich vorhanden. Wo ſie ſchwer iſt, iſt ſie auch ſchwarz, glänzt ſie auch u. ſ. w. Ohne eine dieſer Eigenſchaften würde dies Stück Materie eben nicht Kohle ſein. Nur in ihnen iſt es Kohle. Nicht weniger aber ſind dieſe Eigenſchaften von einander untrennbar, denn nur Kohle iſt in ſolchem Verhältniß ſauerſtoffempfänglich, nur Kohle hat dieſen eigenthümlichen Glanz, nur Kohle dies charakteriſtiſche Schwarz u. ſ. w. Es iſt unmöglich, eine dieſer Eigenſchaften von den übrigen realer Weiſe abzuſondern. Die eine hat, als Realität, die andere an ſich und in ſich.

Oder nehmen wir einmal einen Augenblick den barbariſchen Sprachgebrauch an, von der Seele als einem Dinge mit Eigenſchaften zu reden, ſo iſt die Selbſtbewegung, Selbſterhaltung, Selbſtempfindung derſelben eben das, was ſie zur Seele macht. Dieſe, ihre Eigenſchaften, ſind von ihr nicht zu trennen, aber ſie ſind auch nicht von einander zu trennen. Selbſtempfindung, Selbſterhaltung und Selbſtbewegung ſind in der Seele überall-zugleich. Wenn eine Fliege ſich von einem Ort zu einem andern bewegt, ſo erhält ſie ſich ſelbſt und empfindet ſie ſich ſelbſt. Wenn ſie mit ihrem Saugrüſſel einen Tropfen Milch in ſich aufnimmt, ſo empfindet ſie nicht die Milch als Milch, ſondern die Bewegung, die in ihren Nerven dadurch erzeugt wird. Sie empfindet alſo nur ſich ſelbſt in ihrer eigenen Bewegung. Man

ſpricht auch von den Eigenſchaften eines Menſchen, indem man darunter ſein Temperament, ſeine Anlagen, ſeine Fertigkeiten verſteht. Ja, man ſpricht von den Eigenſchaften Gottes. Sie ſind von ſeiner Individualität eben ſo unabtrennlich, als von einander. Wir nennen z. B. die Ewigkeit, Allgegenwart, Allwiſſenheit Eigenſchaften Gottes; allein ohne ſie wäre er nicht Gott. Durch ſie unterſcheidet er ſich von allem Andern. Aber es kann auch keine derſelben ohne die andern geſetzt werden. Wenn die Theologen uns dieſe Eigenſchaften beſchreiben, zeigt ſich ihre Coincidenz in der Unumgänglichkeit, zur Verdeutlichung der einen ſich immer der andern bedienen zu müſſen.

Aus dieſem Begriff des Dinges und ſeiner Eigenſchaften ergibt ſich, daß dieſe ihm *weſentlich* ſind. Wenn man daher von *unweſentlichen* Eigenſchaften ſpricht, ſo können darunter nur ſolche Beſtimmungen verſtanden werden, die zu den gleichgültigen Modificationen des Weſens gehören. Von den Eigenſchaften aber, welche ein Ding zu dieſem ſpecifiſchen Dinge machen, darf keine fehlen, widrigenfalls das Ding ſelber nicht vorhanden wäre. Ein Cirkel z. B. kann größer oder kleiner, kann aus Holz oder Metall ſein. Dieſe Eigenſchaften ſind unweſentliche, denn durch ſie iſt etwas kein Cirkel, ſondern nur durch eine ſolche Einrichtung, daß ſich ein Kreis damit beſchreiben läßt. Das Unweſentliche fällt in die vorübergehenden und zufälligen Relationen des eigentlichen Dinges; es ſelbſt kann keine der Eigenſchaften entbehren, die in ſeinem Begriff liegen. Eine Kohle z. B. die nicht ſauerſtoffgierig wäre, wäre keine Kohle; ein Glas, das nicht eine gewiſſe Diaphanität hätte, wäre kein Glas, u. ſ. w. Wenn man aber außer weſentlichen und unweſentlichen Eigenſchaften auch *vollkommene* und *unvollkommene* unterſcheidet, ſo bezieht ſich dies auf den Grad der Exiſtenz der Eigenſchaften, nicht aber auf ſie ſelber. Ein Ding, in welchem die Eigenſchaften einen höhern Grad beſitzen, nennen wir ein vollkommneres; eine Vergleichung, die wir auch beſonders in Anſehung der unweſentlichen Eigenſchaften anſtellen. Ein metallner Cirkel z. B. iſt ein vollkommnerer, als ein hölzerner, allein dieſer Unterſchied ändert nichts im Weſentlichen des Inſtruments. In vielen Fällen iſt ein ſolcher Unterſchied im Unweſentlichen un-

möglich. Z. B. der Triangel hat die Eigenſchaft, daß in ihm die Summe aller drei Winkel zweien Rechten gleich iſt. Ob nun der Triangel in der Form der Winkel oder in dem Verhältniß der Seiten ein verſchiedener ſei, läßt jene Eigenſchaft unangefochten.

Man hat nun die Eigenſchaften auch zu ſelbſtſtändigen Materien gemacht, aus denen das Ding beſtehen ſoll, weil ſich die Eigenſchaften auch für ſich als abſtracte Einheiten denken laſſen, die in dem Dinge verbunden ſeien und daſſelbe durch ihre Syntheſe ausmachen ſollen. Daß nun zuſammengeſetzte Dinge, Dinge von Dingen, in die verſchiedenen Stoffe, aus denen ſie beſtehen, zerlegt werden können, iſt richtig. Granit kann in Quarz, Feldſpath und Glimmer, ein Meſſer kann in eine Klinge und einen Stiel, ein mechaniſches Werk in ſeine einfachen Theile unterſchieden werden. Solche Unterſchiede für ſich ſind dem offenbar ſelber wieder Dinge. Wenn aber die Unterſchiede eines Dinges als einfache Allgemeinheiten zu Materien gemacht werden, ſo führt dies zu einer Unmöglichkeit ihrer Exiſtenz. Das Schwerſein, die Wärme, die Farbe, das Lebendigſein, das Geſtaltetſein, das Riechen u. ſ. w. exiſtirt gar nicht an ſich als ein Stoff, aus welchem Etwas zuſammengeſetzt werden könnte. Wird Eigenſchaft auch von dem Lebendigen und Seeliſchem ausgeſagt, ſo iſt vollends eine ſolche Compoſition des Dinges aus Materien undenkbar. Verſchiedene Dinge können, wie wir ſahen, gewiſſe Eigenſchaften gemeinſam haben. Sehr verſchiedene Mineralien z. B. haben die oktaedriſche Form gemeinſam. Sie macht alſo ein Merkmal derſelben aus. Beſteht aber das Oktaedriſche als eine Materie an ſich? Viele Pflanzen haben ein gewiſſes Grün gemeinſam. Sie ſtimmen als verſchiedene in dieſer Eigenſchaft überein. Iſt deshalb dies Grün eine für ſich beſtehende Materie? Elektricität iſt eine Eigenſchaft vieler Körper. Iſt ſie deshalb eine für ſich beſtehende Materie? Wird eine pſychiſche Function als Eigenſchaft ausgeſagt, ſo leuchtet das Abſurde von ſelbſt ein, eine ſolche als einen Stoff anzuſehen, der in dem Exiſtirenden vorhanden ſei. Die fleiſchfreſſenden Thiere z. B. haben die Eigenſchaft des Raubſinnes. Wer könnte ſich aber den Raub-

sinn als einen Stoff vorstellen, der zum Hervorbringen des Raubthiers verwendet würde?

Consequent müßte diese Theorie, die Dinge aus Materien bestehen zu lassen, zur Atomistik zurück führen. Die specifischen Atome müßten die eigentlichen Dinge sein, aus denen die sogenannten Dinge ihr Bestehen entnähmen.

Diese Betrachtung zeigt uns die Grenzen im Begriff des Dinges und seiner Eigenschaften. Es ist nur eine Abstraction, welche das Ding zur formalen Einheit macht, in welcher die verschiedenen Eigenschaften als einander ausschließende sich befinden und durch ihr Bestehen die Grundlage des Dinges sein sollen. Wenn nicht das Wesen es wäre, welches in seiner Existenz alle ihm inhärirenden Möglichkeiten als Eigenschaften seiner selbst als eines existirenden Daseins setzt, so würden sie nicht existiren. Von Außen her, man weiß nicht, woher und wie, würden sie nicht in dem Dinge sich zusammenfinden, so gut, als das Ding an sich ohne seine Eigenschaften ein inhaltloses, nichtssagendes Abstractum ist.

Daß man auf den Begriff des Dinges nicht nur alle Kategorien des Seins, Qualität, Quantität und Modalität, sondern auch alle Kategorien des Wesens anwenden kann, leuchtet ein. Dies ist der Grund zu den unbestimmt vielen Classificationen, die man von den Eigenschaften gemacht hat, indem man sie in nothwendige und zufällige, bleibende und veränderliche, ursprüngliche und abgeleitete, unmittelbare und mittelbare, innere und äußere, absolute und relative, grundwesentliche und außerwesentliche, constitutive und begleitende und wie sonst noch eingetheilt hat. Alle diese Wendungen beschreiben immer nur in andern Reflexionsformen den Unterschied der wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften.

### 3) Die Auflösung des Dinges.

Weil das Ding Eigenschaften hat, so ist es durch sie auf andere Dinge beziehbar. Erst in dieser Beziehung zeigen sich seine Eigenschaften nach ihrer Realität, indem sie, was das Wesen des Dinges ist, nach den verschiedensten Seiten hin entfalten. Erst in dieser Beziehung kommt daher auch, was dem Dinge

wesentlich und was ihm unwesentlich, zum Vorschein. Aber in dieser Beziehung eröffnet auch das Ding sein Dasein dem Untergange, weil es in der Wechselwirkung mit andern Dingen sein Bestehen auflöst. Es ist von andern Dingen nicht blos verschieden überhaupt, sondern es ist auch des Gegensatzes und Widerspruchs gegen sie fähig und kann daher zu Grunde gehen, während es gerade, was seine Eigenthümlichkeit ist, thatsächlich offenbart. Das Ding an sich ist Eines in seinen Unterschieden. Seine Unterschiede als viele inhäriren ihm. Dies Verhältniß von Einheit und Vielheit ist kein Widerstreit der Eigenschaften weder unter einander noch mit dem Dinge als solchem, weil die vielen Eigenschaften ohne die Einheit des Wesens, das in ihnen sich setzt, gar nicht existiren würden. Aber nach Außen hin wird durch sie der Antagonismus möglich. Jedes Ding wirkt kraft seiner Virtualität unaufhörlich, so lange es besteht. Bald ist es diese, bald jene seiner Eigenschaften, durch welche es in's Spiel gebracht wird. Indem es aber thätig ist, verbraucht es sich. Die endliche Seite seiner Existenz muß von derjenigen Eigenschaft aus, kraft welcher es gerade wirkt, hervortreten. Da jedoch in dem Dinge alle seine Eigenschaften Eines sind, so ist unausbleiblich, daß auch die übrigen Eigenschaften durch das Schicksal der einen mitafficirt und daß schließlich auf solche Weise die Existenz des Dinges selbst überhaupt verändert wird. Diese Veränderung erscheint als seine Auflösung. Ohne Eigenschaften zu besitzen würde ein Ding sich nicht verändern können, würde es unauflöslich sein. Ob die Auflösung eine Vernichtung als einfacher Untergang oder ob sie, als relative Veränderung, sogar eine Steigerung der Eigenschaften des Dinges, hängt natürlich von dem Wesen des Dinges selber ab.

Hier ist es denn, wo wir auf die so oft berührte Grenze des Begriff's der Dingheit stoßen, weil die Eigenthümlichkeit des Wesens eine Anwendung der Kategorie des Dinges und seiner Eigenschaften als gänzlich unpassend, ja widersinnig herausstellen kann.

Bei den ihrer Natur nach endlichen Dingen erfolgt durch ihre Eigenschaften ihre Auflösung. Der Diamant ist der härteste Stein. Seine starke Lichtbrechung tastet ihn in seinem Da-

sein nicht an. Er kann aber geschliffen werden. Durch den Schliff kommt sein Verhältniß zum Licht noch lebhafter zur Erscheinung, aber es werden auch Theile von ihm als Diamantenstaub hinweggenommen. Seine Cohärenz äußert sich in seiner Unzerreiblichkeit. Chemisch genommen besteht er aus Kohlenstoff. Bei einem gewissen Hitzegrad verflüchtigt er sich daher in Gas. Mit dieser Verflüchtigung gehen auch alle seine übrigen Eigenschaften zu Grunde.

Salz ist ein Krystall. Es ist schwer, es hat eine gewisse Form und Farbe. Von diesen Seiten kommt ihm der Untergang nicht, wohl aber, weil es im Wasser auflöslich ist. Holz hingegen, das im Wasser bis zur Festigkeit des Steins verhärten kann, ist im Feuer verbrennlich u. s. w.

Geräthe, Instrumente, Kleider, Wohnungen u. s. w. nutzen sich ab, lösen sich auf, indem sie nach ihren Eigenschaften gebraucht werden oder ungebraucht verrotten.

Dergleichen haben wir gewöhnlich im Sinn, wenn wir von der Endlichkeit der Dinge sprechen und uns auch wohl in erhaben klingenden Declamationen darüber ergehen. Allein es ist sehr zu beachten, daß die Auflösung nicht blos den negativen Charakter des Unterganges zu haben braucht, sondern daß sie auch den positiven einer Steigerung des Daseins haben kann. Weil ein Ding gewisse Eigenschaften hat, so kann es in denselben sich potenziren und durch diese Affirmation auch in seinen übrigen Eigenschaften sich vervollkommenen. Die Auflösung ist dann nicht Zersetzung, Verflüchtigung, sondern Reproduction, die zugleich productiv ist und durch Vermittelung der relativen Auflösung zu den vorigen Eigenschaften neue hinzufügt oder die vorhandenen wenigstens vervollkommnet. Mit der Steigerung der Cohäsion z. B. kann auch die Intensität anderer Bestimmungen zunehmen, wie sich dies in der Verarbeitung des Eisens zu Stahl zeigt. In allem Organischen und Psychischen sind solche Steigerungen möglich, allein hier eben werden wir mit dem Begriff eines Dinges und seiner Eigenschaften nicht mehr ausreichen. Man kann eine Pflanze ein Ding nennen, aber wiewohl sie als eine Existenz ein Dasein mit Eigenschaften ist, so kann sie doch durch eine solche Kategorie nicht erschöpft, noch weniger begriffen werden. Nehmen

wir sie nun als ein Ding, so ist sie allen auch den negativen Veränderungen preisgegeben, die in der Endlichkeit ihrer Eigenschaften liegen; als lebendig aber kann sie in ihren Eigenschaften einen höhern oder geringern Grad gewinnen. In einen andern Boden, in ein ander Klima versetzt, kann sie sich veredeln oder ausarten, ein Proceß, der nicht blos diese oder jene Seite der Pflanze, sondern sie in ihrer Totalität betrifft. So kann auch der Charakter eines Menschen sich verbessern oder verschlechtern und es kann dieser Proceß äußerlich von Einer Seite her anfangen. Wenn nicht der ganze Mensch darin zur Existenz gelangte, so würde es nicht möglich sein, daß von Einer Tugend aus andere, von Einem Laster aus andere sich entwickelten. Wenn wir aber auch dergleichen die guten oder schlimmen Eigenschaften eines Menschen nennen, so fühlt doch jeder das Lächerliche, einen Menschen als ein Ding zu behandeln.

Was daher in der Wechselbeziehung der Dinge den wahrhaften Kern ausmacht, ist das Wesen derselben, das, an sich beharrlich, in der Mannigfaltigkeit der Berührungen nach Außen hin die ihm immanenten Eigenschaften in wechselnder Veränderlichkeit auseinanderlegt. In der Existenz als solcher haben sie ein simultanes Bestehen, indem jede nicht nur dem Dinge, sondern jede auch jeder andern Eigenschaft desselben Dinges inhärirt. In dem Proceß des Existirens hingegen entfaltet das Ding seine Eigenschaften successiv je nach der Beziehung, die in ihm angeregt wird. Das Ineinander der Eigenschaften verwandelt sich in ein Nacheinander. Weil die Kohle schwer ist, drückt sie; weil sie schwarz und zerreiblich ist, färbt sie; weil sie sauerstoffgierig ist, brennt sie. Drücken, Färben, Brennen, sind von einander verschiedene Eigenschaften. In ihnen ist es, daß, was das Wesen der Kohle ist, zur Erscheinung kommt. Ohne die Wechselwirkung der Dinge würde, was ihr Wesen ist, nicht als Erscheinung gesetzt werden. Die Auflösung oder, allgemeiner gefaßt, die Veränderung der Dinge ist die Thätigkeit, durch welche sie das ihnen inwohnende Wesen erscheinen lassen. Die jedesmalige Affection einer Eigenschaft macht die Initiative für die Veränderung auch der übrigen. Wir bringen hier in Erinnerung, was früher über den Begriff der Modification des Daseins gesagt ist,

ſofern ſie von der Qualität oder Quantität ausgeht und von der einen oder andern Seite her zu einer Veränderung des totalen Zuſtandes werden kann. Was das Ding an ſich iſt, kommt in ſeiner Veränderung, wie ſie durch ſein Verhältniß nach Außen ſich vermittelt, zur Erſcheinung.

---

## Zweites Capitel.

### Die Erſcheinung.

Erſcheinung iſt die Exiſtenz des Weſens als eines entſtehenden und vergehenden Daſeins.

Die Erſcheinung iſt Folge des Weſens als ihres Grundes, nicht aber das Weſen Folge der Erſcheinung.

Sich als Erſcheinung zu ſetzen, iſt dem Weſen weſentlich. Als Exiſtenz ſich aufzulöſen und damit in das Weſen als ſeinen Grund zurückzugehn, iſt der Erſcheinung weſentlich.

Hieraus ergibt ſich, daß das Weſen ſich in der Identität mit ſich erhalten kann, während ſeine Exiſtenz als Erſcheinung ſich verändert und vorübergeht. Als eine werdende kann ſie nur eine vergängliche Dauer haben.

Es ergibt ſich, daß, wenn das Weſen ſich in einer Exiſtenz geſetzt hat, der Untergang derſelben deshalb noch nicht ein Untergang des Weſens iſt. Dies vielmehr, als der an ſich thätige Grund, kann in einer neuen Exiſtenz hervortreten. Es kann, im Wechſel ſich folgender Erſcheinungen, ſein Daſein erneuen.

Für die Auffaſſung dieſes Verhältniſſes muß natürlich der Kreis beachtet werden, innerhalb deſſen ein Weſen ſeine Thätigkeit zu üben vermag. Die mechaniſche, die chemiſche und die organiſche Natur unterſcheiden ſich kraft ihres Weſens auch in ihren Erſcheinungen. Eben ſo der ſubjective, der objective und der abſolute Geiſt.

Ein Körper z. B. iſt ſchwer. Das Weſen der Schwere kann in mannigfaltigen Erſcheinungen exiſtiren. Eine ſolche Exiſtenz iſt eine beſtimmte. Sie entſteht und vergeht. Das Schwerſein aber als der Grund der verſchiedenen Exiſtenzweiſen

bleibt sich gleich. Der Körper ruht, weil er schwer ist. Er fällt, weil er schwer ist. Aus der Ruhe kann er in's Unendliche hin in Bewegung, aus der Bewegung in Ruhe übergehen; der Grund dieses Wechsels, die Schwere, ändert sich nicht.

Eine chemische Substanz kann mit andern Substanzen vielfache Verbindungen eingehen. In jeder wird sie anders erscheinen, während ihr Wesen an sich dasselbe bleibt.

In der organischen Natur besteht das Dasein des Wesens nur durch seine perennirende Selbsterneuung. Die Existenz verändert sich unaufhörlich, allein im Hervorbringen derselben bleibt das Wesen sich gleich. Es erscheint in der continuirlichen Reproduction seines Daseins. Wenn es sich in dem Kreislauf seiner Reproduction seinem Begriff gemäß erschöpft hat, wird seine Existenz in ihrer bisherigen Form unmöglich; sie stirbt ab; allein sofern diese Veränderung in dem Begriff des Wesens liegt, ist auch sie ein Act desselben, worin es sich zur Erscheinung bringt.

Für den Begriff der Erscheinung des Geistes wollen wir nur im Allgemeinen bemerken, daß sein Wesen, die Freiheit, nur in dem, was er thut, erscheinen kann. In einer jeden That setzt sich der Geist als ein bestimmtes Dasein, das vorübergeht, allein keine That, als eine einzelne Existenz, vermag ihn zu erschöpfen. Sein Wesen ist in sich unendlich und er kann sich zu einem immer neuen Anfang machen. Nach einzelnen Seiten hin kann das Wesen durch seine Existenz sich vollenden, allein solche particuläre Beziehungen sind nicht das Wesen in seiner Totalität. Wir sagen z. B. daß das Talent eines Menschen sich erschöpft habe, daß es nichts Neues oder Besseres mehr hervorzubringen vermöge. Aber Talent ist eine Bestimmtheit des subjectiven Geistes, die noch seiner Natürlichkeit zufällt und über welche er in seinem wahrhaften Wesen, in der Freiheit, hinaus ist. Zur Sittlichkeit bedarf es keines Talentes.

Nun liegt im Begriff der Erscheinung ein anderer, der sein richtiges Verständniß eben so erschwert, als der Begriff des Nichts im Verhältniß zum Begriff des Seins. Dies ist der Begriff des Scheins.

Der Schein ist Erscheinung. Sein Dasein ist jedoch nicht diejenige Realität, welche unmittelbar erscheint, sondern die Er-

ſcheinung eines andern. Bei der Erſcheinung denken wir ſogleich an das Weſen, welches in ihr ſich zur Exiſtenz bringt. Bei dem Schein aber denken wir ein weſenloſes Daſein. Weſenlos iſt etwas ganz Anderes, als das Unweſentliche. Der Schein entſteht nur durch die Beziehung einer Exiſtenz auf ein Weſen, welches nicht der Grund derſelben iſt. Als Exiſtenz iſt der Schein nicht weniger durch ein Weſen als Grund vermittelt, allein als Schein ſetzt ſie ein anderes Weſen als Grund. Inſofern dies nicht der Grund iſt, iſt der Schein weſenlos, an ſich aber weſentlich. Wenn wir in einem Kahn einen Fluß ſchnell dahingleiten, ſo ſcheint er ſtill zu ſtehen und ſcheinen ſeine Ufer uns vorüberzufliehen. Dieſe Erſcheinung iſt ein Schein. Nicht das Ufer, ſondern der Kahn bewegt ſich. Die Sonne ſcheint ſich in täglichem Lauf um die Erde zu bewegen. Dieſe Erſcheinung iſt ein Schein. Nicht ſie, ſondern die Erde bewegt ſich. Ein Taſchenſpieler beluſtigt uns durch den Schein, als ob er gegen die Naturgeſetze handelte. Seine Wunder ſind im Gegentheil nur möglich, ſofern er das Weſen der Naturgeſetze zur Erſcheinung bringt. Er täuſcht uns durch eine andere Beziehung, indem er uns etwas in dem Verhältniß von Urſach und Wirkung erſcheinen läßt, wo daſſelbe gerade nicht exiſtirt. Jemand verſtellt ſich gegen einen Andern. Er erſcheint freundlich und liebevoll, während er ihn haßt. Sein Betragen iſt das Gegentheil ſeiner Geſinnung, nämlich in dieſer Hinſicht. Der Schein, den er hervorbringt, iſt die künſtliche Verlarvung ſeines Haſſes. Das wirkliche Weſen alſo, welches in ſeinem Betragen zur Erſcheinung kommt, iſt die Heuchelei.

Weil der Schein als Reflex des Weſens in der Erſcheinung deſſelben exiſtiren muß, ſo ſagen wir Schein auch für Erſcheinung, z. B. Sonnenſchein, Feuerſchein. Wir wollen dann nur ausdrücken, daß die Exiſtenz des Weſens von ihm als ihrem Grunde an ſich unterſchieden iſt, betonen jedoch zugleich ihre Einheit. In der Erſcheinung iſt der Schein das poſitive Element. In negativer Bedeutung aber drückt Schein die Beziehung auf ein Weſen aus, das ſo wenig der Grund deſſelben iſt, daß vielmehr das Entgegengeſetzte den weſentlichen Grund ausmacht. Wenn ein Kaufmann vom Bankerott bedroht iſt, und, um ſeinen

Credit zu erhalten und zu erweitern, glänzende Feste gibt, so sind diese, die Erscheinungen des wirklichen Reichthums sein sollten, zwar eben so gut Feste, als andere, aber in Verhältniß zum vorhandenen Vermögenszustande sind sie ein Schein, der absichtlich gemacht wird, über die wahre Lage der Dinge zu täuschen. Die Wesenlosigkeit im Scheine ist also nur relativ, sofern eine Erscheinung nicht auf das ihr in der That zu Grunde liegende Wesen bezogen wird. An sich ist der Schein die nothwendige Erscheinung eines Wesens. Der Schein deutet, wie Herbart sagt, immer auf ein Sein. Eine Fata morgana ist eine nothwendige Luftspiegelung; sie ist als optisches Phänomen kein Schein; zum Schein wird sie nur, wenn sie mit der in ihr reflectirten Realität verwechselt wird.

Wenn wir urtheilen, daß etwas nur so zu sein scheint, wie es erscheint, so wollen wir damit sagen, daß die Erscheinung auf ein anderes, als das zunächst vorausgesetzte Wesen bezogen werden müsse. Insofern aber eine solche Erscheinung des Scheins eine unvermeidliche sein kann, wird auch eine Wissenschaft des Scheins, eine Phänomenologie, möglich, wie Lambert eine solche in seinem Neuen Organon aufgestellt und den logischen, physischen, psychologischen und moralischen Schein nachgewiesen hat. Lambert hat besonders auch die Wirkung der Begierden und Affecte untersucht, die einen Gegenstand anders erscheinen lassen, als er an sich ist, die also seine Erscheinung durch einen Schein verändern, den das Subject aus sich auf das Object wirft z. B. daß wir, was wir wünschen, für wahrscheinlich halten, daß dem leidenschaftlich Liebenden auch das Häßliche an der Geliebten schön erscheint u. s. w. Er schließt die Phänomenologie mit der Theorie des Wahrscheinlichen. Kant, in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, nannte die Lehre von dem Unterschied der Bewegung als einer möglichen, wirklichen oder nothwendigen in Verhältniß zu unserer Erkenntniß = Phänomenologie.

Wenige Begriffe haben wohl seit der Kantschen Philosophie eine so ausgedehnte Rolle in der Wissenschaft gespielt, als der Begriff der Erscheinung, weil man einerseits die Erscheinung dem Wesen in dem Sinn entgegensetzte, als ob dasselbe in ihr nicht

erſchiene, anderſeits das Weſen in die Erſcheinung aufgehen ließ, als ob das Weſen an ſich von der Erſcheinung gar nicht unterſchieden ſei. Wenn in jener Beziehung das Weſen in der Erſcheinung nicht erſchiene, ſo wäre offenbar die Erſcheinung nicht Erſcheinung. Wenn in dieſer Beziehung die Erſcheinung nicht als eine veränderliche und vorübergehende Exiſtenz vom Weſen unterſchieden wäre, ſo wäre das Weſen nicht der Grund der Erſcheinung. Wenn aber das Weſen es iſt, welches ſich als Exiſtenz ſetzt, ſo muß auch in dieſer, was es an ſich iſt, zum Daſein gelangen. Man muß alſo von dieſer Seite die Identität des Weſens mit ſeiner Erſcheinung behaupten. Weil jedoch die Exiſtenz als ſolche ein beſtimmtes, entſtehendes und vergehendes Daſein iſt, ſo iſt die Erſcheinung in ihrer Mannigfaltigkeit und Haltungloſigkeit auch von dem einfachen, ſich gleich bleibenden Weſen unterſchieden.

Dieſer Zuſammenhang iſt der Grund, weshalb wir die Erſcheinung einmal dem Weſen gleichſetzen, das anderemal gegen daſſelbe herabſetzen. Wir ſetzen die Erſcheinung dem Weſen gleich, weil es nur in ihr ſich uns zum Genuſſe darbietet. Die Erſcheinung beſchäftigt uns nicht als ein leerer Schein, ſondern weil ſie von dem Weſen erfüllt iſt. Was wäre denn das Weſen, wenn es nicht die Kraft hätte, ſich als Exiſtenz zu realiſiren? In der Erſcheinung müſſen wir daher das Weſen anerkennen. Wie wir uns ſubjectiv dazu verhalten, ob wir eine Erſcheinung mit Wonne begrüßen oder mit Verzweiflung verfluchen, geht den metaphyſiſchen Begriff derſelben gar nichts an und hängt von den Umſtänden ab. Unter allen Umſtänden macht ſich in ihr das Weſen, was es nun ſei, offenbar. Wir ſetzen aber die Erſcheinung auch gegen das Weſen herab, weil ſie als Exiſtenz die Endlichkeit an ſich hat. Die Erſcheinung als das geſetzte Daſein ſcheint in ihrer Gegenwärtigkeit und Zugänglichkeit ſo gewöhnlich, ſo wohlfeil, daß wir ſie im Vergleich zu der ſich gleich bleibenden Würde des Weſens leicht gering ſchätzen, ja verächtlich behandeln. Man gewöhnt ſich an die Redewendungen, die von der bloßen Erſcheiuung, von dem Verſchwinden der Erſcheinungen, von der Welt der Erſcheinungen als von etwas Weſenloſem ſprechen.

Der Sprachgebrauch beachtet sehr wohl die Unterschiede von Sein, Dasein, Existenz, Ding, Erscheinung. In unserm Meßkatalog werden z. B. Bücher, die erschienen sind und Bücher, die erscheinen sollen, unterschieden. So tritt ein Buch als ein existirendes Ding, das unmittelbar da ist, in die Welt der literarischen Erscheinungen ein und empfängt darin, kraft seines Wesens, die ihm eigenthümliche Stellung. Soll es erst erscheinen, so ist es zwar als Wesen, d. h. als Gedanke im Kopf des Verfassers, als projectirter Verlagsartikel einer Handlung, auch schon da, aber es muß von diesem Grunde aus sich erst bis zur Existenz als eines Dinges durcharbeiten, um erscheinen zu können. Eine Existenz ist Erscheinung, weil in ihr das Wesen gesetzt ist. Der Sprachgebrauch liebt daher für die Erscheinung Wendungen, die ihren Zusammenhang mit dem Grunde andeuten. Er sagt, daß eine Erscheinung hervortrete, auftauche, sich entfalte, entwickele, begründe, und eben so, daß sie untergehe, untertauche, sich vollende, verschwinde. Auch liebt er, die Erscheinung mit Prädicaten zu begleiten, in denen er ihr Wesen abspiegelt, indem er eine Erscheinung klein, ärmlich, dürftig, schwächlich, verkümmert, blaß, unvollkommen oder groß, reich, kräftig, reif, glänzend, vollkommen nennt. Weil die Erscheinung in ihrer Existenz mit allen übrigen Erscheinungen um ihr Dasein zu kämpfen hat und dadurch oft an dem völlig adäquaten Ausdruck ihres Wesens gehindert wird, so nennen wir eine solche, in der das Wesen seiner Totalität nach mit besonderer Vollständigkeit, Reinheit und Energie zu Tage kommt, auch eine seltene oder einzige Erscheinung.

Insofern nun das Wesen 1) sich nothwendig gleich bleibt, während seine Erscheinung sich eben so nothwendig in steter Veränderlichkeit ungleich verhält, ist es das *Gesetz* der Erscheinung. Die Erscheinung hat also 2) das Gesetz zu ihrem *Inhalt*, während ihre Existenz die *Form* desselben ausmacht. 3) Wesen und Erscheinung beziehen sich folglich *wechselseitig* auf einander, so daß die Bestimmungen ihres Verhältnisses sich ineinander verkehren und jede durch ihre eigene Reflexion in die ihr entgegengesetzte übergeht.

In der mechanischen und chemischen Natur ist eine Entgegensetzung gegen ihre Gesetze undenkbar. Was als eine solche oder als eine Ausnahme von einem Gesetz erscheint, ist ein Schein, der uns von einem Irrthum unserer Auffassung benachrichtigt, eine Thatsache auf einen Grund bezogen zu haben, aus welchem sie nicht wirklich als Resultat hervorgegangen ist. Es ist dann oft, wie schon erinnert, ein noch unbekanntes, höheres Gesetz zu suchen, von welchem die Thatsache als Erscheinung abhängt. Wenn wir sagen, daß ein Gesetz von einem andern aufgehoben werde, so ist dies in einem blos negativen Sinn unmöglich. Kein Gesetz kann einem andern widersprechen. Die Aufhebung eines Gesetzes durch ein anderes kann nur positiv sein, indem es dasselbe in sich enthält und dadurch seine Erscheinung verändert. In dem Lebendigen z. B. ist das Gesetz der Schwere durch die Selbstbewegung desselben nur relativ aufgehoben. An sich unterliegt es, sofern es Materie ist, schlechthin dem Gesetz der Schwere; es hat einen Schwerpunct, es kann fallen u. s. w.; nur relativ kann es die Schwere durch die Spontaneität seiner Selbstbewegung überwinden, ohne deshalb im Geringsten das Gesetz der Schwere an sich zu negiren. Gehen, Springen, Fliegen, ist nur durch die Autarkie des Lebendigen in Uebereinstimmung mit dem Gesetz der Schwere möglich, so daß die Reaction gegen dasselbe durch ein höheres Princip, das Leben, erfolgt, welches die Schwere positiv in sich enthält.

Das Gesetz der Schwere wird oft bewundert, weil das ganze Universum in der Bewegung der größten Weltkörper wie im Fallen des kleinsten Stäubchens dadurch beherrscht werde. Allein die Schwere hat hierin nichts vor andern Gesetzen voraus. Alle Gesetze sind von der nämlichen Allgemeinheit und durchgreifenden Gleichheit in allen ihren Erscheinungen. Die Magneticität, Elektricität, die Bewegung des Lichts, der chemische Proceß u. s. w. sind überall und immer die nämlichen. In der organischen Natur hingegen ist durch die von der Individualität ihrer Gebilde unabtrennliche Freiheit anomale Gestaltung als eine Verirrung und Ablenkung des an sich gesetzmäßigen Triebes möglich.

Im Reich des Geistes wird ein Widerspruch gegen das Gesetz möglich, weil der Geist, als erscheinender, sich mit Bewußt-

ſein gegen ſein Weſen negativ verhalten kann. Er kann durch ſeine Willkür dem Geſetz des Denkens in Sophismen und Trugſchlüſſen, dem Geſetz des Willens in Vergehungen und verbrecheriſchen Handlungen widerſprechen. Eine ſolche Negation fordert aber ſofort die Reaction des Weſens heraus, weil das geſetzwidrige Geſchehen durch das Geſetz, deſſen Negation es iſt, negirt und als Erſcheinung nur durch das Geſetz ſelber ſpecifiſch beſtimmt wird. Die Freiheit iſt nicht wirkliche Freiheit, wenn ſie nicht das Geſetz des Willens als ihre eigene Nothwendigkeit erfüllt. Wenn von dem Rigorismus des Geſetzes, von dem Phariſäismus der Geſetzerfüllung die Rede iſt, ſo wird unter jenem eine Nothwendigkeit vorgeſtellt, welche nicht die des Weſens ſelber iſt, unter dieſem eine Geſinnung, welche dem Weſen des Geſetzes äußerlich bleibt. In der Natur kann ein ſolcher Widerſpruch der Heteronomie des Geſetzes nicht vorkommen. Im Geiſt als dem abſoluten iſt ſie auch unmöglich. Gott als der Geſetzgeber, als auctor legis, drückt in den Geſetzen das Weſen ſeiner Vernunft aus, hat alſo an ihnen keine ihm fremde Beſchränkung. Für den erſcheinenden Geiſt aber iſt ein Widerſpruch ſeiner Freiheit mit der Nothwendigkeit derſelben möglich, wodurch er ſich mit dem Geſetz nicht als einer ihm fremden Macht, ſondern als mit ſeinem eigenen Weſen entzweiet. Die Bemerkung des Apoſtels Paulus, daß die Sünde ohne das Geſetz todt ſein würde, iſt daher ganz richtig. Die Natur rächt jede Uebertretung ihrer Geſetze durch die Willkür des Menſchen ſchon von dem Augenblick an, wo ſie begangen wird; aber auch der Geiſt rächt jede Verletzung ſeiner Geſetze durch die eben ſo gleichzeitig mit der verbrecheriſchen That beginnenden Folgen ihrer Widerſprüche. Was der Chineſiſche Kaiſer am Schluß jedes ſeiner Edicte ſeinen Unterthanen ſagt: Hört es und zittert!, das rufen auch Natur und Geiſt Allen zu, die ihren Geſetzen entgegen handeln.

Wenn Jacobi in der berühmten Stelle ſeines Briefs an Fichte gegen den Rigorismus der Pflicht das Majeſtätsrecht des Menſchen geltend machte, zu lügen, zu betrügen, falſche Eide zu ſchwören, zu morden, das Heiligthum zu ſchänden u. ſ. w., ſo

hat Hegel in seiner Kritik in den Heidelberger Jahrbüchern mit Recht aufmerksam gemacht, daß durch die außerordentlichen Lagen unglücklicher Individuen, denen wir der edlen Motive halber Lüge, Betrug, Mord u. s. w. verzeihen, das Gesetz selber nicht aufgehoben werde und daß in einigen der von Jacobi angeführten Fälle der Wille nicht ein allgemeines Vernunftgesetz, nur eine relative Vorschrift regire, wie wenn die Jünger Christi, ihren Hunger zu stillen, Aehren am Sabbath ausrauften. Diese Handlung, für welche wir ihnen unbedingt, was den Sabbath angeht, das Privilegium aggrediendi zugestehen, würde aber durch die Frage, ob die Aehren auch ihr Eigenthum waren, einen andern Charakter erhalten. Desdemona, Pylades, Otho, Timoleon, David, sind für Lüge, Betrug, Selbstmord, Tödtung, Heiligthumschändung (durch das Essen der Schaubrödte im Tempel) vollkommen entschuldigt, aber das Gesetz ist mit der Majestät der Freiheit so wenig in Widerspruch, daß sie vielmehr nur in ihm ihre Erhabenheit besitzt. Man stelle sich einmal einen Gott vor, der die Welt nicht nach Gesetzen regierte, so wäre derselbe unstreitig ein furchtbares Wesen, aber kein positiv majestätisches.

### 2) Die Ungleichheit des Phänomens.

Das Gesetz ist in allen Erscheinungen auf gleiche Weise wirksam, aber die Erscheinungen sind überall und immer verschieden. Sie sind einander gleich, sofern das nämliche Gesetz, als Noumen, in ihnen erscheint; jeder Körper, der geworfen wird, steigt und fällt nach demselben Gesetz; jeder Lichtstrahl bewegt sich mit der gleichen Geschwindigkeit und nimmt in seiner Intensität eben so ab, wie jeder andere; jeder Magnet stößt den gleichnamigen Pol eines andern ab, während er den ungleichnamigen anzieht u. s. w. Aber jede Erscheinung ist jeder andern ungleich, weil sie, als eine bestimmte Existenz, eigenthümliche Vermittlungen durchläuft, die nur in ihr gerade sich vereinigen und weder anders wo noch jemals irgend vorher oder nachher so wieder zusammentreffen. Es versteht sich, daß die Erscheinungen ihrem Wesen nach unterschieden sind, als Naturerscheinungen, als Geisterscheinungen. Innerhalb dieser beiden großen Gebiete treten sie wieder in Gattungen auseinander; in der Natur die mechani-

ſchen, chemiſchen und organiſchen; im Geiſt die pſychologiſchen, ethiſchen, äſthetiſchen, wiſſenſchaftlichen und religiöſen. Wenn nun von der Ungleichheit der Phänomene die Rede iſt ſo kann nur diejenige gemeint ſein, die innerhalb der generiſchen Gleichheit eines und deſſelben Geſetzes exiſtirt. Was Göthe das Urphänomen genannt hat z. B. daß keine Farbe entſtehen kann, wenn nicht das Helle getrübt oder das Trübe aufgehellt wird, iſt eigentlich der Begriff des Geſetzes ſelbſt.

Alle Erſcheinungen des nämlichen Geſetzes ſind ungleich: a) durch die unmittelbare Ungleichheit im Raum und in der Zeit; b) durch den ungleichen Proceß ihres Werdens; c) durch die Abhängigkeit jeder Erſcheinung von der Concurrenz aller übrigen.

Sie ſind ungleich durch die unmittelbare Verſchiedenheit, deren Begriff wir bereits kennen gelernt haben. Jede iſt, indem ſie aus dem Grunde ihres Weſens in die Exiſtenz tritt, eine neue, eine unvergleichliche, eine einzige. Von Seiten ihres Weſens iſt jede einer jeden vollkommen gleich. Sie würde, ohne dieſe Beſtimmtheit, gar nicht dieſe beſtimmte Erſcheinung, als eine mechaniſche, dynamiſche, chemiſche, organiſche, pſychologiſche, ethiſche, äſthetiſche u. ſ. w. ſein können. Nur das Weſen, das ſie erfüllt, macht ſie zu einem Weſen. Aber als eine in ihrem Weſen entſchiedene Thatſache iſt ſie als ein individueller Fall des Geſetzes von jedem andern Fall deſſelben unmittelbar unterſchieden. Es kommt hierbei auf den beſondern Inhalt des Geſetzes an. Iſt derſelbe ein einfacher und beſchränkter, ſo kann auch die Verſchiedenheit eine nur geringe, vielleicht nur die der andern Stellung im Raum und der Zeit ſein. Mit dem Reichthum des Weſens wächſt natürlich auch die vielſeitige Beziehung der Verſchiedenheit.

Die Verſchiedenheit iſt der nur äußerliche und zufällige Unterſchied eines Daſeins von andern; die Erſcheinung iſt aber auch in ſich ſelbſt jeder andern ungleich, weil ſie während ihres Daſeins einen eigenthümlichen Proceß ihres Werdens entwickelt, in welchem ſie das Geſetz ihres Weſens auf eine nur ihr gerade mögliche Weiſe modificirt. Dem Geſetz kann ſie ſich nicht entziehen, allein das Weſen deſſelben prägt ſie in einer gleichſam originellen Form aus, die nur ihr angehört. Alle Weltkörper

z. B. sind unmittelbar schon von einander verschiedene; keiner ist dem andern gleich. Alle bewegen sich nach dem Gesetz der Schwere; alle beschreiben eine Curve; aber die Curve eines jeden ist eine von der eines jeden andern unterschiedene. So viel Weltkörper, so viel verschiedene Curven ihrer Bahn, so viel verschiedene Sphäroide ihrer Gestalt. Ein Grashalm wächst wie der andere und vollbringt darin das Gesetz seines Wesens. Er ist nur ein Exemplar seiner Gattung, wie jeder andere, allein jeder könnte uns eine andere Geschichte seines Wachsthums erzählen. In aller Staatenbildung muß das Phänomen einer Aristokratie vorkommen, aber wie unendlich verschieden ist der Proceß, den jede Aristokratie von ihrem Entstehen bis zu ihrem Untergange durchläuft.

Endlich ist die Ungleichheit der Erscheinung durch die Concurrenz aller übrigen ihr vorangehenden und mit ihr zugleich existirenden Erscheinungen bedingt. Jede Erscheinung kann ihre Existenz nur in der Mitte aller übrigen behaupten; ein Begriff, den wir auch schon kennen gelernt haben. Es ist unvermeidlich, daß nicht die andern Phänomene, mehr oder weniger, hemmend oder fördernd, auf die einzelne Erscheinung einwirken sollten. Kraft ihrer Eigenschaften öffnet sie bald diesem bald jenem Einfluß den Zugang. Da nun durch das nie rastende Werden des Daseins, durch den nie ermattenden Antagonismus des Wesens, Alles, was existirt, in einer unaufhörlichen Metamorphose begriffen ist, so muß auch jedes Phänomen, während es sich bildet, von dieser ruhelosen Bewegtheit in seiner Gestaltung afficirt und dadurch auch nach Außen in einen ganz eigenthümlichen Zusammenhang versetzt werden. Durch das ihm immanente Gesetz hat es zwar einen Halt in sich, allein derselbe reicht doch nicht hin, die Einwirkung anderer Wesen von dem Proceß seines Werdens auszuschließen. Das Meerwasser wird durch die Schwere der Erde festgehalten. Weil aber die Erde rotirt, wird es in eine Strömung von Osten nach Westen geworfen. Weil die Erde ferner, indem sie sich von Westen nach Osten bewegt, täglich von Osten nach Westen zu fortschreitend durch die Sonne erwärmt wird, so ändert sich seine Temperatur und durch sie die locale Strömung beständig. Weil die Erde einen Trabanten hat, so wird

es von demſelben attrahirt und thürmt ſich in der Fluthbewegung zu einer unaufhörlich auf- und abrollenden Schwellung auf. Weil es von Erdmaſſen in ſeinen Strömungen gehemmt wird, bricht es ſich in der Brandung der Ufer und wird rückläufig. Alle dieſe Factoren, zu denen noch der der Luftſtrömung hinzukommt, vereinigen ſich in der Geſchichte einer einzelnen Welle. Jeder dieſer Factoren übt eine geſetzmäßige Wirkſamkeit. Die einzelne Welle iſt ein ſelber geſetzmäßiges Product der Waſſerbewegung. Nichts deſtoweniger iſt das actuelle Zuſammenwirken aller dieſer Factoren an jedem Punct der Erde in jedem Moment ein anderes und darum auch, bei aller Gleichheit der Geſetze, jede Welle als Erſcheinung eine andere. — Jeder Handelsſtaat hat ein beſtimmtes Geſetz, auf welchem ſeine Exiſtenz beruht. Der einzelne iſt nur eine beſondere Erſcheinung des Geſetzes, aber als eine ſolche ſtellt er es in einer eigenthümlichen Weiſe dar, die von den allgemeinen Weltverhältniſſen abhängig iſt. Die Phönikiſchen Handelsſtaaten vermittelten z. B. weſentlich den Verkehr der das Mittelmeer umwohnenden Völker; Venedig öffnete dem Handel vom Mittelmeer die Alpenſtraßen zum Verkehr mit dem Norden; England iſt zum Oceaniſchen Handelsſtaat geworden. England wurde groß durch die Entdeckung des Seewegs nach Oſtindien um Afrika und durch die Entdeckung Amerika's, während Venedig durch dieſelbe geſtürzt wurde. Das Geſetz, auf welchem der Handelsſtaat beruhet, iſt die Gewinnung eines wohlfeilen Marktes zum Einkauf und eines theuren für den Verkauf. Für die Begründung eines ſolchen Verkehrs iſt er zu allen Mitteln geneigt und ihn zu erhalten, ſchreckt er nicht vor äußerſter Treuloſigkeit und Grauſamkeit zurück. Dies zeigen uns, in immer anderer Geſtalt, Karthaginenſer, Venetianer, Briten. In jedem Handelsſtaat muß eine Geldariſtokratie, die natürlich auch zu einem Geburtsadel wird, die Herrſchaft leiten und muß der größte Theil der Armee, wegen der weiten Ausdehnung der auswärtigen Beziehungen, aus Miethstruppen beſtehen. Die Karthaginenſer mietheten Griechen, die Venetianer Slavonier, die Engländer Deutſche. So lange der Handelsſtaat gut bezahlt, ſo lange wird er auch Söldner finden, die ſich gut für ihn ſchlagen. Dies alles ſind Erſcheinungen, die aus dem Weſen ſeines

Gesetzes folgen, aber nach Ort und Zeit, Race und Umständen, sich anders individualisiren.

3) Die Einheit der Erscheinung mit dem Gesetz.

Gesetz und Erscheinung sind unterschieden, denn das Gesetz ist sich immer und überall gleich, während die Erscheinung immer und überall ungleich ist. Das Gesetz ist unveränderlich, weil es an sich das einfache Wesen zu seinem Grunde hat; die Erscheinung ist veränderlich, weil sie in ihrem Entstehen und Vergehen nothwendig sowohl in sich selbst einen eigenthümlichen Process durchläuft, als auch von einer immer andern Conjunctur aller übrigen Erscheinungen abhängig ist. Das Gesetz, als ein Noumen, d. h. als ein Abstractum, erscheint dem Phänomen gegenüber in seiner Gleichheit als ein ruhiges und ewiges; das Phänomen, ihm gegenüber, als ein unruhiges und vergängliches. Die Gesetze machen zusammen eben sowohl eine Totalität aus, als die Erscheinungen. Man spricht daher von einem Reich der Gesetze wie von einem Reich der Erscheinungen. Jenes stellt sich als das ideelle Wesen, als das reine Urbild, dieses als das reelle Existiren, als das mit aller Zufälligkeit vermischte und verunreinigte Abbild dar. Diese Entgegensetzung hat ihren Ursprung in dem wirklichen Unterschied von Gesetz und Erscheinung. Sie ist ein beliebter Tummelplatz rednerischer Ergüsse, welche die Hoheit des Gesetzes feiern und die Niedrigkeit der Erscheinung herabdrücken. Die Wissenschaft selbst unterhält diesen Dualismus der Auffassung, weil es ihr schließlich nicht um die Erscheinung, sondern um das Gesetz derselben zu thun ist. Sie sammelt die vielen Erscheinungen, um aus ihrer Vergleichung die Identität ihres Gesetzes herauszufinden. Die unendliche Vielheit der Erscheinungen, von denen jede in sich selbst einer in's Unendliche gehenden Individualisirung fähig ist, soll von allem Schein, der sich zufällig in sie einwebt, befreiet und das Gesetz als die in den Phänomenen thätige Energie hervorgehoben werden.

Wenn aber nicht geleugnet werden kann, daß eine Erscheinung überhaupt unmöglich ist, ohne daß in ihr ein Gesetz actu vorhanden ist; wenn also eine Thatsache nur dadurch zur Erscheinung wird, daß in ihr ein Gesetz sich offenbart; so folgt

auch, daß die Erscheinung mit dem Gesetz *wesentlich* identisch ist und daß dasjenige, was die Erscheinung von einer andern Erscheinung derselben Gattung unterscheidet, das *Unwesentliche* an ihr ist. Dies Unwesentliche, aus dem gesammten Contexte der Zufälligkeiten im Proceß der Existenz resultirend, ist nun freilich wieder dasjenige, was zum Begriff der Erscheinung gehört und sie in ihrer Vergänglichkeit sowohl von jeder andern Erscheinung, als von dem Gesetz an sich unterscheidet. Der Erscheinung in ihrer Eigenthümlichkeit ist dies dem Gesetz gegenüber Unwesentliche wesentlich, allein Erscheinung ist sie doch nur durch das Gesetz, welches ihr inwohnt. Hieraus folgt, daß man das Gesetz *nicht hinter*, sondern *in der Erscheinung* zu suchen hat. Da aber das Gesetz das Wesen selber in seinem Verhältniß zur Existenz ist, so folgt, daß in dem Gesetz das Wesen, also auch in der gesetzmäßigen Erscheinung die *Gegenwart des Wesens* anerkannt werden muß. Das Wesen an sich ist nicht zu vornehm, sich nicht in die Endlichkeit der Erscheinung einzulassen. Im Gegensatz zu der Präconisirung des ewigen, sichselbstgleichen Gesetzes finden wir daher auch eben sowohl eine Bepreisung der Erscheinung, die sich durch die holde Magie ihrer Unmittelbarkeit den Menschen einschmeichelt und durch ihre Mannigfaltigkeit ein so vielseitiges Interesse darbietet, gegen dessen Fülle das Gesetz als kalt und abstract nur einen gespenstigen Hintergrund der Existenz auszumachen scheint. Die Rhetorik wechselt nach ihrem Bedürfniß mit dem Panegyrikus bald der Erhabenheit des Gesetzes, bald des Reizes der Erscheinung, durch welchen die Gleichheit des Gesetzes in der steten Verjüngung des unendlichen Wechsels sich darstellt.

Man untersuche eine bestimmte Erscheinung, und man wird sich sofort überzeugen, daß jener Dualismus von Gesetz und Erscheinung nur eine Abstraction ist. Wie sollte ein Reales dem Gesetz nicht gehorchen müssen, das von seinem unmittelbaren Dasein unabtrennlich ist? Wenn eine Materie ein Magnet ist, wie sollte sie es anfangen, nicht das Gesetz des Magnetismus, die Polarität, erscheinen zu lassen? Allerdings kann dieselbe aufgehoben werden, wenn die Materie glühend gemacht wird; durch das Glühen wird aber auch die Cohäsion der Materie wesentlich in

einen Zustand verändert, in welchem sie darauf und daran ist, sich aufzulösen. Der Magnetismus ist nur in einer begrenzten Materie möglich, weil sein Wesen die Abschließung der Gestalt des Materiellen nach Innen und Außen ausmacht. Wenn ein Kunstwerk schön ist, so existiren die Gesetze der Schönheit: Eurythmie, Symmetrie, Harmonie u. s. w., doch nicht außerhalb des Werks, sondern haben in ihm als diesem Werk der Malerei, Musik u. s. w. ein reales, individuelles Dasein, das wir nicht schön nennen würden, wenn nicht jene Gesetze darin actu als Erscheinung gesetzt wären. Wenn Jemand aus Ueberzeugung eine Pflicht erfüllt, so existirt in dieser Handlung das Gesetz des Guten, das Wesen der Freiheit. Sie sind kein Jenseits der Handlung. Gegen den Einwand, daß das Gesetz auch unerfüllt bleiben oder daß demselben etwas zuwider geschehen könne, ist zu erinnern, daß in solchem Fall das Gesetz in negativer Weise die Macht des Wesens zur Erscheinung bringt. Die verderblichen Folgen des vernachlässigten oder gemißhandelten Gesetzes lassen nicht auf sich warten. Wenn ein Gebäude nicht nach dem Gesetz der Schwere construirt ist, so äußert sich dasselbe darin, daß es zusammenstürzt. Wenn Jemand, gegen seine Ueberzeugung, das Pflichtwidrige thut, so erscheint das Gesetz als die Strafe in der Qual des bösen Gewissens. Die Gesetze der menschlichen Gesellschaft pflegen daher auch mit der positiven Forderung des Gehorsams gegen sie die Strafandrohung für die Nichterfüllung oder das Zuwiderhandeln zu verbinden und geben dadurch recht zu erkennen, wie wenig sie an der Möglichkeit zweifeln, das Gesetz zur Erscheinung bringen zu können.

Das Reich der Erscheinungen und das der Gesetze sind also an und für sich identisch, weil in beiden dasselbe Wesen den gleichen Inhalt ausmacht, dessen Form eben die Erscheinung ist.

Wir sagen daher ganz richtig, daß eine Erscheinung in ihrer Existenz ein Gesetz befolge und wir vertrauen in dem Durcheinander der Erscheinungen, wie tumultuarisch es sich darstelle, der Macht des Gesetzes. Dies Vertrauen beseelt den Naturforscher, der a priori gewiß ist, daß in den Erscheinungen der Natur das sie bestimmende Gesetz sich müsse entdecken lassen; es beseelt den moralischen Menschen, der in dem Glauben handelt,

daß das Gute als das Gesetz des Willens sich in der Geschichte realisiren müsse.

Kennen wir ein Gesetz, so vermögen wir auch schon aus den Anfängen in der Bildung des Phänomens dasselbe aus ihren normalen Symptomen zu errathen. Wir sagen dann, es scheine, als ob sich eine Erscheinung, ein Gewitter, ein Sturm, eine Krankheit, ein Krieg, eine Schwangerschaft, ein neuer Industriezweig u. s. w. bilden wolle.

In der ältern Metaphysik wurde nun ein besonderes Capitel von den übernatürlichen Begebenheiten vorgetragen z. B. Meier's Metaphysik, Halle, 1755, Th. I., S. 219 f. f. Es sind diejenigen Phänomene, die sich aus einem Gesetz nicht + nicht bloß† ableiten lassen, sondern den Gesetzen widersprechen. Uebernatürlich in dem Sinn des Hinausgehens über die Natur ist die Existenz des Geistes; aber sie ist eine in sich gesetzmäßige und diese Gesetzmäßigkeit ist in ihrem Wesen mit den Gesetzen der Natur harmonisch. Dieser Supernaturalismus ist jedoch nicht gemeint. Seine Vernunft ist mit der der Naturgesetze homogen. Vielmehr ist ein anderes Geschehen gemeint, das seinen Ursprung in der Willkür einer Causalität habe, die in ihrer Allmacht die Gesetze der Natur auf eine für uns unbegreifliche Weise durchbrechen könne. Eine bloße Abnormität ist zwar auch eine Negation der Ordnung der Natur, allein auf einem selbst natürlichen Wege. Ihre Modalität ist keine übernatürliche. Eine Mißgeburt, eine päderastische Befriedigung des Geschlechtstriebes u. dgl. ist unnatürlich, aber nicht wunderbar. Die Verletzung des Naturgesetzes erfolgt darin auf einem an sich natürlichen Wege. Das Wunder hingegen soll eben durch die Modalität seines Geschehens die Ordnung der Natur aufheben. Es soll irrational sein. Die Gesetze, welche sonst die Welt in ihrem Innersten zusammenhalten, sollen durch eine Macht aufgehoben werden, die ihre Größe in der Freiheit von der Nothwendigkeit zeigen soll. Wenn die heutigen Theologen sagen, daß das Wunder nur uns unbegreiflich, daß es aber der Ausdruck einer höhern Gesetzmäßigkeit sei, so verleugnen sie den specifischen Charakter des Wunders, das nur als momentane Schöpfung einer allmächtigen Willkür Wunder und insofern nothwendig unbegreiflich ist.

Wunder erklären wollen, wie Paulus u. A. gethan haben, ist lächerlich. Wenn wir psychologisch erklären, wie die Intelligenz dazu kommen könne, sich Wunder vorzustellen, so geben wir damit zu, daß wir die Vorstellung selbst für das Product eines Irrthums, eines in der Geschichte des religiösen Bewußtseins auf einer gewissen Stufe nothwendigen Scheines halten. Wir nehmen damit die factische Unmöglichkeit des Wunders an. Das Wunder aber aus physikalischen Ursachen, aus materiellen Processen und künstlichen Veranstaltungen, etwa eines Geheimbundes u. dgl. in sich selbst begreiflich zu machen, vernichtet seine religiöse Bedeutung, die eine solche Vermittelung wesentlich ausschließt. Die heutige Theologie hat den Glauben an das Wunder verloren. In der falschen Beängstigung, welche sie darüber empfindet, bemühet sie sich, mit dem Rationalismus eine chimärische Transaction einzugehen und ist dadurch nicht weit davon entfernt, in einen speculativen Aberglauben zu verfallen. Die ältere Metaphysik half sich, die Zulassung der Wunder auf ein Minimum von Begebenheiten zu beschränken, die als übernatürliche durch den Zweck bedingt gewesen seien, das Beste der Welt zu verwirklichen. Sie vertiefte sich in die Folgen des Wunders, daß z. B. durch die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kanah mehr Wein und weniger Wasser in der Welt sei, als auf natürlichem Wege darin sein könnten. Sie hielt daher auch Wunder der Wiederherstellung für möglich, welche die durch das Wunder hervorgebrachte Gesetzwidrigkeit wieder corrigiren sollten. Sie nahm auch für gewisse Wunder eine Mischung von Natur und Uebernatur an. So sagt Meier z. B. a. a. O. S. 236: „Eine solche vermischte Begebenheit ist vielleicht die Zurückweichung des Schattens an dem Zeiger Ahas, zu den Zeiten Hisklas, gewesen Die Zurückweichung selbst kann ganz natürlich zugegangen sein, indem die Lichtstrahlen durch gewisse Dünste in der Luft zurückgebeugt werden können. Allein das Uebernatürliche dabei war, daß Esaias den Augenblick bestimmte, da es geschehen konnte, daß er bestimmen konnte, wie und wie weit der Schatten sich außerordentlich bewegen sollte u. s. w."

Daß, was wir in einem besondern Sinne Schein nennen, wie besonders bei optischen Phänomenen die perspectivische Ver-

Kleinerung und die Spiegelbilder, oder bei akustischen das Echo, in der Mimik die naturwahr scheinende Darstellung eines Affects u. s. f., an sich vollkommene gesetzmäßige Erscheinungen sind, braucht nicht erst noch ausgeführt zu werden. Der Jammer aber, der oft darüber erhoben wird, daß die Erfahrung nicht im Stande sei, die Totalität der Reihe der Erscheinungen zu umfassen, ist oft ein recht leerer und müßiger, da in den Erscheinungen, wie sie für uns zugänglich sind, dasselbe Gesetz walten muß, wie in denjenigen, deren wir nicht habhaft werden können. Es ist des Wesens genug vorhanden und die Masse der Erscheinungen verwirrt das Erkennen oft mehr, als daß es dadurch aufgeklärt würde. Ein Shakal, den wir jetzt lebendig fangen, hat nicht mehr Knochen, als seine Vorfahren und wenn wir alle Skelette der mumisirten Shakals in Aegypten analysirten, und das Gesetz der Elektricität ist im ersten Gewitter, das unsere Erde erfuhr, kein anderes, als in den heutigen Gewittern, gewesen. Die ganze Urwelt ist in unserer Mitwelt eben so vorhanden, als die ganze Nachwelt, denn das Wesen ist inalterabel. Einmal ist Allemal im Wesen als dem Gesetz seiner Erscheinung.

## II.

## Inhalt und Form.

Der Begriff des Wesens, als des gesetzmäßigen, ist also, nach Innen der Inhalt, nach Außen die Form der Erscheinung zu sein. Inhalt und Form sind der absolute Mittelpunct aller Reflexionsbegriffe, weil sie schlechthin untrennbar von einander die Einheit ihrer Entgegensetzung sind. Alle andern Reflexionsbegriffe werden daher auf sie zurückgeführt. Sie selbst werden allen andern substituirt. Der Inhalt ist das Wesen selber; aber die Form ist eben so sehr dem Wesen wesentlich, denn es vermag nur in einer bestimmten Form zu erscheinen. Als Erscheinung ist das Unwesentliche der Stoff, aus welchem das Wesen als Form seine Existenz herstellt; aber der Stoff, der formirt wird, ist an sich selbst die Existenz eines Wesens und insofern an sich schon gestaltet. Er ist nur relativ formlos, als seine unmittelbare Form verändert wird. Die Form ist es da-

her, die den Inhalt selber ausmacht, weil sie sich den Stoff unterwirft und weil es wesentlich auf sie ankommt, wenn die Erscheinung des Wesens in ihrer Wesenlichkeit sich geltend machen soll. Ohne die ihr wesentliche Form kann sie es nicht. Es ist demnach 1) zwischen der Automorphie des Wesens; 2) zwischen der Morphologie des Stoffs durch die Form und 3) zwischen der Metamorphose der Form als Inhalt zu unterscheiden.

1) Die Selbstgestaltung des Inhalts zur Form.

Das Wesen ist der Grund, der sich zur Existenz erschließt und sich als ihr Gesetz in ihrem Entstehen, Bestehen und Vergehen zur Erscheinung macht. Die Erscheinung wird also durch das Gesetz ihres Wesens sowohl in ihrem Inhalt als in ihrer Form bestimmt, denn Form ist die Grenze, welche die Erscheinung gegen andere Erscheinungen hat. Diese Grenze wird in der Erscheinung durch ihr Wesen als ihren Inhalt selber hervorgebracht. Eine von Außen an einem Stoff gesetzte Form ist keine ihm wesentliche.

Der Inhalt muß, als dieser wesentliche, sich selbst gestalten, weil er das Wesen selber ist, das als Vermittelung seiner Existenz sich zur Erscheinung bringt. Dies ist die Automorphie des Inhalts. Ein Existirendes ist unmöglich, ohne sich von andern Existenzen zu unterscheiden. Das Realprincip der Unterscheidung ist das Wesen der Existenz, aber eben dies kann sein Dasein nur in einer ihm eigenthümlichen Form bewirken. Der Magnetismus kann nur polarisch existiren. Die Polarität, das Gesetz seines Wesens, bestimmt unmittelbar seine Form. Das Leben kann nur als ein Lebendiges, als ein Individium, existiren. Individualität, das Gesetz alles Lebens, ist von seiner Existenz unabtrennlich. Alles Lebendige unterscheidet sich durch seine individuelle Form, in welcher die Individualität zur bestimmten Erscheinung kommt. Nur ein Individuum kann leben. Jedes Individuum ist, indem es dem Gesetz seiner Gattung nachlebt, zugleich ein einziges.

Insofern jedoch das Wesen sich von seiner Erscheinung unterscheidet, nennen wir die Form, soweit in ihr das Gesetz der Erscheinung hervortritt, die wesentliche oder primitive,

primäre; soweit hingegen in ihr die Seite der Veränderlichkeit der Existenz mit ihren Modificationen des Phänomens sich kund gibt, die unwesentliche oder secundäre. So ist in dem Magnetismus die Richtung von Süden nach Norden die wesentliche und darum primitive Form; die Declinationen, obwohl an sich nothwendig, sind in Verhältniß zu ihr die secundäre Form. So ist im Krystall die reine stereometrische Form die primitive; die Modification, welche dieselbe empirisch durch Hemmungsbildungen erfährt, die secundäre. So ist im Kastenstaat die Unterjochung einer Race durch eine andere, erobernde die primitive Form; die Fixirung der Kasten selber, welche die unterworfene in das sociale System als ein positives Moment aufnimmt, die secundäre u. s. w. Im Deutschen nennen wir auch die primitive Form die ursprüngliche, die secundäre die abgeleitete. — Von beiden ist endlich die zufällige Form verschieden, welche die primitive wie die secundäre durch Vermittelung der Umstände als eine an sich bedeutungslose Abänderung erfahren kann, wie z. B. die Farbe eines Pferdes. Sie kann in ihrer Oberflächlichkeit den automorphischen Proceß nicht hindern.

Das Wesen an sich erscheint vor dem Uebergange in die Existenz als das relativ formlose. In sich aber birgt es die Form als das Gesetz seiner Thätigkeit. Indem es sich setzt, kommt dies als das die Form der Erscheinung bestimmende zu Tage.

### 2) Stoff und Form.

Insofern also die Form das differenzirende Princip ist, welches die Erscheinungen als individuelle sondert, so kann sie als das gestaltende Wesen sich von der Grundlage unterscheiden, in welcher sie sich ausführt. Diese Grundlage erscheint der Form gegenüber relativ als ein unförmlicher Stoff, der in die Form aufgenommen wird. Der Stoff ist selber ein an sich bestimmtes Dasein, die Existenz eines Wesens. Er kann daher nicht anders, als gestaltet sein, denn es ist unmöglich, daß die Existenz eines Wesens eine schlechthin formlose sei. Nur das Nichts als absolut inhaltlos ist auch absolut formlos und wir bezeichnen deshalb mit Unförmlichkeit das relative Ver-

hältniß einer ſchon vorhandenen Form zu einer andern möglichen Form. Wir Menſchen ſprechen zwar ſo, als ob in ſolchem Verhältniß der ſogenannte Stoff noch völlig geſtaltlos wäre. Wir nennen ihn roh, verworren, chaotiſch, ungeſtalten, allein an ſich iſt es unmöglich, daß er nicht irgend eine Form hätte. Das Gas, aus deſſen Miſchungen die erſte concrete Körperlichkeit durch Kryſtalliſation zum Metall und Stein niederſchlug, hat an ſich ſelbſt eine expanſible, ſphäriſche Form. Eine chemiſche Subſtanz nennen wir eine amorphe nicht, weil ſie gar keine Geſtalt hat, was unmöglich iſt, ſondern weil eine gewiſſe mögliche Form an ihr nicht deutlich und entſchieden ausgeprägt iſt. Der Marmorblock, aus welchem eine Statue gemeißelt werden ſoll, hat an ſich ſelbſt ſchon eine, wenn auch unſchöne, Geſtalt. Der Recrut, der durch das Exerciren formirt werden ſoll, hat ſchon an ſich eine Form. Das Organ des Schauſpielers, das durch Declamation gebildet werden ſoll, hat ſchon einen gewiſſen Ton, eine gewiſſe Richtung ſeiner Anlage u. ſ. w. Die Griechiſche Philoſophie als die eines Künſtlervolks ſcheute ſich nicht, den Stoff als das im Verhältniß zur Form Nichtſeiende und die Form als das eigentliche Weſen auszuſprechen. Der geſtaltete, geordnete Kosmos war ihr in allewege die Wahrheit des unförmlichen, wilden Chaos. Aber ein Chaos in dem Sinn eines Durcheinander von ſchlechthin amorphen Exiſtenzen iſt unmöglich. Nur das Weſen als das Geburtenſchwangere, als der productive Grund, der ſich noch nicht in der Erſcheinung als beſtimmte Exiſtenz geſetzt hat, iſt in dieſem Sinn ſelber das Chaos. Den wichtigen äſthetiſchen Begriff der Amorphie habe ich in meiner Aeſthetik des Häßlichen gleich zu Anfang unterſucht und werde deshalb hier nichts von dem dort Entwickelten erwähnen, empfehle jedoch daſſelbe zur Erläuterung des hier Geſagten.

Der Form gegenüber erſcheint der Stoff als das paſſive Material, die Form als die active Gewalt, die ihn bearbeitet, ſich ihm einzubilden, ſo daß durch ihre Veränderung ſie nur in ihm erſcheint, er ſie in ſich aufgenommen hat. Dieſe Vorſtellung von der Thätigkeit der Form in der leidenden Materie iſt die gewöhnliche. Man macht den reinen Stoff einerſeits, die reine Form anderſeits zu Vorausſetzungen, die man als gegen

einander selbstständige behandelt. Es leuchtet jedoch ein, daß der Stoff durch seine Beschaffenheit für die Form empfänglich sein d. h. durch sein Wesen zu ihr in einem Verhältniß stehen müsse, welche ihm die Aufnahme der Form möglich macht. Eben sowohl aber ergibt sich, daß die Form für den Stoff angemessen sein, d. h. durch ihr Wesen zu ihm in einem Verhältniß stehen müsse, in dem Stoff sich als Begrenzung desselben hervorbringen zu können. Heißt dies aber wohl etwas Anderes, als daß es das identische Wesen ist, welches sich selbst sowohl als Stoff wie als Form bestimmt? Man kann einem Stoff nur diejenigen Formen geben, die ihm an sich wesentlich sind, zu denen er im Voraus disponirt ist. Eine Form aber kann umgekehrt sich nur mit einem solchen Stoff erfüllen, der mit ihr in Wahlverwandtschaft steht. Der Stoff beweist die Selbstständigkeit seines Wesens dadurch, daß er den Versuch, ihm eine für ihn unmögliche Form aufzudringen, scheitern läßt. Die Form beweis't die Selbstständigkeit ihres Wesens dadurch, daß sie einen ihr nicht gemäßen Stoff von sich ausschließt, nicht an ihm haftet, ihn nicht durchdringt und beherrscht. Dort bleibt der Stoff widerspenstig, hier bleibt die Form ohnmächtig. Ein Stoff kann sich also nur in diejenigen Formen verwandeln, zu denen er eine ursprüngliche Geneigtheit besitzt, und eine Form kann nur in solche Stoffe sich einlassen, zu deren Bewältigung sie die wesentliche Fähigkeit mitbringt. Ein Stoff nimmt nur solche Formen an, die seinem Wesen entsprechen und eine Form gestaltet nur solche Stoffe um, die sie kraft ihrer Eigenthümlichkeit in sich aufzunehmen vermag.

Dies ist das Gesetz aller Morphologie.

Der Stoff erscheint daher zwar gleichgültig gegen die Form, die ihm gegeben wird, so wie die Form gleichgültig gegen den Stoff, in welchem sie Ausdruck gewinnt. Allein diese Gleichgültigkeit hat sowohl am Stoff, als an der Form, eine Grenze. Sie ist nur relativ. Ein Stoff kann auch kraft seiner Qualität verschiedene Formen annehmen. In dieser Verschiedenheit bleibt er an sich derselbe Stoff. Es ist in der That für ihn gleichgültig, ob er in dieser oder jener sich darstellt. Er an sich hat auch schon seine unmittelbare Form und

nur in Vergleich zu andern Formen, die für ihn auch möglich sind, kann er sich umgestalten. Ein Stück Wachs hat schon eine Form; es ist gleichgültig, welcher Stempel ihm aufgedrückt wird. Eben so kann eine Form verschiedenen Stoffen eingeprägt werden. Sie an sich ist schon ein selbstständiges Dasein und nur in Verhältniß zu andern für sie empfänglichen Stoffen ändert sie ihre Existenz. Es ist für sie vollkommen gleichgültig, in was für einem sie erscheint. Der Stempel als formirender hat an sich schon einen Stoff, dem es gleichgültig ist, ob er auf rothes oder grünes Wachs oder auf Gyps u. dgl. eingedrückt werde. Aber diese Gleichgültigkeit beschränkt sich auf einen gewissen Umfang, über den hinaus sowohl die Gestaltbarkeit des Stoff's als die Gestaltungskraft der Form aufhören. Wasser z. B. und Diamant können aus entgegengesetzten Gründen, jenes wegen seiner Flüssigkeit, dieser wegen seiner Härte, den Stempel nicht in sich abdrücken; oder, was dasselbe, der Stempel kann sich nicht in ihnen abdrücken.

Die Selbstgestaltung des Wesens führt sich durch ihre eigene Thätigkeit aus. Der Inhalt erzeugt sofort, indem er in die Existenz tritt, auch seine Form. Eine Pflanze z. B. bringt in ihrem Zellgewebe zugleich den ihr wesentlichen Typus hervor. Wo aber Stoff und Form außereinander sind, wird die Vermittelung ihrer Einheit durch eine anderweite Thätigkeit gesetzt, die noch von den Bedingungen unterschieden ist, deren sie für ihr Gelingen bedarf. Das Siegel z. B. wird dem Wachs von dem Menschen aufgedrückt und, damit dies geschehen könne, muß das Stück Wachs in einer gewissen Temperatur erweicht sein. Ein Bildhauer zaubert aus einem Marmorblock eine Statue hervor, indem er durch Meißel und Schlägel so viel von ihm wegnimmt, daß der Rest sich in der vorbestimmten Form darstellt. Die Bienen geben dem Wachs, das sie bereiten, die Form von Zellen u. s. w.

Das, was die Bedeutung des Stoff's haben soll, ist auch relativ. Es kann an sich ein schon vollkommen Gestaltetes sein. Als Benvenuto Cellini den Perseus goß und inne ward, daß zur Masse noch Metall fehle, lief er im ganzen Hause herum, Leuchter, Schüsseln u. dgl. zusammenzuraffen und einzuschmelzen.

Sie wurden in ihrer Form vernichtet, als Stoff zu dienen, und eine andere Form zu empfangen. Wenn Staaten sich in Geldnoth befinden, haben sie oft Götter- und Heiligenstatuen eingeschmolzen, sie in profanes Geld umzuprägen. Die schönen Statuen wurden zum bloßen Stoff.

Das Gesetz der Morphologie besteht hier darin, daß das an sich höher stehende Wesen sich die Existenz des niedriger stehenden als Stoff unterwirft. Die Pflanze verarbeitet die Elemente als ihren Stoff; die herbivoren Thiere verzehren die schönsten Blumen als bloßen Stoff; die carnivoren Thiere verbrauchen wieder andere Thiere, wie sie auch gestaltet seien, als Stoff. Der tragische Dichter sucht in der Geschichte nach einem Stoff, den er bearbeiten d. h. dramatisch gestalten könne. Der Pädagoge betrachtet Menschen als einen Stoff, den er durch seine Einwirkung zu formiren habe u. s. w.

Wenn nun aber auch der nämliche Stoff verschiedene Formen und die nämliche Form einen verschiedenen Stoff innerhalb gewisser Grenzen annehmen kann, so ist doch weder die Form noch der Stoff in der Weise gleichgültig, als ob nicht jede Form wie jeder Stoff für sich ihre *specifische Geltung* hätten. Der Stoff *verändert* sich in den verschiedenen Formen zwar nicht an sich nach seiner automorphischen Gestalt, die er einmal ursprünglich hat d. h. Wachs bleibt Wachs, Marmor Marmor, Holz Holz, ein Wort ein Wort u. s. w. Aber das *Verhältniß* der Form ändert sich, indem sie durch den Stoff anders specificirt wird. Sie an sich verändert sich auch nicht in dem Wesentlichen ihrer Begrenzung und doch verändert sie sich *intensiv* in einer höchst bedeutenden Weise, die schon früher im Begriff der *Modification* bei dem Maaßverhältniß auseinandergesetzt worden. Insofern ist es für die Form nichts weniger als gleichgültig, in welchem Stoff sie sich zur Existenz bringt. Wenn ein Gemälde z. B. auf einer Wand, oder auf Holz, oder auf Leinwand, oder auf Papier ausgeführt wird, so ändert sich mit jeder dieser Grundlagen der Ton desselben.

### 3) Die Form als Inhalt.

Stoff und Form sind also zwar einander entgegengesetzt, denn der Stoff nimmt die Form in sich auf und die Form bringt sich in dem Stoff zur Erscheinung. Aber dieser Gegensatz ist nur relativ, denn an sich ist der Stoff, der formirt wird, auch schon gestaltet, da, wie aus der Selbstgestaltung des Wesens hervorgeht, ein schlechthin formloser Stoff undenkbar ist und eine bestimmte Form nur als in Verhältniß zu einem gewissen Stoff als Form wirksam zu sein vermag; ohne dies Verhältniß würde sie nur als eine subjective Vorstellung Existenz haben. Es kommt mithin eben so sehr auf den Stoff, als auf die Form an. Die Beschaffenheit des Stoff's ist für die Form so wenig gleichgültig, als die Form für den Stoff. In einem edleren Stoffe kann die Form sich schärfer, reiner ausprägen, und durch eine edlere, schönere Form kann ein geringerer Stoff gehoben werden. Weil aber die Form es ist, durch welche der Stoff begrenzt wird, so ist sie es, ohne welche der Stoff nicht die Bedeutung zu haben vermag, die ihm in einer bestimmten Form zukommt. Die Form wird daher selber zum Inhalt, weil der Stoff außerhalb derselben nicht diejenige Geltung hat, mit welcher die Form ihn begeistet. Ohne den Stoff, in welchem sie sich materialisirt, würde allerdings die Form nicht erscheinen, aber in der Erscheinung ist sie es, auf die es wesentlich ankommt. Sie ist dann insofern das Wesen selber, das sich als Form zum Inhalt macht.

Dieser Begriff der Form hat in der Mathematik, in der organischen Natur, in der Mimik, in der Sprache, in den Rechtsverhältnissen, in der Sitte, in der Kunst und Wissenschaft eine unendliche Mannigfaltigkeit seiner Realisation. Eine höchst interessante, systematisch fortschreitende und sehr vollständige Uebersicht aller Naturformen hat Nees v. Esenbeck 1852 in seiner: Allgemeinen Formenlehre der Natur als Vorschule der Naturgeschichte gegeben.

In den abstracten Raumgestaltungen ist es nicht ein Stoff, um den es sich handelt, sondern es ist die reine Form als solche, die den Inhalt ausmacht. Puncte, Linien, Ebenen als solche sind stofflos, aber die Form des Geraden oder Krummen, des Trian-

gulären, Quadrangulären, Sphärischen u. s. w. ist der wesentliche Inhalt. — In der organischen Natur ist der Stoff, aus welchem sie besteht, als Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Stickstoff, fast überall der nämliche. Der Unterschied ihrer Gebilde liegt nicht nach dieser Seite, sondern die Form ist es, welche das Organische zum Organischen macht. Die organische Chemie zeigt uns allerdings durch ihre Analyse, aus welchen Bestandtheilen und in welchen Procenten derselben die Organismen bestehen. Diese stoffliche Existenz ist es jedoch nicht, welche den Organismus zum Organismus qualificirt, sondern es ist die Form, die den Stoff nur als ihr Substrat verarbeitet. In der Mineralogie lassen sich daher die mineralischen Individuen nach der Differenz ihrer krystallinischen Form in verschiedene Systeme eintheilen. In der Botanik ist es das Blatt, das in eine zahllose Mannigfaltigkeit der Formen sich metamorphosirt. Bei dem Schmetterling ist es dasselbe Individuum, welches durch die Formen des Eies, der Larve, der Raupe, der Puppe und des Schmetterlings sich verwandelt, so daß die Form es ist, die zugleich eine Reihe verschiedener Zustände begründet u. s. w. — In der Mimik sind es die Glieder des menschlichen Organismus, denen durch eine verschiedene Form eine verschiedene Bedeutung gegeben wird. Sie sind an sich gestaltet. Ihre Bewegung und Stellung verändert sie nicht an sich. Sie empfangen aber durch sie eine Form, die zum Inhalt wird. Sie metamorphosiren sich nach der Bedeutung, welche sie haben sollen. Wenn der Arm ausgestreckt und die innere Handfläche herausgekehrt wird, so ist dies eine negative, abwehrende Bewegung; wenn die Oberfläche der Hand nach Außen gekehrt und mit dem Arm eine Curve beschrieben wird, so ist dies eine affirmative, einladende Bewegung u. s. w. Diese Form ist hier der Inhalt. — In der Sprache ist es die Form des Lautes, welche das Wesen eines Wortes bestimmt. Es ist ein gewisser Laut, durch welchen der Unterschied des Geschlechts, der Einheit und Mehrheit, des Activen und Passiven, des Bestimmten und Unbestimmten gesetzt wird. Diese Lautform entscheidet die grammatische Bedeutung des Wortes, wie nun dasselbe übrigens lauten und was es sonst noch bezeichnen möge. Grammatisch gilt es nur durch diese Form und muß, in flectirenden

Sprachen, ihr gemäß ſich metomorphoſiren. Der Laut a z. B. iſt die Form, in welcher der Singular der erſten Lateiniſchen Declination als Nominativ endet. Dieſe Form iſt hier der grammatiſche Inhalt, denn wie ein Wort auch ſonſt lauten und was immer es bezeichnen möge, ſo wird es durch die Endung a des Singulars dem Paradigma der erſten Declination, einem rein formalen Schematismus, untergeordnet. Alle ſeine übrigen Beſtimmungen folgen aus dieſer erſt weſentlichen, daß es ein Femininum, daß es im Genitiv in ae flectirt u. ſ. w. Alle Wörter derſelben Declination und Conjugation ſind in ihrer Form einander gleich. — In den Rechtsverhältniſſen iſt das Recht freilich der Inhalt, um den es weſentlich zu thun iſt, allein dieſer Inhalt, der Wille des Rechts, gilt nur in beſtimmten Formen und ſomit gewinnen dieſe die Bedeutung des Inhalts ſelber. Die Vernachläßigung, Verachtung, Umgehung der Form macht den Inhalt rechtlos. Ohne in der einmal vorausgeſetzten Form zu erſcheinen, kann der Wille ſein Recht nicht geltend machen. Solche Formen können dem Weſen gegenüber als leer, läſtig, peinlich, umſtändlich empfunden werden; ſo lange jedoch die Geltung des Willens an ſie gebunden iſt, bedingen ſie den Willen und ziehen ſie die Kraft des Weſens an ſich. Wenn man z. B. nicht innerhalb einer gewiſſen Friſt appellirt, verliert man das Recht dazu. Es kann Unrecht ſcheinen, an eine ſolche Aeußerlichkeit, wie ein Tag mehr oder weniger, etwas ſo Wichtiges, als das Recht iſt, anzuknüpfen, allein Jedermann begreift, daß doch irgend eine Grenze der Zeit geſetzt werden müſſe und ſo wird dieſe zur Sache ſelbſt. Stempelpapier iſt am Ende, dem Stoff nach, auch nur Papier; ein Vertrag, der darauf geſchrieben wird, lautet an ſich zuletzt auch nicht anders, als wenn er auf ander Papier geſchrieben wäre; aber nur durch dieſe Form wird ihm die Qualität öffentlicher Geltung gegeben u. ſ. w. — Aehnlich iſt es mit der Sitte. Auch in ihr kommt Vieles vor, das wir eine bloße Formalität nennen, worin aber der Wille ſich abſchränkt und der individuellen Freiheit ebenſo einen Schutz gewährt, als ſie dieſelbe begrenzt. Gewiß kann, wie im Recht, hier Vieles überflüſſig, gehaltlos, langweilig ſein, wie im höfiſchen Ceremoniel, in der Etiquette der Umgangsformen. Wir können

uns oft mit Fug über die Äußerlichkeit derselben empören und mit Recht den Pedantismus tadeln, der einen übertriebenen Werth auf sie legt. Dennoch empfindet Jedermann die Verletzung der Sitte, wenn sie ihn selbst trifft, sofort als eine Kränkung der Ehre seiner Person, weil die Beachtung der Sitte ihn gegen rohe Zudringlichkeit schützt und er für Andere in der Form der Sitte auch als sittliches Subject gilt. Bei jedem Volk hat sich die Höflichkeit nach den von ihm einmal als Sitte angenommenen Umgangsformen zu richten. Eine Form ist *inhaltlos* oder *leer*, nur weil wir in ihr einen andern Inhalt vermissen.

Am Entscheidendsten tritt die Bedeutung der Form als Inhalt in der organischen Natur, in der Kunst und Wissenschaft hervor. In der Natur fällt die Formgestaltung mit der Erzeugung der Materie des Organismus unmittelbar zusammen; in der Kunst und Wissenschaft nicht. Der Inhalt als solcher im Unterschiede von der Form ist, wie sich von selbst versteht, an sich schon irgendwie gestaltet, allein diese unmittelbare Form ist nicht diejenige, welche der Kunst oder Wissenschaft genügte. Für diese gilt er nur als ein Stoff, der erst zur Schönheit oder Gewißheit gestaltet werden soll. Daß der Inhalt an sich nicht gleichgültig ist, ergibt sich aus dem Begriff des Wesens und seiner unmittelbaren Selbstgestaltung nach dem früher Gesagten von selbst, aber in dieser Unmittelbarkeit ist er noch nicht, was er ästhetisch oder scientifisch sein soll. Nehmen wir z. B. einen geschichtlichen Vorgang, so kann für die Kunst die Frage entstehen, wie sie ihn bearbeiten soll? Soll der Dichter ihn episch oder dramatisch behandeln? Ob das eine oder andere möglich ist, wird schon durch die Beschaffenheit des Vorganges selber angedeutet sein müssen. Nicht jeder Stoff läßt eine epische, nicht jeder eine dramatische Behandlung zu. Hat der Dichter sich entschieden, so muß er den Gesetzen der Gattung folgen, die er als Form gewählt hat. Durch sie wird nun derselbe historische Vorgang ein anders gestalteter. Wenn er episch erzählt wird, so fordert er eine ganz andere Behandlung, als wenn er dramatisch entwickelt werden soll. Der Erzähler muß z. B. Ort, Zeit, Kleidung, Physiognomie u. dgl. beschreiben; der Dramatiker setzt dies voraus, hat dagegen das lebendige Pathos der Personen

auszusprechen. Denken wir uns, daß der Dichter den nämlichen Stoff, den er als Tragödie gestaltet hat, für ein musikalisches Drama bearbeiten wollte, so müßte er ihn wieder umdichten, denn er müßte, um dem Ton zur Entfaltung Raum zu geben, die Handlung vereinfachen, die handelnden Personen auf die möglich kleinste Anzahl beschränken, alle Betrachtung, alle Reflexion vermeiden und die lyrischen Momente hervorkehren. Man vergleiche Bandello's Novelle von Romeo und Julia, Shakespeare's Tragödie und Bellini's Oper dieses Namens. Der Gegenstand ist in allen dreien derselbe. Wodurch unterscheiden sie sich? Durch die Form. Sie ist es, welche aus dem nämlichen Vorgang drei ganz verschiedene Kunstwerke erzeugt. Ohne jenen Vorgang würden sie natürlich nicht denkbar sein, allein ohne die Form würden sie kein Kunstwerk sein. Sie ist hier der ästhetische Inhalt. — In der Wissenschaft ist das logische Element das formale. Nichts in ihr kann auf Geltung Anspruch machen, was nicht zur logischen Bündigkeit durchgearbeitet ist. Sie muß ein Bewußtsein über die Methode haben, welche sie befolgt. Ihr Inhalt kann außerhalb seiner wissenschaftlichen Form vollkommen bekannt sein, allein in dieser Form der einfachen Thatsächlichkeit oder Vorstellung ist er nicht begriffen. Als Begriff muß er durch seine logische Gliederung sich als wahr vor dem vernünftigen Selbstbewußtsein bewähren. Die logische Form für sich genommen ist selbst ein Inhalt, der sich durch seine Nothwendigkeit rechtfertigt. Ein anderer Inhalt kann aber nur durch seine logische Organisation, die als eine ihm immanente von ihm untrennbar sein muß, sich als einen wissenschaftlichen, als einen begrifflichen, legitimiren. Der Inhalt als specifischer folgt seiner eigenen Nothwendigkeit, aber in dieser muß für die Wissenschaft die logische mitgesetzt sein. — Das individuelle Element der künstlerischen oder wissenschaftlichen Darstellung nennen wir den Styl. Er ist wesentlich Form, aber diejenige, welche das pathologische Moment derselben ausdrückt und die seelenhafte Originalität innerhalb der allgemeinen Gesetze zur Erscheinung bringt, denen sich die Form überhaupt unterwerfen muß. Wir sprechen daher das Eigenthümliche des Styls oft mit dem Namen aus und sagen: der Aegyptische, Griechische, Römische Styl oder auch

der Raphaelische, Tizianische, der Platonische, Aristotelische u. s. w. Freilich müssen wir einen Styl auch in dem, was ihm charakteristisch ist, beschreiben können. Wir sagen z. B. Kant schreibe einen sachlich naiven, Fichte einen rhetorisch imposanten Styl. Logisch verfahren beide. An Eintheilungen, an Definitionen, an Schlußfolgerungen, an Streben nach Deutlichkeit läßt es Keiner von ihnen fehlen. Kant aber erscheint als ein Mann, der vor allen Dingen erst mit sich selbst auf's Reine kommen will und, ist dies geschehen, sich die größte Mühe gibt, dem Leser deutlich zu werden. Bei Fichte liegt, so wie er zu sprechen beginnt, die Selbstverständigung schon im Rücken. Er wiederholt sie nur, um Andere zu belehren, als einen lauten Monolog. Er tritt sogleich an sein Publicum mit dem Bewußtsein heran, daß dasselbe von ihm lernen müsse, fordert unbedingten Gehorsam, unausgesetzte Aufmerksamkeit und ist unerschöpflich an pathetischen Wendungen, das Gefühl unsäglichster Verachtung gegen Jeden auszudrücken, der ihm nicht folge, seine Ueberzeugung nicht theile und die Verwegenheit haben sollte, anders denken, anders wollen zu können. Daher geht bei ihm die Belehrung oft in Ueberredung und in eine directe Einwirkung auf die Gesinnung über.

In wiefern die Form auch das Negative zum Inhalt haben könne und inwiefern sie selbst zum negativen Inhalt zu werden vermöge, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden, da das Wichtigste, was darüber zu sagen wäre, schon oben bei dem Begriff des Negativen selbst vorgekommen ist.

Es hat sich uns nunmehr ergeben, daß das Wesen ebensowohl der Inhalt als die Form seiner Erscheinung ist, denn ohne sich selbst als Erscheinung zu setzen, kann das Wesen nicht als Grund thätig sein. Es macht sich also selbst zum Stoff. Als Erscheinung aber muß es sich begrenzen. Die formale Unterscheidung einer Erscheinung von andern ist mithin Selbstbegrenzung des Wesens. Sofern jedoch das Wesen sich, um erscheinen zu können, andere Erscheinungen voraussetzt, die es als Stoff für sich verwendet, wird es zur reinen Form, die als thätige der Materie gegenübertritt und sie gestaltet. Die Form kann jedoch nur einen solchen Stoff gewältigen, der zu ihr in einem wesentlichen Verhältniß steht, d. h. mit ihr an sich dem

Wesen nach identisch ist. Relativ kann aber derselbe Stoff in verschiedenen, für ihn mögliche Formen ausgestaltet werden und kann umgekehrt dieselbe Form sich in verschiedenen für sie angemessenen Stoffen Ausdruck geben. Ohne die Form ist aber die Erscheinung unmöglich, weil ohne sie keine Unterscheidung, keine Sonderung gesetzt werden könnte. Folglich wird die Form selber zum Inhalt. Platon und noch mehr aber Aristoteles haben daher die Form mit der Kraft identificirt. Die Erscheinung wird also zum untrennbaren Zusammenhang des Wesens und der Form, zu einer Beziehung des Wesens auf sich als Erscheinung und der Erscheinung auf sich als Wesen, in welcher jede Seite das Ganze ist. Dies ist das Verhältniß als wechselseitiges.

## III.

## Das wechselseitige Verhältniß.

Das Wesen ist als Grund der Erscheinung auch das Gesetz derselben; die Erscheinung ist als das gesetzte Wesen die Form desselben. Das Wesen ist, weil es sich als Erscheinung setzt, so wenig formlos, als die Erscheinung, weil in ihr das Wesen gesetzt ist, inhaltslos. Das Verhältniß der Erscheinung zum Wesen als ihrem Grunde ist das der Folge. Wechselseitig ist also das Wesen an sich Erscheinung und die Erscheinung an sich Wesen. Das Wesen geht aus sich in die Erscheinung über und die Erscheinung geht aus sich in das Wesen zurück. Als Einheit des Inhalts und der Form ist daher die Erscheinung: 1) das Verhältniß des Ganzen und seiner Theile, Totalität; 2) der Grund der Totalität aber ist das Wesen selber als die Kraft, welche sich in der Erscheinung äußert, so daß 3) das Aeußere der Erscheinung mit dem Wesen als ihrem Innern schlechthin zusammenfällt. Das Ganze integrirt zwar seine Theile, bleibt ihnen jedoch eben so äußerlich, als sie ihm. Diese Aeußerlichkeit hebt sich in dem Verhältniß der Kraft zu ihrer Aeußerung auf, denn die Kraft ist ganz in der Aeußerung enthalten. Das Wesen als die Kraft kann sich daher wiederholt äußern. Aeußert es sich aber, so erscheint, was es ist, rückhaltslos in der Aeußerung. Eben deswegen bleibt von ihm nichts zurück, als es sel-

ber in der Möglichkeit einer neuen Aeußerung. Es ist das Innere der Erscheinung als seines Aeußeren und das Aeußere ist dies nur, sofern das Innere in ihm gesetzt ist. In diesem Wechsel ist also jede Seite, was die andere. *Jede verkehrt sich durch sich selbst in ihre entgegengesetzte.* Jede aber ist, in ihrer Entgegensetzung, das Ganze, weil sie in sich die andere mitenthält. Das Ganze, was ist es, ohne seine Theile? Die Theile, was sind sie, ohne Theile ihres Ganzen zu sein? Die Kraft, was ist sie, ohne sich zu äußern? Die Aeußerung der Kraft, was hätte sie ohne die Kraft für einen Inhalt? Das Innere, wäre es ein Inneres, ohne sich als ein Aeußeres zu setzen? Und das Aeußere, was wäre es, wenn es nicht an dem Innern seinen Träger hätte?

Man kann daher auf diese Begriffe sehr wohl den Kantischen Ausdruck anwenden, daß in ihnen eine *Amphibolie der Reflexion* enthalten sei, weil in ihnen die Eigenthümlichkeit des Wesens, mit jeder seiner Bestimmungen zugleich die ihr entgegengesetzte zu setzen, am Evidentesten sich darstellt. Jeder dieser Begriffe, Ganzes, Kraft, Inneres, ist ohne sein Gegentheil, Theil, Aeußerung, Aeußeres, undenkbar.

Mit noch andern Bezeichnungen kann man auch das erste dieser Verhältnisse ein *mechanisches*, das zweite ein *dynamisches* und das dritte ein *organisches* nennen.

### 1) Das Ganze und seine Theile.

Vergessen wir niemals, daß in den mannigfaltigen Bestimmungen, die sich uns hier erschließen, immer die Einheit des Wesens es ist, die ihnen zu Grunde liegt. Das Wesen war aber als Form sein eigener Inhalt geworden. Als Form beherrscht es seine Erscheinung, so daß diese ebenfalls Einheit ihrer Unterschiede ist. Dies ist der Begriff des Ganzen und seiner Theile. Vom Begriff des Wesens an sich wird man nicht sagen können, daß in ihm sich Theile unterscheiden. Im Wesen Gottes, im Wesen der Schwere, des Lebens, des Willens, der Religion u. s. w. wird man keine Theile sondern können. Für das Wesen an sich gehört der Begriff der Identität, des Unterschiedes und des Grundes. Für die Erscheinung hingegen ist der Begriff des

Ganzen und seiner Theile nothwendig, weil sie eine Grenze haben muß, weil sie, indem sie als Phänomen von anderen Phänomenen sich abscheidet, sich auf sich als Einheit bezieht. Das kosmische Universum z. B. als die erscheinende Natur hat als Ganzes an den einzelnen Welten seine Theile. Ein Drama hat als Ganzes an den einzelnen Acten seiner Handlung seine Theile u. s. w.

Der abstracte Begriff des Ganzen ist a) die Totalität als die Priorität des Ganzen vor seinen Theilen; b) der negative Begriff desselben ist der seiner Theilbarkeit in's Unendliche und c) der absolute Begriff der der Gleichgültigkeit des Ganzen gegen die Theile, wie der Theile gegen das Ganze; ein Widerspruch, der durch die Einheit des Wesens als die ursprüngliche productive Kraft aufgehoben wird.

a) Die Totalität.

Das Wesen ist als das Prius seiner Erscheinung Einheit mit sich. Die Erscheinung ist als das gesetzte Wesen ebenfalls Einheit an sich. Da sie, was sie ist, nur in ihrer Form ist, so ist die unmittelbare Einheit eine formale. Sie ist es, welche wir das Ganze nennen. Die Unterschiede dieses Ganzen nennen wir, als gleichfalls formale, Theile. Das Ganze setzt sich als das Voraus seiner Theile, denn Theile sind sie nur als seine Unterschiede. Außerhalb des Ganzen sind sie nicht Theile. Für sich genommen ist der Theil wieder ein Ganzes. Den Theilen gegenüber ist das Ganze Eines; dem Ganzen gegenüber sind die Theile viele; jeder dieser vielen Theile ist zugleich als solcher ein Ganzes. — Diese Bestimmungen sind unzweifelhaft richtig. In Betreff des Ganzen aber muß man den Begriff desselben nicht mit dem Begriff derjenigen Einheit verwechseln, welche in dem Zweckbegriff liegt, der seine Grenzen durch sich selbst abschließt. Dieser ist es eigentlich, von welchem das Aristotelische Wort gilt, daß das Ganze den Theilen vorangehe, daß es früher, als sie sei: ὅλον τοῖς μέρεσι πρότερον. Im Keim der Pflanze, im Ei des Thieres ist schon das Ganze enthalten, das sich zu seinen Unterschieden als seinen Theilen entwickelt. Eben so ist der Begriff des Staates als Ganzes das Frühere, was allen einzelnen Menschen, die in ihm leben und empirisch ihn bilden wer-

den, vorangeht. Man merkt leicht, daß der Ausdruck Theil hier nicht vollständig ausspricht, was gesagt werden soll. Die Theile sind hier als Momente der ihnen inwohnenden Einheit Glieder des Ganzen als ihrer lebendigen Einheit. Das Blatt ist ein Theil der Pflanze; der Fuß ein Theil des Thieres; der einzelne Mensch ein Theil des Staates; aber zugleich sind Blatt, Fuß Mensch unendlich mehr, als nur Theile und sind daher außerhalb ihres Ganzen, als gewaltsam isolirte Existenzen, nicht, was sie sein sollen. Ein Ganzes kann auch aus einzelnen Ganzen *zusammengesetzt* werden, so daß es als die *Summe* derselben zwar auch sie alle in sich faßt, allein ihr Verhältniß zur Einheit nicht im Voraus bestimmt ist. Dann ist es ein bloßes *Aggregat*, dessen Begriff schon früher bei dem des Eins abgehandelt wurde. — Sodann ist es sehr natürlich, daß man bei dem Begriff des Ganzen und seiner Theile an das *quantitative* Verhältniß des Eins und der Vielen zurückdenkt, denn das Ganze ist für sich als Integration aller Theile ein Eins und jeder Theil ist wieder ein Eins. Die verschiedenen Theile aber sind als die quantitative Differenz des Ganzen eine Vielheit. Das Ganze ist also ein Quantum von Quantis. Oft mischt man daher beide Begriffe durcheinander, weil das Quantum in der That eben so ein Ganzes, als das Ganze ein Quantum. Dennoch ist ein Unterschied vorhanden. Nämlich dem Begriff des Ganzen und seiner Theile inhärirt allerdings die quantitative Bestimmung, allein die Wechselbeziehung zwischen dem Ganzen und den Theilen, das Uebergehen jedes dieser Begriffe durch sich selbst in seine Entgegensetzung, ist, was ihn als einen Reflexionsbegriff charakterisirt. Das Ganze ist deshalb mehr als nur *Allheit*, worin die vielen Eins zu einem abstracten Aggregat zusammengesetzt werden; es ist die *Einheit* aller seiner Theile.

### b) Die Theilbarkeit.

Das Ganze hat Theile. Das, was Theil genannt wird, kann wieder Unterschiede haben. Nur wenn es ein Atom im Sinn der modernen Physik wäre, welche die Atome jetzt zu Kraftproducten abgemagert hat, würde im absolut Einfachen, richtiger, im Nichts, nicht mehr von Unterschieden die Rede sein

können. Der Theil, als selber ein Ganzes, kann also wieder getheilt werden; jeder seiner Theile abermals und sofort in infinitum und in indefinitum. In abstracto ist diese Consequenz einer Theilung in's Unendliche hin ganz richtig. Es steht nichts im Wege, sich die Theilung auch des kleinsten Theils, da er als Theil wieder ein Ganzes, in neue Theile vorzustellen und man hat diese Theilbarkeit sogar zu einem der fundamentalen Merkmale der Materie gemacht. Wie es sich jedoch damit in concreto verhalte, ist schon früher gezeigt worden. Die wirkliche, in's Unendliche fortgesetzte Theilung würde irgendwo in ihrem analytischen Processe bei dem Nichts anlangen.— Man kann sich ebensowohl umgekehrt einen in's Endlose gehenden synthetischen Proceß denken, ein Hinzufügen immer neuer Theile zu einem Ganzen. Eroberer, Habsüchtige, sind von Leidenschaft für diese Vermehrung eines Ganzen durch Einverleibung neuer Theile ergriffen und die eroberungslustigen, nimmersatten Römer nahmen in den Titel des Cäsar die für sie charakteristischen Worte semper augustus auf: allzeit Mehrer des Reichs. Allein in der Realität, wo das in's Unendliche zu vermehrende Ganze ein bestimmtes Dasein ist, langt auch dieser Proceß bei einer Grenze an, wo nichts mehr da ist. Nur die Vorstellung besitzt einen unerschöpflichen Vorrath zur unendlichen Erweiterung des Ganzen.

c) Die Gleichgültigkeit des Ganzen und seiner Theile.

Der strenge Begriff des Ganzen und seiner Theile enthält die Möglichkeit der Theilbarkeit, d. h. der Unterscheidung in andere, relative Ganze. Der Theil als ein wirklicher Theil ist aber dagegen, Theil gerade dieses Ganzen zu sein, eben so gleichgültig, als die übrigen Theile gegen ihn oder als das Ganze dagegen, ihn als Theil in sich zu fassen. Das Verhältniß der Einheit ist insofern ein nur formales oder, wie wir es auch nannten, mechanisches. Es kann daher ein Theil, es können mehre Theile von einem Ganzen fortgenommen werden, so bleibt doch das übrige Ganze noch eben sowohl ein Ganzes als die getrennten Theile ebenfalls für sich wieder Ganze sind. Bei einem Ganzen, welches ein organisches, verhält sich dies allerdings anders, weil seine Theile Glieder sind, die eine nothwendige Function der

Einheit zu üben haben. Erſt wenn das Leben entflohen iſt, erſt im Todten verfällt das Organiſche der Gleichgültigkeit gegen ſeine Glieder.

Die Gleichgültigkeit des Ganzen und ſeiner Theile iſt eine der geläufigſten Kategorien. Alle äußerliche Anordnung ſetzt ſie voraus. Es kann Etwas als Theil von einem Ganzen weggenommen, es kann zu einem Ganzen hinzugethan werden. Es kann Etwas als Theil innerhalb eines Ganzen dieſe oder jene Stellung erhalten. Es wird dadurch nicht an ſich ein Anderes, wie ein Buch z. B. in einer Bibliothek in dies oder jene Fach geſtellt werden kann.

So richtig dies im Allgemeinen iſt, ſo lehrt doch eine nähere Prüfung ſehr bald, daß dieſe Gleichgültigkeit an dem Weſen des beſtimmten Ganzen ſeine Grenzen hat. Nicht Alles kann in ſolcher Indifferenz ſein Verhältniß als Ganzes und Theil ändern, ſondern nur das Mechaniſche oder das Dynamiſche und Organiſche, ſofern es zugleich ein Mechaniſches, iſt einer ſolchen Gleichgültigkeit fähig. Zahlen, als abſtracte Quanta, Materie als Materie, Individuen als äußerliche Exiſtenzen, Raum, Zeit, Bewegung u. dgl. fallen hieher. Eine Zahl kann mit andern ein Ganzes ausmachen; ſie kann, ohne ſich zu verändern, von ihm, als ein Ganzes für ſich, abgeſchieden werden. Alles Daſein, das als eine Größe zu erſcheinen vermag, iſt eben ſolcher Zuſammenſetzung, eben ſolcher Trennung zugänglich, allein ſelbſt die Materie, an welche man hierbei mit Recht zunächſt denkt, iſt doch nicht in dem Grade, als die Kategorie vorausſetzt, gegen ihre Theilung gleichgültig. Von einer Geldſumme, von einem Stück Metall, von einem Stein, von einem Stück Holz, Elfenbein, Zeug u. ſ. w. können Theile abgetrennt oder hinzugeſetzt werden. Sehr verſchiedene Materien können durch Zufall, wie in vielen mineraliſchen Concretionen, oder durch Willkür, wie in den Artefacten und Maſchinen, zu einem Ganzen vereinigt werden. So indifferent dieſe Materien gegen dies Schickſal ſind, ſo iſt doch gewiß, daß eine jede nach ihrer Qualität wirkſam ſein muß, woraus folgt, daß die Verbindung der einen mit einer andern, um ein Ganzes zu bilden, eine leichtere oder eine ſchwierigere, eine innigere oder oberflächlichere iſt. Nehmen wir nun

über einen vegetabilischen oder animalischen Organismus, so kann ein solcher durch Gewalt getheilt werden. Trifft dieselbe solche Theile, die keine vitalen Organe in sich schließen, so kann der Organismus fortdauern, wie wenn einer Pflanze einzelne Blätter und Zweige, einem Thier Haare, Zähne, einzelne seiner Extremitäten, Sinneswerkzeuge u. dgl. genommen werden. Trifft die Theilung dagegen Organe, ohne deren Thätigkeit das Leben unmöglich ist, so hört der Organismus als solcher zu existiren auf. Die Gleichgültigkeit des Theilens ist an ihre Grenze gekommen. — Auf dem Boden des Geistes wächst die Empfindlichkeit gegen die Theilbarkeit. Eine Familie ist ein Ganzes in ihren Gliedern. Das einzelne Glied kann von dem Zusammenleben mit den übrigen getrennt werden, so hört deshalb sein einmal durch die Natur gesetztes Verhältniß nicht auf. Eben so eine Nation in ihren Stämmen. Die Politik kann eine Nation zerreißen. Sie kann die Individuen derselben als Theile behandeln, wie Rußland, Oestreich und Preußen die Polnische Nation zerstückten. Der Strich auf der Landkarte wird gemacht, die Grenzpfähle werden aufgerichtet. Ist damit sofort das Ganze wirklich in Theile zerfallen? Haben die Glieder einer Nation deshalb aufgehört, sich in der natürlichen Einheit ihres Wesens zu fühlen? Wird nicht aber auch in sie selbst durch das Zugehören zu einem andern Ganzen eine Veränderung eintreten müssen? So ist es mit der Eintheilung eines Staates, einer Stadt, in Bezirke. Sie sind nicht bloße Theile, sondern eigenthümliche Momente des Ganzen. Mit dem Ausdruck Theil wollen wir nur die Integration in die Totalität bezeichnen. Wir sagen z. B. dieser Stadttheil, der also diesen Raum einnimmt, diese Häuser und Straßen hat, von diesen Menschen bewohnt wird, allein ein solcher Theil hat in seinem Wechselverhältniß zum Ganzen sein eigenthümliches Wesen, durch welches er dasselbe eben so bestimmt, als er von ihm bestimmt wird. Wir sehen in Frankfurt a. M., in Prag u. s. w. die Judengasse und sagen daher, in diesem Stadttheil wohnen die Juden. Allein ohne die Juden würden eben diese Häuser, würde diese Gasse gar nicht da sein. Je höher hinauf, um so unzureichender wird die bloße Partialität. Von einem Epos nennen wir daher auch die einzelnen Theile

Gesänge, Rhapsodien, Abenteuer; von einem Drama Handlungen, Acte, Scenen, Auftritte; von einem Glaubensbekenntniß Artikel u. s. Glieder. Wenn wir in der Behandlung der Wissenschaft von Theilen, Abtheilungen, von einem Zerfallen oder Zerlegen des Ganzen, von einer Anordnung in Abschnitte u. dgl. reden, so wissen wir sehr wohl, daß diese Art der Bezeichnung eine dem Gegenstand unangemessene ist, denn in der Wissenschaft soll das Ganze als ein systematisches alle Gleichgültigkeit der Theile gegen einander wie gegen das Ganze ausschließen. Nicht nach Belieben kann man zu ihr hinzuthun oder von ihr wegnehmen.

Weil nach Krause die Begrenzung eines Ganzen das Größsein ausmacht, so wollte er die Mathesis, die den Begriff des Ganzen voraussetze, Ganzheitslehre nennen. Wird das Ganze nach seinem Gehalt betrachtet, so soll daraus die Analysis des Endlichen und Unendlichen entstehen; wird das Ganze nach seiner Form genommen, wie es Verein- oder Theilganzes ist, so soll dies die Combinationslehre ergeben. Aber das Princip der Quantität ist das Eins und das Viele. In sie fällt die metaphysische Grundlegung der Mathesis. (Krause: die Lehre vom Erkennen, Göttingen, 1836, 456 ff.)

### 2) Die Kraft und ihre Aeußerung.

Dem wirklichen Ganzen liegt also doch das Wesen zu Grunde. Als die Thätigkeit, welche das Ganze setzt, trägt, erhält, ist es die Kraft. Dieser Ausdruck gehört, wie der des Ganzen und seiner Theile, zu den gebrauchtesten, aber auch zu denen, mit welchen man sich am häufigsten und liebsten selbst hintergeht, als ob man nämlich mit seiner Nennung bereits den Begriff der Sache gefaßt und die genügendste Erklärung gegeben habe. Bei dem bloßen Sein und Dasein, Nichtsein oder Nichtdasein, sprechen wir noch nicht von Kraft. Erst wenn wir Etwas als ein Werdendes, Thätiges, als ein Verhältniß der Erscheinung zu ihrem Wesen auffassen, gelangen wir zur Bildung dieser weitreichenden Kategorie. Das erste Erwachen der Reflexion über die Begründung einer Erscheinung vermuthet sofort eine Kraft hinter ihr. Kraft ist nichts Anderes, als das Wesen selber, jedoch mit der Bestimmtheit, sich in der Erscheinung zu äußern. Die

Kraft äußert sich nach dem Gesetz des Wesens, das ihren Inhalt ausmacht. Ihre Aeußerung ist die Erscheinung des Gesetzes in einer bestimmten Vereinzelung der Thätigkeit des Wesens. Natürlich nimmt der Begriff der Kraft alle bisher entwickelten Kategorien in sich auf und empfängt eben dadurch eine so vielseitige Beziehlichkeit. Sie alle können, indem sie bis zu ihm hin emporgerückt werden, sich in die Bestimmung der Kraft verwandeln, wenn nur der Unterschied von Existenz und Grund derselben darin festgehalten wird. Kraft gilt der Reflexion als das Unmittelbare, wodurch eine Qualität, eine Quantität, ein Maaß gesetzt, wodurch ein Unterschied hervorgebracht, ein Phänomen erzeugt, ein Stoff gebildet, eine Form abgegrenzt wird. Alle reale Wesenheiten werden als Kräfte ausgesprochen: Schwere als Schwerkraft, Leben als Lebenskraft, Zeugung als Zeugungskraft, Krieg als militairische Kraft, Geld als Capitalkraft, Pflanzenwuchs als Vegetationskraft, Unbewegtheit als Kraft der Trägheit, Veränderung in der Zeit als Verwandlungskraft der Zeit u. s. w.

In unsern Tagen ist jedoch besonders das Verhältniß von Stoff und Kraft beliebt geworden. Die ganze Philosophie scheint bei manchen unserer Zeitgenossen in diese Reflexion aufzugehen. Keine Kraft soll gedacht werden können, ohne die Thätigkeit eines Stoff's zu sein. Unter Stoff wird hier ein im Raum und in der Zeit sinnlich wahrnehmbares Dasein verstanden. Innerhalb der Natur ist dieser Satz in sofern wahr, als die Naturkraft, obwohl sie an sich ein immaterielles Agens ist, doch nicht anders als in Raum und Zeit durch die Vermittelung der Materie zu wirken vermag. Kraft der Schwere, des Magnetismus, des Lichts, der Wärme u. s. w. wie wären sie ohne Materie denkbar? Aber es folgt nicht, daß ein stofffreies Wesen überhaupt unmöglich wäre. Kraft ist nicht die höchste Kategorie, bei welcher das Denken still stehen müßte und Aristoteles in seiner Metaphysik wie in seiner Physik beweist, daß der *νοῦς* als *πάντα κινοῦν* immateriell gedacht werden muß. Nur relativ ist die Kraft an den Stoff gebunden, denn schon die Form geht über den Stoff hinaus. Soll dieser Satz aber unbedingt gelten, so wird die Natur für das schlechthin Absolute erklärt. Die

Kraft wird dann als das Verhältniß betrachtet, in welches ein Stoff, weil er einmal dieſer Stoff iſt, zu anderm Stoff treten kann. Die Kraft ſei nicht vom Stoff zu trennen. Würde der Stoff abſolut vernichtet, ſo würde auch mit ihm die Kraft vernichtet ſein, denn eine ſtoffloſe Kraft könne nicht gedacht werden. Die Conſequenz iſt in der That die Atomiſtik. Der Stoff muß dann als primitives Daſein, als ungeſchaffen, als unzerſtörbar, als ewig ſich ſelbſt gleich exiſtiren. Er ändert nur ſeine Aggregatformen. Alle Proceſſe ſind dann ein Stoffwechſel als Addition oder Subtraction gewiſſer Atome, nicht eine Stoffverwandlung. Wenn aber die Atome das Letzte ſein ſollen, ſo kann alle Veränderung auch nur eine mechaniſche, eine Veränderung des Ortes im Verlauf der Zeit ſein, alle Kraft alſo auch nur auf Attraction und Repulſion ſich beſchränken. Man hat in der modernen Naturwiſſenſchaft das Dürftige in dieſer unvermeidlichen Folgerung durch eine reichere Ausſtattung der Atome und durch eine Specification ihrer Qualität aufheben wollen. Man hat den Atomen gewiſſe Geſtalten zugeſchrieben, hat ſie mit Aetherhüllen, mit Wärmeatmoſphären umkleidet, mit rauhen oder glatten Oberflächen verſehen und die chemiſchen Elemente als eben ſo viel urſprünglich differente Atome vorausgeſetzt. Man hat ſich unſägliche Mühe gegeben, alle chemiſchen Proceſſe, alle Bildung organiſcher Producte, Protein, Fibrin, Albumin, Caſein, Blut u. ſ. w. nur durch eine veränderte Lagerung der an ſich unveränderlichen Atome zu erklären. Niemand hat zwar in einem neutralen oder gar organiſchen Product die neue Lagerung wahrgenommen, weil ja die Atome ſelber nicht wahrgenommen werden können. Man kann ſich alſo für die Wahrheit der Doctrin nicht auf die Erfahrung berufen. Man behandelt aber die Wiſſenſchaft, als ob die Erfahrung mit der atomiſtiſchen Hypotheſe ſtimme und als ob keine andere Hypotheſe möglich wäre. Man ſollte glauben, daß Atome, als ſtarre, unzerſtörliche Körperchen, nur kalt ſein könnten. Was ſoll wohl das ſchlechthin Todte für eine andere Temperatur haben können? Wie ſoll ein Atom wohl eine Gashülle, eine Wärmeatmoſphäre erzeugen? Es iſt Widerſinn, dergleichen zu denken. Sollten Atome aber gar ſich zuſammenziehen und ausdeh-

nen können, so würden sie ja nicht mehr sich gleich sein. Verleiht man ihnen erst durch Temperaturveränderung Contraction und Expansion, wo ist dann die Grenze? Man behauptet die Nothwendigkeit solcher Annahme, aber man nenne doch das geringste Phänomen, welches durch sie wirklich begriffen wäre?

In Anerkenntniß der Täuschungen, welche man sich durch die Atomistik bereitet, hat man umgekehrt die Kraft als das ursprüngliche Wesen angesehen, von welchem der Stoff erst die Folge sei. Wie soll man sich aber Kraft ohne Stoff denken? Das Wort Kraftatom ist bald gefunden, allein wenn es Kraft äußern soll, so muß es doch irgend wie und irgend wo existiren. Ein reines Kraftatom wäre nichts besser, als Nichts. Wenn man es dem mathematischen Puncte verglichen hat, der auch keine Ausdehnung habe, so ist das ein sehr unglücklicher Vergleich, denn der mathematische Punct als solcher existirt nur als ein Begriff, als ein wirklicher aber ist der Punct ein materieller. In der Natur kennen wir keine Kraft, die nicht einen Stoff zum Substrat hätte. Kein Stoff ist kraftlos; nur relativ sprechen wir seine Kraftlosigkeit aus. Die Kraft ist der Idealismus des materiellen Realismus. Bei ihr hört die Anschauung der Wirksamkeit anders, als in ihrem Effect, auf. Die Schwerkraft, die Leuchtkraft u. s. w. kann Niemand als Kraft sehen. Das Wort Kraftatom ist daher nur ein Umweg für den Begriff der Kraft selbst, die in der Materie das Immaterielle, im Stoffe die Thätigkeit ist, die er nach Außen hin übt. Kraftatom drückt die Einheit von Stoff und Kraft als unmittelbare aus, denn die Kraft kann nicht als ein ideales Prius außerhalb ihres Stoffs existiren und zu ihm erst hinzukommen. Bei dem Begriff des Geistes hört der Begriff des Stoffes als einer materiellen Substanz auf. Der Geist ist insofern lautere Kraft, actus purus, der aber eben deshalb der Natur mächtig ist und durch sie äußerlich zur Erscheinung gelangen kann. Kraft ist die magische Seele des Stoffs. Die Physiker lieben es, von dem Kraftstrom zu sprechen, weil sich die Kraft in Wellen bewege. Ist aber die Vorstellung der Welle nicht ebenfalls mehr ein Bild für die ideelle Natur der dynamischen Thätigkeit, als eine empirische Realität? Wenn ein Magnet ein Eisenstückchen an sich zieht — spielen dann,

wie man heut zu Tage sagt — elektrische Ströme an den Oberflächen dieser Körper? Hat je ein Mensch zwischen dem Magneten und dem Eisenstückchen irgend etwas, außer der Luft, bemerkt? Schlechterdings nicht. Wir bemerken nur, daß das Eisenstückchen seine Lage verändert und sich, ohne mechanisch festgehalten zu sein, an den Magneten anhängt. Ein strömendes Fluidum, wodurch dies bewirkt wäre, hat Niemand wahrgenommen und noch weniger, daß ein solches nur an der Oberfläche der Körper spiele. Oberfläche! Welch' ein relativer Begriff, wenn man auch den glattesten Körper durch ein Mikroskop beschauet. Wir schließen nur aus der Form der Bewegung, mit welcher z. B. Eisenfeilspäne auf einem Papier sich durch Magnetismus ordnen, oder aus dem Effect, z. B. der elektrischen Funken auf der Oberfläche einer hohlen Kugel, daß Ströme und daß sie auf der Oberfläche vorhanden sind. Den Strom selber bemerken wir nicht.

Um den Begriff der Kraft richtig aufzufassen, muß man die verschiedenen in ihm enthalten Momente unterscheiden: a) die Kraft an sich, wie sie sich noch nicht geäußert hat; b) die Erregung derselben; c) die Rückkehr der Kraft in sich aus ihrer Aeußerung.

### a) Die Kraft an sich.

Die Kraft an sich ist die als Erscheinung gesetzte Existenz des Wesens, wie sie in einem bestimmten Verhältniß als Product hervortritt. In der Erscheinung ist, wie wir sehen, das Wesen enthalten. Das Wesen ist die Kraft, aber nicht, wie es noch der Grund der Existenz, sondern wie es schon in diese übergegangen ist. Es wirkt als Erscheinung. Dies unmittelbare Dasein derselben nennen wir die Kraft an sich und beschreiben diesen Zustand durch eine Menge von Prädicaten, die sämmtlich nichts Anderes, als das einfache Dasein des Wesens ausdrücken, indem wir sagen: die todte, latente, ruhende, schlummernde, geheime Kraft. Die Kraft ist in der Existenz schon da, aber sie hat sich noch nicht geäußert und ist insofern verborgen. Die Kraft der Schwere z. B. ist in jedem Körper vorhanden; sie ist aber in ihm nur an sich oder latent, als sie nicht in einer bestimmten Beziehung gesetzt ist. Sofern der Körper drückt,

fällt u. dgl., äußert sie sich, tritt sie als thätig aus ihrer nur relativen Ruhe heraus. Ein Talent ist eine noch verborgene Kraft, so lange es sich nicht in einer Production äußert. Die Schwere ist in einem Körper, das Talent in einem Menschen schon da, aber in diesem Dasein sind sie nur erst an sich als eine Möglichkeit, sich zu äußern.

b) Die Erregung der Kraft zur Aeußerung.

Um sich äußern zu können, muß die Kraft erregt werden. Wie geschieht dies? Es muß eine andere Kraft ihr gegenübertreten, um ihr Gelegenheit, Veranlassung zu geben, aus sich herauszugehen. Sie muß zur Thätigkeit gereizt werden. Diese andere Kraft ist aber, wie man leicht erkennt, ebenfalls eine Erscheinung und das Wesen in ihr ist zunächst auch ein in ihr verborgenes. Es macht den Inhalt der Erscheinung aus, ohne sich nach Außen hin zu erschließen. Heißt dies etwas Anderes, als daß auch sie, um sich zu äußern, der Erregung bedürftig ist?

Wie aber wird dies möglich sein? Offenbar wird ein Dasein auf ein anderes nur insofern erregend einwirken können, als in beiden dasselbe Wesen vorhanden ist. Das schlechthin Heterogene vermag nicht die Kraft zur Thätigkeit zu bestimmen. Nur das dem Wesen nach Homogene ist geeignet, der noch ruhenden Kraft einen Anstoß zu geben. Folglich ist es das an sich identische Wesen, das sich in den sich entgegengesetzten Kräften auf sich selbst bezieht. Es ist in jeder seiner Erscheinungen an sich ganz vorhanden, aber in dem Verhältniß zu einander wird die eine Erscheinung zum Gegensatz der andern. Der Unterschied des bloßen Daseins wird zur Entgegensetzung des Wesens gegen sich selbst, nicht wie es an und für sich Einheit mit sich selber ist, sondern wie es diese Einheit durch die Beziehung der Erscheinungen realisirt. Wenn es also das gleiche Wesen ist, das in der Duplicität der Erscheinung sich manifestirt, so folgt, daß diejenige Kraft, die als *erregende* erscheint, selber *erregt* werden muß; es folgt weiter, daß sie nur von derjenigen erregt werden *kann*, welche sie erregen *soll*; es folgt schließlich, daß sie gleichzeitig nnd *gegenseitig sich erregen* und durch einander *erregt werden*. Die Sollicitation der Kraft durch *ihre* Ge-

genkraft entsteht nur dadurch, daß sie diese zur Sollicitation sollicitirt. Erregen und erregt werden ist, auf entgegengesetzte Weise, in jeder der nämliche Act ihres an sich identischen Wesens.

Lassen wir uns nicht die Mühe verdrießen, zur Verdeutlichung dieser Begriffe das Spiel irgend einer Kraft zu betrachten. Nehmen wir also eine mechanische Kraft, so kann sie nur in einem bestimmten Körper existiren. Sie soll drücken. Dies kann sie nur, wenn ein anderer Körper vorhanden ist, der, als ein mechanisches Object, den Druck in sich aufnimmt. So haben wir einen drückenden und gedrückten Körper. Aber der gedrückte Körper drückt nicht weniger den ihn drückenden. Wäre er überhaupt nicht da und reagirte er nicht mit seinem Druck gegen den Druck, so wäre die Erscheinung der Druckkraft gar nicht möglich. Druck ist eine Aeußerung der mechanischen Kraft in zwei Körper, die sich gegenseitig denselben Raum streitig machen. — Im chemischen Proceß erregt die eine Substanz als Säure die andere als Basis, indem sie zur Erregung von dieser erregt wird. Das Spiel der chemischen Kraft beginnt nicht einseitig, sondern zugleich auf beiden Seiten. Die chemische Substanz als solche ist ein Körper, der zunächst zu andern Körpern in einem nur mechanischen Verhältniß steht; er kann sich also auch als mechanische Kraft äußern; als chemische hingegen kann er nur thätig sein, wenn er durch eine chemische Entgegensetzung sollicitirt wird; diese Entgegensetzung aber erzeugt sich nur dadurch, weil beide Substanzen zusammen in eine Einheit überzugehen streben, in welcher sie durch gegenseitige Auflösung ihrer unmittelbaren Individualität sich neutralisiren. Nur wenn die entsprechende Substanz mit der ihr correlaten sich unmittelbar oder mittelbar berührt, kann der chemische Proceß entstehen, sonst bleibt sie unerregt. — Wir sprechen in der Medicin von einer Erregung der Verdauungskraft durch tonische Mittel. Was heißt dies? Wir geben einem Organismus solche Stoffe zu assimiliren, die zur Magensäure und zur peristaltischen Bewegung des Magensacks und der Gedärme in einem homogenen Verhältniß sind und daher einen reichlichen und gehaltvollen Chylus möglich machen. Da nun aber die sogenannte Kraft der Verdauung zwar einen besondern Apparat hat, jedoch gar nicht unabhängig von dem

Leben überhaupt iſt, ſo wird dieſelbe durch Alles erregt, was den Proceß des Lebens fördert, vornämlich durch Anſtrengung des Organismus, weil ſie den Stoffwechſel begünſtigt. Eine apart Kraft zum Verdauen exiſtirt in dem Sinne gar nicht, in welchem viele Menſchen davon zu ſprechen gewohnt ſind. — So iſt es auch mit der Kraft der Phantaſie, des Gedächtniſſes, mit der Willenskraft, mit der moraliſchen Kraft u. ſ. w. Man ſtellt ſich die Thätigkeit des Geiſtes nach einer beſtimmten Richtung hin als eine Kraft vor, ſofern er ſein allgemeines Weſen, Vernunft und Freiheit, in einem beſondern Product zur Erſcheinung bringt. Wir ſagen z. B. die Kraft der Phantaſie werde durch mannigfaltige Vorſtellungen erregt. Sehr natürlich, weil das Phantaſiren als ein freies Verknüpfen von Vorſtellungen ohne Vorſtellungen überhaupt nicht möglich iſt; d. h. das Bilden von Vorſtellungen iſt ſchon an ſich eine Geſtaltung der Phantaſie.

Wenn es nun aber auch ganz richtig iſt, daß eine Kraft nur durch eine Kraft erregt werden kann, die ihr weſentlich homogen iſt, ſo iſt doch zu berückſichtigen, daß ein höher ſtehendes Weſen deshalb auf ein niedrigeres einzuwirken vermag, weil es das, was die Kraft deſſelben ausmacht, in ſich als ein conſtitutives Moment ſeiner ſelbſt beſitzt und ſich mithin von dieſer Seite auf das an ſich ihm untergeordnete Daſein einzulaſſen vermag, ſo wie umgekehrt die niedriger ſtehende Kraft einen Zugang zur höhern dadurch findet, daß ſie in derſelben an ſich mitgeſetzt iſt. Hiedurch wird oberflächlicherweiſe ein Schein hervorgebracht, als ob eine Kraft durch eine ihr ungleiche erregt werden könnte; was unmöglich iſt. Wie wir vorhin ſchon bemerkten, ſchließt der Chemismus den Mechanismus in ſich. Der Organismus enthält wiederum den Mechanismus und Chemismus, kann alſo auch mechaniſch und chemiſch wirken. Ebenſo iſt es mit der Thätigkeit des Geiſtes. Die höhere enthält die relative niedrigere und kann folglich zu ihr zurückgehen. Sie kann alſo auch durch dieſelbe erregt werden, denn ſie ſelber iſt ja weſentlich ohne ſie nicht zu denken. Der Wille z. B. enthält das Denken in ſich. Man kann, was man will, bedenken. Der Wille erſcheint, weil er das Denken in ſich aufhebt, als das höhere Moment, kann aber, da er ohne Denken gar nicht Wille

wäre, durch das Denken zu einem besondern Entschluß bestimmt werden. Das Denken ist dem Willen nicht heterogen. Die niedrigere Potenz vermag nur dadurch zur Erregerin der höhern zu werden, daß sie in ihr sich selber wieder antrifft.

c) Die Rückkehr der Kraft in sich aus ihrer Aeußerung.

Die Kraft äußert sich, indem sie eine Veränderung in einem andern Dasein hervorbringt. Worin besteht diese Aeußerung? In der einfachen Uebertragung ihres Wesens nach einer bestimmten Richtung. Das Wesen bleibt sich an sich gleich, erscheint aber durch die Mannigfaltigkeit seiner Beziehung als ein verschiedenes. Seine Kraft ändert sich nicht, sondern wechselt nur ihr Verhältniß.

In dieser Relativität spielt die Quantität der Kraft eine große Rolle. Sie wird stärker oder schwächer; sie bewirkt mehr oder weniger. Es läßt sich insofern Alles auf sie anwenden, was von der Extension und Intension früherhin bei dem Begriff der Quantität gesagt ist. Nach der Qualität der Kraft verändert sich hier die Modalität ihrer Erscheinung. Die mechanische, chemische, organische und geistige Kraft verhalten sich nach ihren eigenthümlichen Gesetzen. Die Kraft der Schwere steht in einem directen Verhältniß zur Masse. Soll z. B. die Kraft eines Drucks verstärkt werden, so muß das Gewicht der drückenden Masse vermehrt werden. Soll die Tragkraft verstärkt werden, so muß die Masse oder die Intensität ihrer Cohäsion verstärkt werden. Vermindert man im ersten Fall das Gewicht, so schwächt man damit die Kraft des Druckes. Vermindert man im zweiten Fall die Masse oder die Intensität ihrer Cohäsion, so schwächt man damit die Tragkraft. Alle mechanische Kraft, so wie die Kraft der sogenannten Imponderabilien, nimmt in ihrer Intensität nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernung ab. Dies Gesetz muß also in der Thätigkeit der Kraft der Attraction der Massen, der Vibration des Tones, der Strahlung der Wärme, der Bewegung des Lichts, der magnetischen und elektrischen Polarität erscheinen. Wenn man von einem Verbrauch der Kraft spricht, so versteht man darunter das Verschwinden des Substrates der Kraft, weil mit ihm auch die Aeußerung der Kraft erlöschen muß. Wenn alles Wasser eines Dampfmaschinenkessels in Dampf ver-

wandelt iſt, ſo hört auch die Entwickelung des Dampfes auf und die Maſchine muß ſtill ſtehen. Umgekehrt wenn alle Kohlen verbraunt ſind, ſo hört die Heizung des Keſſels und damit ebenfalls die Entwickelung des Dampfes auf. Ohne Waſſer wie ohne Feuer iſt die Verwandlung des Waſſers in Dampf und damit die Erzeugung der Dampfkraft unmöglich. Dieſe uns ſo geläufig gewordene Kraft iſt unmittelbar der Dampf ſelber. Nach dem Geſetz aller Gaſe hat er die Tendenz abſoluter Expanſion und drückt alſo auf jeden ſeiner Ausdehnung widerſtehenden Körper. Je größer das Quantum des Dampfes iſt, das in jedem Augenblick in einem geſchloſſenen Raum hervorgebracht wird, um ſo mehr verſtärkt ſich natürlich die elaſtiſche Gewalt des Dampfs. Der Grund ihrer Intenſität hängt von dem Grade der Heizkraft ab, welche wiederum die Temperatur des Waſſers, damit die größere oder geringere Schnelligkeit ſeines Uebergangs aus dem Zuſtande der Flüſſigkeit in den der Dehnſamkeit und durch ſie den Grad der Geſchwindigkeit und Energie in der Bewegung der Maſchine beſtimmt. Im Feuer, im Waſſer, im Dampf iſt es alſo die Kraft der Wärme, die ſich thätig zeigt. Aber was iſt die Wärme? Iſt ſie eine beſondere Kraft? Sie iſt Auflöſung der Cohäſion der Materie, keineswegs eine beſondere Qualität derſelben. Iſt die Cohäſion eines Stoffs abſolut zerſtört, ſo iſt er, in ſofern er dadurch auf andere Materien wirkt, als Kraft verbraucht; die Kohlen verbrennen, das Waſſer verdunſtet. So iſt es in allen ähnlichen Fällen, in denen der Ausdruck Verſtärkung oder Schwächung der Kraft mit einer Vermehrung oder Verminderung eines materiellen Subſtrats zuſammenhängt Wir ſprechen von der militäriſchen, der finanziellen Kraft eines Staats. Jene verſtärkt ſich, wenn er die Anzahl ſeiner Soldaten vermehrt; ſie ſchwächt ſich, wenn er ſie vermindert. Dieſe verſtärkt ſich, wenn ſeine Einnahme ſeine Ausgabe, ſie ſchwächt ſich, wenn ſeine Ausgabe ſeine Einnahme überſteigt. Sind alle Einnahmen verausgabt, ohne daß neue Geldquellen ſich eröffnen laſſen, ſo iſt die finanzielle Kraft verbraucht; der Staat iſt bankerutt. Menſchen ſind das Subſtrat der militairiſchen, Metall das der finanziellen Kraft.

Es kommt aber auf die Natur des Weſens an, ob die Thätigkeit ſeiner Kraft ſein Daſein und damit die Kraft ſelbſt ver-

nichtet oder ob vielmehr das Daſein dadurch erhalten und die Intenſität der Kraft durch ihre Aeußerung verſtärkt wird. In einem Magneten z. B. iſt die Polarität das Weſen. Kommt ſie zur Aeußerung, ſo wird dadurch an der Materie des Magneten nichts vermindert und die Intenſität geſteigert. Ein Organ wird durch ſeine Thätigkeit geſtärkt, weil es in ihr ſein Weſen verwirklicht, wie die Zunge im Schmecken, das Auge im Sehen, das Ohr im Hören. Es bedarf nur einer Ruhe zur Wiederherſtellung. Es verbraucht ſich nicht, ſondern ermüdet nur, kräftigt ſich aber durch ſeine Thätigkeit. Nur wenn ihm die in ſeinem Weſen liegende Reproduction unmöglich gemacht, wenn es über das Maaß ſeiner Capacität angeſtrengt wird, erfolgt ſeine Abſtumpfung oder gar Vernichtung.

Für die Beſchreibung geiſtiger Thätigkeit bedienen wir uns nun auch des Wortes Kraft und zwar ſogar mit Vorliebe. Es gibt keine geiſtige Thätigkeit, die man nicht Kraft getauft hätte. Es iſt jedoch oben ſchon bemerklich gemacht, daß dieſe Bezeichnung hier oft zu Mißverſtändniſſen führt und daß ſelbſt der Begriff des Lebens bereits über den der Kraft hinausgeht, obwohl man mit dieſem Wort oft das Aeußerſte des Verſtändniſſes erreicht zu haben glaubt. Das Leben iſt weſentlich Proceß und in ihm exiſtirt deshalb nicht eine beſondere Lebenskraft. Dieſe iſt ein Phantom des abſtracten Verſtandes. Sie gehört zu den übrigen Gottheiten, die er hier aus jeder Function des Lebens als Nervenkraft, Muskelkraft, plaſtiſche Kraft, Verdauungskraft, Zeugungskraft u. ſ. w. erſchafft. Weil eine Function einen beſondern Apparat hat, ſo ſoll nun auch eine beſondere Kraft in demſelben exiſtiren. Aber die Function iſt ſelber die Kraft. Die Zerſtörung ihres Organs muß folglich die Function und damit die ſogenannte Kraft aufheben. Wenn ein Krebs die Magenwände zerfrißt, ſo iſt zuletzt keine Verdauung mehr möglich. Wenn eine Eiterung die Lungenzellen vernichtet, ſo muß endlich das Athmen aufhören. Wenn die Hirnmaſſe ſich erweicht, ſo können keine Innervationen mehr von den zerſtörten Puncten ausgehen u. ſ. w. Weil jedoch das Leben die in den Organen thätige Einheit iſt, ſo ſehen wir, daß die Exiſtenz des Organs allein nicht hinreicht, den Proceß des Lebens zu realiſiren. Die Muskelfibern haben eine Contra-

citätt, welche durch die Nerven in ihrer Richtung bestimmt wird. Jeder Muskel hängt in seiner Bewegung von bestimmten Nerven ab. Wird dieser zerstört, so hört damit auch die Möglichkeit der Bewegung des Muskels auf und damit wiederum die des Knochens, der durch den Muskel gehoben oder gesenkt wird. Ein Rückenmarkkranker verliert, wie wir sagen, die Kraft, seine Füße zu bewegen; der Muskelapparat ist bei ihm noch vorhanden, aber der Kranke vermag ihn nicht mehr zu beleben, weil die Nerven vertrocknet sind, welche vom Rückenmark aus diese Muskeln nach einer bestimmten Richtung hin erregten. Das Gehirn vermag also auch seine Innervationen nicht mehr bis zu den Nerven fortzuleiten, welche allein die Muskeln zur Contraction und Expansion zu reizen vermögen, weil das Mark nicht mehr existirt, durch welches hin die Bewegung vermittelt werden müßte. So ist es auch mit der sogenannten Zeugungskraft. Der Apparat für sie kann noch in den uropoetischen Organen existiren. Wenn aber das Leben nicht mehr so viel überschüssigen Stoff producirt, als zur Bildung des Samens oder des Blutes nothwendig ist, so erlischt die Zeugungskraft. Die Muskeln des Zeugungsapparats schwellen nicht mehr von seiner nach Entäußerung drängenden Fülle und welken daher runzlich und schlaff zusammen. Die Zeugungskraft ist nicht eine diesem Organe als solchem inwohnende besondere Kraft. Sie inhärirt vielmehr dem Leben selber, das sich durch ihre Vermittelung äußert, denn freilich der Eunuch kann nicht zeugen, wie heftig in ihm auch der Zeugungstrieb wüthe.

In der Thätigkeit des Geistes ist die Einheit desselben wesentlich, wie wir oben schon bei dem Verhältniß des Denkens und Wollens auseinandergesetzt haben. Es existiren gar keine besondere Seelenkräfte, sondern der Geist ist selber die Kraft, die sich nach verschiedenen Richtungen äußert, wie Herbart ganz richtig die Realität der Seele in ihre Selbsterhaltung durch das Vorstellen gesetzt hat; jede Vorstellung könnte als eine Kraft verselbstständigt werden. Im gewöhnlichen Leben mag man zur Bequemlichkeit von Kräften der Seele sprechen, allein in der Wissenschaft darf man nicht vergessen, daß die Seele actus purus ist. Die Menschen sprechen z. B. von der Kraft des Gedächtnisses.

Existirt aber eine solche? Wirkt eine solche selbstständig für sich oder ist nicht, was man Gedächtniß nennt, ein bestimmtes Product des Geistes, das ohne Denken und Wollen unmöglich ist? Muß ich nicht den Willen haben, etwas zu behalten? Muß ich nicht wissen, was ich behalten will? Muß ich nicht, etwas nicht zu vergessen, es in mir wiederholen? Wir sagen vom Gedächtniß Jemandes, es werde schwach und lassen uns dies Urtheil als ein fait accompli gefallen. Warum wird es schwach? Weil der Mensch z. B. im vorgerückten Alter es nicht mehr so cultivirt, als in der Jugend, weil er bei erhöhter Theilnahme für Sachen und Personen gleichgültiger gegen Namen und Zahlen wird, weil er sich auf die Schrift als Surrogat des Gedächtnisses verläßt, weil er, was er von neuen Gebilden in seiner Seele hervorbringt, nicht so oft reproducirt, weil er, schon erfüllt mit einem reichen Inhalt der Erfahrung, gar nicht ein so großes Interesse hat, neue Vorstellungen sich anzueignen und in sich zu befestigen. Eine besondere mnemonische Kraft anzunehmen, ist eine der vielen Illusionen, die wir uns mit diesem Wort erschaffen. Man verwandelt eben eine auf ganz anderm Wege zu Stande kommende Thatsache in die Form des dynamischen Verhältnisses; eine Manier, die sich auf Alles ausdehnen läßt, wo Etwas nicht blos als Summe, wie bei dem Ganzen und seinen Theilen, sondern als Product erscheint. Besonders berühmt oder vielmehr berüchtigt ist die Verwandlung von nur mathematischen Functionen in physische Kräfte in der Newtonschen Gravitationstheorie. Sie hat eine urkundliche Darstellung und logische Kritik in einem Buch erfahren, dessen Titel freilich ein anderer hätte sein müssen, das Publicum aufmerksam zu machen: Dittmann; die Erde ein Himmelskörper. Ein kritischer Hinblick auf die Geschichte und Wissenschaft der Astronomie. Kiel 1857. Die Ungenauigkeit, Verworrenheit und logische Selbstvernichtung der Newtonischen Bestimmungen sind darin auf überraschende Weise mit seinen eigenen Worten dargelegt. Als mathematische sind sie richtig. Hier liegt Newtons Größe. Als physische aber verwickeln sie sich in Widersprüche, die nur künstlich verdeckt werden können.

Die Aeußerung der Kraft als solche ist endlich, weil sie nur als bestimmte möglich ist. Ohne eine Veränderung hervor-

zubringen, würde sie gar nicht sich geäußert haben. Die Veränderung ist nothwendig eine durch ihre Schranken bestimmte, also eine Erscheinung, die sich von jeder andern unterscheidet. Wenn aber das Substrat der Kraft fortdauert, so kann die Aeußerung sich wiederholen. Es kommt dann auf die Natur der Kraft an, unter welchen Bedingungen ihre Aeußerung von Neuem möglich ist. Diese Möglichkeit einer Erneuung der Aeußerung erscheint als eine Rückkehr der Kraft in sich selbst. Wir sagen, eine Kraft müsse erst ruhen, sich sammeln, sich wieder concentriren, bevor sie sich auf's Neue zu äußern vermöge. Was hier Kraft genannt wird, ist das Wesen selber in seiner Existenz. In der Materie als mechanischer hört die Kraft als solche nie auf, zur Aeußerung bereit zu sein, denn die Schwere ist von dem Materiellen unabtrennlich. Im Chemischen ist die Neiglichkeit eines Stoffs zu den ihm möglichen Verbindungen ebenfalls mit dem Stoff selber unmittelbar Eines, hängt jedoch, sich zu äußern, von Bedingungen ab. Eisen z. B. kann sich mit Kohle vereinigen, allein nur, wenn es sich in flüssigem Zustand befindet. Das Product ihrer Vereinigung ist der Cementstahl. Im Organischen äußert sich die Kraft desselben durch die Entwickelung und Erhaltung seiner Formen, indem es den Stoff derselben unaufhörlich verwandelt. Die bestimmte Thätigkeit eines besondern Organs erscheint als eine besondere Kraftäußerung des Lebens. Ein Muskel dehnt sich aus — so äußert er, wie wir sagen, seine Kraft; er zieht sich zusammen — so äußert er ebenfalls seine Kraft. Die eine dieser Aeußerungen setzt sich die andere voraus. Ohne Expansion würde nicht die Contraction, ohne Contraction nicht die Expansion erfolgen können. Die Muskelkraft existirt nicht als eine aparte Kraft außerhalb des Muskels, die ihm gegenüber etwas Selbstständiges wäre, sondern sie ist die Thätigkeit des Lebensprocesses überhaupt in diesem Organ. Die einzelne Expansion oder Contraction ist ein endlicher Act. — Seinem Organismus gegenüber verhält der Geist sich als eine in sich unendliche Kraft. Da er aber für die Vermitteluug seiner Erscheinung an den Organismus gebunden ist, so muß er sich den Gesetzen desselben unterwerfen. Die psychische Action zehrt das materielle Substrat auf. Es tritt das Bedürfniß der Reproduction durch Schlaf und Ernährung

ein. Die einzelne Aeußerung des Geistes als solche ist, abgesehen von der möglichen Unendlichkeit ihres Inhalts, eine endliche, in der Zeit vorübergehende. Man kann den Begriff der Kraft auf den Begriff des Geistes anwenden, wie dies tausendmal geschehen ist, aber man muß auch das Bewußtsein haben, daß man mit dieser Kategorie diesen Begriff nicht erschöpft. Man hat auch die Vorstellungen des Geistes mit Kräften verglichen. Das gewöhnliche Bewußtsein, das sich selbst nicht begreift, spricht in solcher Weise, als ob die Vorstellungen in uns selbstständige Wesen wären, die sich nach den Gesetzen der Statik und Mechanik bewegten, so daß das Bewußtsein nur als der an sich leere Reflex des Spiels der Vorstellungen erscheint. Die eine Vorstellung wird stärker in dem Maaß, als eine andere schwächer wird; die eine erhebt sich in den leeren Raum des Bewußtseins, während eine andere sinkt; einige Vorstellungen bilden eine Reihe, die sich abschließt oder sich wieder zerstreuet; eine neu auftauchende Vorstellung durchbricht einen Phalanx anderer Vorstellungen mit ihrer siegreichen Kraft u. s. w. Dies ist, wie gesagt, die Weise, wie wir im gewöhnlichen Leben uns ganz passend ausdrücken. Aber in der Wirklichkeit sind alle unsere Vorstellungen unserm Selbstbewußtsein untergeordnet. Dies bleibt ihre Macht, so lange wir geistig gesund sind oder wachen. Die Erkrankung des Geistes besteht in dem Verlust der Freiheit, unsere Vorstellungen bestimmen zu können. Wir fallen dann in denselben Zustand herunter, der im Schlaf als Traum stattfindet. Das Träumen ist die gedanken- und willenlose Anarchie der in der Seele ideell enthaltenen, sich selbst überlassenen Vorstellungen. Für die Psychologie des Irrsinns wie des Traums ist daher jene mechanische Dynamik, welche die Herbartsche Schule mathematische Psychologie zu nennen pflegt, ganz berechtigt, nicht aber für den gesunden, wachen, bei sich seienden, seiner selbst und seiner Vorstellungen mächtigen Geist.

Das Wort Energie, dessen sich unser Zeitalter so gern bedient, drückt eigentlich den Uebergang der Kraft zur Aeußerung aus. In der Aeußerung als ihrem Aeußern ist die Kraft als ihr Inneres enthalten.

### 3) Das Innere und Aeußere.

Das Wesen ist als Totalität die Kraft, die als in sich seiende mit der Aeußerung, worin sie sich manifestirt, identisch ist. Das Innere und Aeußere sind die beiden Seiten derselben Erscheinung. Das Innere ist in dem Aeußern als dessen Inhalt gesetzt und das Aeußere ist die Form, ohne welche das Innere nicht erscheinen würde. Das Wesen hat den Trieb, sich als Erscheinung zu setzen. In der Existenz, in welche es sich aus sich als dem bis dahin dunkeln Grunde übersetzt, bewährt es seine Kräft, die, so lange sie sich nicht äußert, in dem Dasein als eine verborgene, als eine vis occulta, als ein mystisches Wesen das Innere ist. In der Aeußerung der Kraft wird offenbar, was an ihr ist. Eine Kraft wird in sich zurückgehalten, bis sie erregt wird. Sie wird erregt, indem eine dem Wesen nach gleiche Kraft sie zur Thätigkeit sollicitirt. Die ruhende Kraft muß geweckt werden. Geschieht dies, so geht sie in die Aeußerung über und zwar nach ihrem ganzen Wesen. Folglich ist in dem Aeußern der nämliche Inhalt, wie in der Kraft vorhanden. Sie macht das Innere dieses Aeußern aus. Die Intensität der Kraft kann sich im Raum und in der Zeit vermindern, aber das in ihr gegenwärtige Wesen sich nicht verändern. Die Sonne attrahirt die Erde nicht blos mit einem Theil ihrer Kraft, sondern mit ihrer ganzen Kraft. Ein Magnet zieht einen Körper nicht mit einem Theil seiner Kraft, sondern mit seiner ganzen Kraft an. Eine chemische Substanz vereinigt sich mit einer polarischen Substanz nicht blos relativ, sondern absolut und rückhaltslos mit der ganzen Kraft ihres Gegensatzes. Eine Pflanze bringt die Zelle eines Blattes mit der nämlichen ungetheilten Kraft hervor, wie die Zelle einer Blüthe. Ein Thier assimilirt mit derselben totalen Kraft, mit welcher es excernirt und secernirt. In die Bildung der geringfügigsten Vorstellung oder des unbedeutendsten Entschlusses tritt die Selbstbestimmung eben sowohl ungetheilt ein, als in die Bildung des erhabensten Gedankens, des kühnsten Vorsatzes. Das Innere wie das Aeußere ist jedes selber das Ganze, weil jedes das Andere in sich enthält. Eine vortreffliche Nachweisung der Dialektik des Innern und Aeußern in der unorga-

nischen, wie in der organischen Natur hat Hegel in seiner Phänomenologie unter dem wenig gelesenen Abschnitt von der beobachtenden Vernunft gegeben.

Das Verhältniß des Innern und Aeußern ist unmittelbar das ihrer formalen Identität; diese geht in die Entgegensetzung des Innern gegen das Aeußere über, welche sich in die reale Einheit des Innern mit seinem Aeußern oder in die Wirklichkeit auflöst.

a) Die formale Identität des Innern und Aeußern.

Unmittelbar ist es Eine und dieselbe Existenz, die als Inneres wie als Aeußeres erscheint. Als Inneres, so ist sie die Einheit aller Unterschiede; als Aeußeres, so ist sie die Mannigfaltigkeit der Beziehungen, in welche sich die Einheit des Ganzen unterscheidet. Das Innere ist die gestaltende Kraft des Wesens, das Aeußere das Resultat, die Erscheinung dieser Thätigkeit.

Da nun das Wesen sich an sich gleich bleibt, während die Erscheinung veränderlich ist, so kommt es auf das Innere als das Wesentliche an und das Aeußere, als die möglicher Weise wechselnde Form, nimmt gegen dasselbe die Bedeutung des Unwesentlichen an.

Aber diese Unwesentlichkeit existirt nur relativ, denn ohne sie würde das Wesen nicht das Verhältniß eines Innern haben können; d. h. das Aeußere, wie es auch erscheine, ist dem Wesen als die Form der Aeußerung seiner Kraft wesentlich. Weil das Innere ein Inneres nur ist, indem es sich als ein Aeußeres setzt, so sind sie identisch. Die Form der Einheit besteht in dem Setzen ihrer Unterschiede und die Form der Unterschiede darin, in die Einheit zurückzugehen.

Das Innere eines Kreises ist der von der Peripherie umschlossene Raum, aber eben das sich Abschließen des Raums in dieser Form ist das Aeußere der Kreisfigur. Jener Raum und diese Form fallen zusammen. Die Wärme als der innere Proceß in einem Körper ist mit ihrer Aeußerung in der Form der Ausdehnung seiner Materie identisch. Ohne diese äußere Form würde die Wärme gar nicht da sein. Die Seele ist das Innere des Organismus, das in seiner Bewegung sich als thätig äußert.

Ohne ihre Unterſchiede würde die Seele nicht in ihm exiſtiren. Aus einem Körper, der nicht mehr durch ſie bewegt wird, iſt ſie als ſein Inneres entflohen. Ein Körper, deſſen äußere Form nicht mehr durch die Selbſtbeſtimmung ſeines Inneren hervorgebracht wird, iſt todt.

b) Entgegenſetzung des Innern und Aeußern.

Die formale Einheit des Innern und Außern enthält alſo ihre Entgegenſetzung. Das Innere iſt Inneres nur im Gegenſatz zum Aeußern und umgekehrt. Jedes bezieht ſich durch ſein Anderes auf ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt auf ſein Anderes. Es ſind abſolute Wechſelbeſtimmungen. Bei mechaniſchen Verhältniſſen kann daher die Begrenzung des einen Daſeins durch ein anderes das eine zum Innern des andern als ſeines Aeußern machen. Für die Puncte der Peripherie iſt der ihnen entgegengeſetzte Mittelpunct des Kreiſes ihr Inneres, wie ſie ſein Aeußeres. Gegen die Küſtenländer Afrika's iſt das von ihnen umgrenzte Land das innere, centrale Afrika. Dem Inlande iſt das Ausland entgegengeſetzt. Für ein Haus grenzen ſeine Wände den von ihnen umſchloſſenen Raum als ſein Inneres ab. Das Blut, das in den Adern rollt, iſt ein gegen ihre Schläuche Inneres, dem es entgegengeſetzt iſt. In höhern Verhältniſſen iſt das Aeußere als die beſtimmte Form der Erſcheinung die Gegenſeite des Innern. Die Vorſtellung iſt dem Worte, in welchem ſie ſich äußert, als ſein Inneres entgegengeſetzt. Die That iſt als ein Aeußeres der Geſinnung als dem Innern, aus welchem ſie entſpringt, entgegengeſetzt u. ſ. w. Vorzugsweiſe gilt der Geiſt als das Innere gegen die Natur als das Aeußere. Aber die ganze Natur vom kosmiſchen Nebel an bis zur menſchlichen Geſtalt hat keine andere Tendenz, als den Geiſt in Raum und Zeit offenbar werden zu laſſen. Sie iſt nicht ein Aeußeres als ein Fremdes gegen ihn, ſondern ſie iſt ſein Aeußeres. Wenn man aber von dieſem Verhältniß abſieht und die Natur für ſich betrachtet, ſo iſt, was ihr Inneres genannt wird, in ihrem Aeußern gegenwärtig, denn es iſt ihre Qualität, ihre Kraft, ihr Maaß, ihre Cauſalität und Zweckmäßigkeit, Beſtimmungen, die ſie nichts weniger als geheimnißvoll verbirgt, ſondern unverſchleiert auslegt.

Nur relativ ist ihr Wesen für uns Mysterium, so lange wir es nämlich noch nicht erkannt haben; das ist aber nicht ihre, sondern unsere Schuld. So Vieles, was früher ein unerkanntes Innere der Natur war, ist nunmehr aus derselben Aeußerlichkeit erkannt.

Hegel macht die Bemerkung, daß wegen der Congruenz des Innern und Aeußern ein Nur Inneres eben so äußerlich und ein Nur Aeußeres eben so innerlich sei. Er will sagen, daß etwas, das als ein nur erst im Innern vorhandenes existirt, damit in die Kategorie der Unmittelbarkeit des Seins fällt und daß es erst, wenn es sich ihm selber als ein auch äußeres Dasein entgegensetzte, sich als ein Inneres bestimmen würde; so wie umgekehrt ein nur erst Aeußeres, auch erst ein insichseiendes ist, das sich noch nicht von sich unterschieden, sein Inneres noch nicht herausgesetzt hat. Eine Gesinnung, die sich nicht in Handlungen äußert, ist so lange noch eine äußerliche. Erst wenn sie zur That herausginge, würde sie damit ein von ihrer Aeußerung sich unterscheidendes Innere. Nun erst würde sich zeigen, was an ihrer Innerlichkeit daran ist, die als solche nur ein unmittelbares Dasein ist. Ein Stück Eisen ist ein äußerliches Dasein. Es hat die Möglichkeit, magnetisirt zu werden. Diese ist an ihm ein nur Inneres, bis es in polarische Wechselwirkung träte und in ihr zeigte, was das Innere seines Aeußern ist.

Jedoch ist zu bemerken, daß der Ausdruck Innerlichkeit und Aeußerlichkeit dem des Innern und Aeußern noch eine Nebenbedeutung gibt, denn er soll das Wesen an sich und das Erscheinen desselben in den Gegensatz der Tiefe zur Oberfläche, der Wahrheit zum Schein hinstellen. Aeußerlich erscheine ein Dasein oft ganz anders, als es innerlich sei. Die Oberfläche verhülle oft einen ganz andern Kern. Man müsse vom Aeußerlichen absehen und sich an das Innerliche halten u. dgl. m. Man spricht auch im Superlativ von dem Innersten eines Wesens und ergeht sich in Declamationen über die Schwierigkeit, zu demselben zu gelangen und es zu fassen. Ja, man behauptet wohl geradezu, daß das Innere, wie viel mehr das Innerste, uns schlechthin unerkennbar sei. Nun ist gewiß, daß die Erscheinung das Wesen zum Inhalt haben muß, also auch, daß wir durch Vermittelung der Erscheinung das Wesen

zu erkennen vermögen. Im einzelnen Fall ist das Gesetz, in der Form der Inhalt, in den Theilen das Ganze, in der Aeußerung die Kraft, in dem Aeußern das Innere gegenwärtig. Es bedarf folglich erst einer abstracten Trennung der Einheit dieser Gegensätze, um das Innere zu einer in der Nacht der Unbestimmtheit unergründlichen Tiefe und das Aeußere im Tag des bestimmten Unterschiedes zu einem wesenlosen Schein zu machen.

Die Anerkenntniß der Identität des Aeußern mit seinem Innern soll also nicht heißen, daß bei der Erscheinung als solcher stehen geblieben werden dürfe. Dann würde das Erkennen ein eben so äußerliches werden, als das Wollen. Jenes würde in den rohesten Empirismus, dieses in die flachste Werkheiligkeit verfallen. Sie soll vielmehr heißen, das Vertrauen zu haben, in der Erscheinung das Wesen entdecken zu können, weil dieselbe ohne die Entäußerung des Wesens als Grund zur Existenz gar nicht da sein würde, das Wesen mithin in ihr sich gar nicht verleugnen kann. Die Innerlichkeit eines tiefen Gemüths ist nur so groß, als dies in den Gefühlen, Worten und Handlungen eines Menschen zum Vorschein kommt. Der tiefste Schmerz z. B. kann sich im thränenlosen Verstummen äußern. Der Mensch erstarrt in seinem Innern. Aber auch die Aeußerlichkeit eines flachen Gemüths wird nach der Flüchtigkeit, Wandelbarkeit, Geschwätzigkeit und Unzuverlässigkeit im Betragen eines Menschen gemessen. Wenn Shakespeare die Tiefe seines Gemüths nicht in den Worten seiner Sonette geäußert hätte, so würde sie für uns nicht in ihrer directen Innerlichkeit erscheinen, und wenn wir nicht die Briefe des Herrn v. Gentz hätten, so würden wir nicht wissen, bis zu welchem Grade er an die Oberfläche der Dinge verloren, wie sehr er veräußerlicht war.

Etwas ganz Anderes ist es, daß die Reflexion als eine irrthümliche im Aeußern das zu Grunde liegende Innere zu verkennen und sich durch die Oberfläche der Erscheinung über die Eigentlichkeit des Wesens zu täuschen vermöge. Eben so ist es möglich, daß ein Erkennen, weil es im Aeußern stehen bleibt, nicht in das Innere dringt, wenn es auch nicht, wie das Verkennen, ein anderes Innere voraussetzt, als im Aeußern zur Erscheinung gekommen. Man bedient sich der Entgegensetzung

des Innern gegen das Aeußere gern, theils, um das Erkennen ganz abzulehnen, theils, um eine Erſcheinung zu einer ganz andern umzudeuten, als ſie ſich unmittelbar darſtellt. Man lehnt das Erkennen ab, indem man die Unmöglichkeit behauptet, in dem Aeußern das Innere finden zu können. Wir ſind dieſer Wendung ſchon in andern Geſtalten begegnet, denn ſie iſt nur die äußerſte Zuſpitzung der Tendenz, in den Eigenſchaften das Ding an ſich, in der Erſcheinung das Weſen, in der Thatſache das Geſetz, in der Aeußerung die Kraft nicht anzuerkennen und das Ding an ſich, Weſen, Geſetz, Kraft zu etwas Unbekanntem zu ſtempeln. Dieſe Manier, erſt lang und breit die Eigenſchaften eines Dinges, die Normalität eines Proceſſes, die Aeußerungen einer Kraft zu beſchreiben, dann aber mit Einem Mal umzuſpringen und zu verſichern, daß uns das Innere der Erſcheinung ewig unbekannt bleiben müſſe und wir daher uns mit der Kenntniß der äußern Schaale zu begnügen hätten, hat etwas ſehr Vornehmes. Es läßt uns in einen Eifer des Erkennens blicken, deſſen tiefes Streben unerſättlich iſt. Die Menſchen lieben es, ihrer Eitelkeit damit zu ſchmeicheln. Aber man benutzt jene Kategorie auch, um eine Erſcheinung zu einer ganz andern, als welche ſie ſich darſtellt, umzudeuten. Wenn ein Unternehmen ſchlecht ausfällt, ſo zieht man ſich wohl hinter die Verſicherung zurück, daß es eigentlich, an ſich, im Innern der Urheber, vortrefflich geweſen ſei, nur als Erſcheinung ſei es unvollkommen gerathen. Gewiß kann nun auch ein an ſich gutes und treffliches Werk in ſeiner Entwicklung gehemmt und verkümmert werden; dann wird man aber ſelbſt in ſeinen Anfängen, in ſeinen Fragmenten noch die unverkennbaren Spuren ſeiner Tüchtigkeit entdecken. Wenn aber das von Hauſe aus Mangelhafte damit entſchuldigt werden ſoll, daß die Ausführung hinter dem eigentlichen Plan zurückgeblieben ſei, ſo wird dadurch die Unvollkommenheit des Aeußern nicht geändert. Wenn ein Schauſpieler ſchlecht ſpielt, ſo mag er noch ſo viel von der tiefen Auffaſſung reden, mit welcher er die Rolle in ſein Inneres aufgenommen habe, ſein Spiel gewinnt nichts durch dieſe Verſicherung. Oder wenn ein Dichter ſchlechte Verſe macht, ſo hilft uns nicht, daß er die beſten hat machen wollen. Wenn ein Menſch eine ſchmutzige Handlung begeht, ſo kann alle

Reinheit, die in dem Innerſten ſeiner Seele wohnen ſoll, die Handlung nicht von ihrem Schmuz reinigen. Umgekehrt wird aber auch das Gute, Aechte und Große dadurch in ſein Gegentheil zu verkehren verſucht, daß man ſeinen Urſprung auf ſchlechte und kleinliche Motive zurückführt. Dieſe großen Thaten ſollen im Innern ihrer Urheber etwas ganz Anderes geweſen ſein. Der Scharfſinn des Neides der Mittelmäßigkeit und niedrigen Geſinnung pflegt ſich durch ſolche Verdächtigung edler und gewaltiger Menſchen, die er pſychologiſchen Pragmatismus nennt, für das Bewußtſein der eigenen Impotenz zu entſchädigen.

Freilich kann in einem beſondern Falle im Aeußern etwas ganz Anderes, als im Innern exiſtirt, zur Erſcheinung gelangen, nämlich in der Heuchelei. Sie iſt ſchon oben einmal bei dem Begriff der Zweideutigkeit erwähnt worden. Sie kann durch die Kunſt der Verſtellung täuſchen, aber gewiß ſchleicht ſich in ihre Aeußerungen ein Zug ein, der ſie als Lüge von der Wahrheit ſpecifiſch unterſcheidet und der ja auch ſo oft für den Aufmerkſamen zu ihrem Verräther wird.

### c) Reale Einheit des Innern und Aeußern.

Die Entgegenſetzung des Innern und Aeußern iſt daher nur eine relative, denn die Wahrheit dieſes Verhältniſſes iſt das gegenſeitige Umſchlagen ſowohl des Innern in das Aeußere, als des Aeußern in das Innere. Dies Uebergehen als die actuoſe Einheit des Innern und Aeußern iſt das Wirkliche. Das Innere iſt wirklich nur, was es im Aeußern iſt und das Aeußere iſt wirklich nur ſein Inneres.

Wenn die Entgegenſetzung des Innern und Aeußern mehr als eine bloße Redensart iſt, ſo wird man überall die Auflöſung derſelben in ihre reale Einheit finden. Das Innere ſetzt ſich als das Innere ſeines Aeußern, wie das Aeußere als das Aeußere ſeines Innern. Die Durchſichtigkeit der Form, wie man jetzt ſo gern ſagt, heißt nichts Anderes, als die wirkliche Einheit des Innern und Aeußern. Man ſieht durch das Aeußere in's Innere, weil dies ſich in jenem auf ſchlechthin adäquate Weiſe darſtellt. Aber Inneres und Aeußeres ſind überhaupt eine untrennbare Einheit, welche das Wirkliche iſt, in deſſen Totalität Inneres

und Aeußeres nur relative Bestimmungen sind. Das innere Afrika ist eben sowohl ein an sich äußerliches Land, als das äußere Küstenland. Im Innern eines Hauses ist eben sowohl Raum eingeschlossen, als nach Außen von ihm ausgeschlossen wird. Dieselbe Wand ist nach Innen und Außen gekehrt. Das in den Adern rollende Blut ist nicht weniger etwas Aeußerliches, als der es umschließende Adernschlauch. Das innerste Mark der Nerven ist so gut Materie, als die Haut, welche den Nerven umhüllt. Das Object ist dem Subject an sich eben so äußerlich, als das Subject dem Object; das Subject setzt sich als ein Inneres gegen das Object als ein Aeußeres nur, indem es sich auf dasselbe oder, was der Sache nach das Nämliche, dasselbe auf sich bezieht. Die Wahrheit des Verhältnisses von Subject und Object ist ihre Einheit. Einem Künstler genügt nicht, daß er die Schönheit subjectiv in der Welt seines Innern besitze, sondern er strebt darnach, sich seines Innern in objectiven Werken zu entäußern; in ihnen, als der Einheit des Innern und Aeußern, hat die Schönheit Realität. Weil diese Einheit des Innern und Aeußern die Realität ist, so stehen wir auch nicht an, von dem Aeußern auf das Innere zu schließen und versuchen selbst aus den Zügen einer Physiognomie, aus den Formen einer Hand, aus der Gestalt der Schrift eines Menschen das Wesen seiner Seele zu errathen; ähnlich wie wir auch aus den Erscheinungen der Natur und der Geschichte auf das Wesen Gottes zurückschließen.

Alle hier abgehandelten Begriffsbestimmungen des Wesens wiederholen beständig den ursprünglichen Begriff, daß das Wesen der Grund seiner Erscheinung ist, diese folglich mit ihm an sich oder reeller Weise identisch sein muß und sich von ihm nur für sich oder formeller Weise unterscheiden kann. Die Erscheinung ist das gesetzte Wesen. Aber die Wiederholung dieses fundamentalen Begriffs ist in ihren mannigfaltigen Wendungen zugleich eine fortschreitende Steigerung sowohl in der Entgegensetzung der beiden Seiten des Verhältnisses, als in der Auflösung ihres Gegensatzes. Eine oberflächliche Auffassung könnte die verschiedenen Formen des ätiologischen Prozesses für überflüssige Tautologien halten. Auch haben wir gesehen, daß der Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens in seiner Sorglosigkeit und unkritischen Nach-

läßigkeit niedrigere Kategorien für höhere und umgekehrt verwendet. Aber schon, daß in den Sprachen diese mannigfaltigen Ausdrücke sich hervorgebildet haben, ist ein thatsächlicher Beweis, daß schon das natürliche, seiner Nothwendigkeit selbst noch unbewußte Denken mit einer einzigen Kategorie nicht hat ausreichen können. Wir werden es aber als nothwendig anerkennen müssen, daß in dem Begriff der Wirklichkeit als der Einheit des Innern und Aeußern alle frühern Bestimmungen nicht nur als Momente enthalten sind, sondern daß auch das fundamentale Reflexionsverhältniß sich durch den Unterschied der Wirklichkeit von sich als Möglichkeit und Nothwendigkeit noch einmal, zum letzten Mal, umbildet, um wieder einer noch höhern Form, dem Zweckbegriff, sich zu unterwerfen. Stellen wir die hauptsächlichen Kategorien des Daseins nach ihrer Verwandschaft zusammen, so ergibt sich folgende Uebersicht:

| | | |
|---|---|---|
| Identität, | Unterschied, | Grund, |
| Wesen, | Existenz, | Ding, |
| Gesetz, | Erscheinung, | Wechselverhältniß, |
| Reale, | Formale, | Absolute Wirklichkeit, |
| Substantialität, | Causalität, | Reciprocität, |

worin die Begriffe der ersten, zweiten und dritten Reihe unter sich wieder übereinstimmen.

---

## Drittes Capitel.

### Die Wirklichkeit.

In den Begriff der Wirklichkeit als der Einheit des Innern mit seinem Aeußern drängt sich das Resultat der ganzen bisherigen Entwickelung zusammen. Die Hauptwendepuncte derselben sind folgende. Das unmittelbare Sein hebt sich zum Wesen als seinem Grunde auf. Das als Dasein gesetzte Wesen ist die Existenz, die als eine existirende andern Existenzen gegenübersteht und, als eine in ihrer Vermittelung entstehende und vergehende, zur Erscheinung wird. Jede Erscheinung für sich ist eine individuelle und ungleiche, das Wesen hingegen in der Mannigfaltigkeit aller

seiner Erscheinungen das Eine, sich selbst gleiche. So ist es das die Welt der Erscheinungen beherrschende Gesetz, welches den Inhalt derselben ausmacht, während die Erscheinung ihn zur bestimmten Form ausprägt. Das Wesen in seiner Einheit ist daher das Ganze, welches die Unterschiede der Erscheinung als seine Theile in sich zusammenfaßt, die freilich auch dem Zufall der Trennung preisgegeben sind. Als einfache Beziehung auf sich, die durch ihre Thätigkeit, wenn sie erregt wird, sich nach Außen hin eröffnet, wird es zur Kraft, die sich in einer bestimmten Beziehung äußert und aus der Aeußerung in sich zurückkehrt, so daß im Aeußern das Innere enthalten ist und der Unterschied des Innern von seinem Aeußern zu einem leeren Unterschiede, der keiner mehr ist, zusammenschwindet. Diese Einheit des Wesens und seiner Erscheinung ist die Wirklichkeit.

Diese Definition ist in tausend andern Wendungen verborgen, mit denen man sie bald vom physischen und psychologischen, bald vom logischen und theologischen Standpunct aus beschrieben hat, wie z. B. wenn Kant sagte, daß Begriffe ohne Anschauung leer, Anschauungen ohne Begriff blind seien; oder wenn Spinoza sagte, daß die Substanz dasjenige Wesen sei, dessen Begriff die Existenz involvire u. s. w. Hegel hat in seinen Schriften die Lehre von der Wirklichkeit sehr verschieden behandelt, obwohl seine fundamentale Auffassung immer dieselbe geblieben ist. In der ausführlichen Logik hat er drei Begriffe darunter subsumirt: a) das Absolute und seine Auslegung; b) die Wirklichkeit; c) das absolute Verhältniß. Unter dem ersten verstand er die ungetrennte Einheit des Innern und Aeußern, die sich gegen alle ihre Veränderungen als accidentelle indifferent verhält, weil sie in allen nur sich selbst manifestirt. Unter der Wirklichkeit verstand er α) die Zufälligkeit oder formelle Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit; β) die relative Nothwendigkeit oder reale Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit; γ) die absolute Nothwendigkeit. Unter dem absoluten Verhältniß endlich verstand er das der Substantialität, Causalität und Reciprocität. Späterhin, nach der encyklopädischen Fassung, hat er die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit unterschieden und die Substantialität, Causalität und Re-

ciprocität als die Momente derſelben entwickelt; eine unſtreitig einfachere und richtigere Faſſung, als die erſtere, die zu Wiederholungen und dadurch zu Mißverſtändniſſen führen mußte. Was er in der Logik mit einem leicht zu verkennenden Namen das Abſolute nannte und den beſondern Formen der Wirklichkeit voranſchickte, war in der That nichts Anderes, als der Begriff des Wirklichen nach ſeiner unmittelbaren Realität, denn das Abſolute als die Vernunft iſt allerdings nicht außerhalb des Wirklichen, als ob es ſo kraftlos wäre, ſich nicht in dem Aeußern der Erſcheinung als das Innere derſelben geltend machen zu können. Wenn die Menſchen dies mehr bedächten, ſo würden ſie vor den Erſcheinungen der Natur und Geſchichte einige Ehrfurcht haben. Wie ſie aber im Durchſchnitt gedanken- und willenlos ſich gehen laſſen, finden ſie nichts ſo abgeſchmackt, als daß das Vernünftige das wahrhaft Wirkliche und daher auch das wahrhaft Wirkliche das Vernünftige, hingegen alles der Vernunft nicht entſprechende Daſein, wenn es ſich empiriſch auch noch ſo breit macht, eine Scheinexiſtenz, ein durch ſeine Unvernunft zur Nullität verurtheiltes Unweſen ſein ſoll. Damit, daß ihre eigene empiriſche Wirklichkeit mit dieſem Abſcheu vor der Wirklichkeit der Vernunft eine höchſt unvernünftige iſt, haben ſie denn auch ganz Recht.

Für uns hat ſich der Begriff des Wirklichen als die Einheit des Innern und Aeußern ergeben. Dieſe Beſtimmungen haben für uns einen abſtracten, ontologiſchen Charakter; d. h. wir haben es hier nicht mit der ſpecifiſchen Qualität deſſen zu thun, was in concreto als Inneres und Aeußeres ſich verhält. In der Regel denken aber die Menſchen bei dem Ausdruck: das Aeußere, an eine durch die Sinne wahrnehmbare Erſcheinungsform. Als wirklich gilt ihnen erſt, was ſich ihnen auch ſinnlich zum Gegenſtand macht. Das Sinnliche iſt aber nur als ein Natürliches möglich und ſo heißt es ſo viel, als: alles Wirkliche muß ſich durch die Vermittelung der Natur zur Erſcheinung bringen; erſt wenn es bis zu ihr gelangt, hat es ſich als ein Wirkliches bewährt. Wenn man dieſen Satz innerhalb der Beſchränkung verſteht, welche die Selbſtſtändigkeit des Weſens nothwendig macht, ſo iſt er wahr. Wenn man ihn aber als Princip und als das abſolute Kriterium der Wahrheit

nimmt, so wird er falsch, denn er ist wahr nur in Ansehung der Erscheinung des Wesens. Für diese in ihrer Realität ist die Natur die unumgängliche Mittlerin. Gott offenbart sich durch die Natur; in ihr äußert er die Vernunft, Macht und Schönheit seines Wesens. Die Natur selber gilt als das Wirkliche schlechthin, weil ihr Inneres immer und überall sich zugleich als ein Aeußeres zeigt. Sie verschleiert ihre Geheimnisse nicht. Der menschliche Geist aber kann, was er an sich ist, nur durch Veränderungen äußern, die er in seinem Organismus und kraft desselben in der Natur und in andern Geistern hervorbringt. Er vorzüglich wird für sich in seinem Selbstbegriff als das Innere im Gegensatz zur Natur als dem Aeußerlichen genommen, allein er kann sein Inneres nur durch die Vermittelung der Natur darstellen. Ohne diese sinnliche Manifestation bleibt sein Wesen in gestaltloser Innerlichkeit zurück. Man möge eine Thätigkeit des Geistes nehmen, welche man wolle, so wird man die Natur als die Materie darin antreffen, durch deren Aufhebung und Gestaltung der Geist sich das Organ seiner Erscheinung erschafft. Das Vorstellen selbst, an sich ein ideeller Act, wird zum Sprechen; das Sprechen aber ist an den Ton gebunden. Existirt eine Sprache schon, so kann man freilich in der Innerlichkeit als solcher sich etwas vorstellen, ohne laut zu sprechen. Sollen wir aber eine Vorstellung äußern, so bedürfen wir auch der Aussprache der Wörter, an welche ihre Erscheinung für Andere geknüpft ist. Unsere Gefühle betrachten wir vorzugsweise als unser Inneres. Sie sind an sich da und können den geistigsten Gehalt haben. Sollen sie aber als Erscheinung sich verwirklichen, so müssen sie durch mimische Bewegung, durch den Blick des Auges, durch die Sprache sich äußern. Der Andächtige muß niederknien und beten; der Liebende muß sagen, daß er liebt. Die Kunst präcisirt und verschönert die Formen der sinnlichen Entäußerung des Geistes. Alle Vergewisserung enthält daher ein sinnliches Moment. Aussagen von Augen- und Ohrenzeugen, äußere Objecte, wie Ruinen, Waffen, Oerter, Reliquien, Schriftstücke, sind z. B. die Grundlage unserer Geschichtschreibung. Symbolische Handlungen bringen in den Rechtsverhältnissen der Menschen wie in dem religiösen Cultus erst die letzte Affirmation

eines Innern als eines Wirklichen hervor. Das Judenthum und der Islam fordern z. B. daß ihre Bekenner sich beschneiden lassen. Sie machen das Opfer der Vorhaut zu einer Bedingung, ohne welche sie Jemand nicht als den wirklich Ihrigen anerkennen. Diese große und durchgreifende Bedeutung ist also der Natur zuzugestehen, aber aus ihr darf nicht gefolgert werden, daß einzig das Sinnliche als solches das Wahre sei, denn für den Geist kommt es auf den Inhalt an, mit welchem er das Sinnliche als die Form seiner Erscheinung erfüllt. Weil er der Natur bedarf, um sich nach Außen zu verwirklichen, so kann nicht geschlossen werden, daß er selber nur Natur sei, sondern nur, daß er, als sein eigener Inhalt, durch die Natur als durch sein von ihm vorausgesetztes Medium sich realisirt. Wenn in der neueren Zeit wieder so viel von einer natürlichen Religion als einer Erkenntniß und Befolgung der Gesetze der Natur die Rede gewesen ist, so ist diese Beziehung des Geistes, wie z. B. Combe sie vorgetragen hat, nur ein Moment der absoluten Religion, die noch ganz andere Elemente enthält, deren Tiefe sich nur aus dem Begriff des Geistes selber erfassen läßt.

In Ansehung des Sprachgebrauchs ist auch hier zu bemerken, daß die Benennung der höheren Stufe auch durch die der niedrigeren geschehen kann, weil sie dieselben in sich aufgehoben enthält. Wir sagen daher für Wirklichkeit auch Wesen oder Sein, obwohl wir in unwillkürlicher Erinnerung an den Begriff der Erscheinung das Wörtchen eigentlich oder noch öfter das Adjectivum wirklich hinzuzufügen pflegen und vom eigentlichen und wirklichen Sein oder Wesen sprechen. In den gewöhnlichen Darstellungen unserer Wissenschaft ist es hergebracht, den Begriff der Möglichkeit vor dem der Wirklichkeit abzuhandeln. Dies hat auch einen objectiven Grund in dem Uebergang des Wirklichen zur Wirksamkeit, denn in diesem Verhältniß ist das Wirkliche das Mögliche, allein offenbar muß das Wirkliche die Grundlage des Möglichen ausmachen. Nur das Wirkliche ist möglich. Wenn man die Darstellung des Begriffs der Wirklichkeit nicht so, wie wir, genetisch sich begründen sieht, so ist ganz begreiflich, daß alsdann sogar für den Begriff der

Möglichkeit nur der des Wesens als des Grundes gesetzt wird, der zur Existenz übergeht.

Der Begriff der Wirklichkeit ist also 1) der der unmittelbaren Realität der Einheit des Wesens und ihrer Erscheinung; 2) die Entgegensetzung des Wirklichen gegen sich selbst als des Möglichen und Wirklichen, die insofern eine nur formale ist, als nur dasjenige sich verwirklichen kann, was realer Weise möglich ist, folglich der Uebergang des Möglichen zur Wirklichkeit nur einen Unterschied der Form enthält; 3) die Entgegensetzung der Möglichkeit und Wirklichkeit löst sich also durch die Unmöglichkeit des Wesens auf, anders zu sein, als es eben ist und anders erscheinen zu können, als es eben erscheint. Die Nothwendigkeit ist die Wahrheit der realen Möglichkeit.

## I.

## Die reale Wirklichkeit.

Unmittelbar ist die Wirklichkeit die reale, weil das Wesen den realen Gehalt der Erscheinung ausmacht, diese folglich selbst das Reale ist. Im Begriff der Erscheinung liegt, wie wir erkannt haben, ein Widerspruch, weil einerseits das Wesen es ist, das ihren Gehalt begründet, und weil anderseits das Unwesentliche, wodurch eine Erscheinuug von einer andern desselben Wesens sich unterscheidet, ihr als Erscheinung wesentlich ist. Als diese Einheit des Wesentlichen mit dem Unwesentlichen ist sie das Wirkliche. Wir sprechen nun zwar von dem Unwesentlichen oft in einem nicht blos gleichgültigen, sondern selbst verächtlichen Ton, allein in der Wirklichkeit müssen wir es uns in seiner Einheit mit dem Wesentlichen gefallen lassen. Wir können dies, seinem Begriff nach, davon abstrahiren und unterscheiden; macht aber deswegen die Wirklichkeit eine solche Abstraction? Keineswegs. Nur in der Aeußerlichkeit der Erscheinung als dieser in Raum und Zeit bestimmten Existenz bietet sich uns das Wesen als ihr Inneres zum Genuß. Wollten wir die Erscheinung für zu schlecht halten, weil sie sich als eine äußerliche darstellt, so würden wir mit ihr zugleich die Realität des in ihr wirksamen Wesens zurückweisen.

Wegen der Freiheit der Existenz kann durch den Widerspruch des Wesens mit seinem Dasein auch das Unwesen sich realisiren. Es hat dann eben sowohl unmittelbare Wirklichkeit, als die Realität des seinem Wesen entsprechenden Daseins. Es ist eben sowohl eine Erscheinung, die zu ihrem Inhalt den Widerspruch des Wesens mit sich selber hat, der dann das Innere ihres Aeußern ausmacht, als eine Erscheinung, an welcher wir die Harmonie des Wesens bewundern. Diese erste Stufe der Wirklichkeit setzt alles Dasein auf die gleiche Note. In ihrem Durcheinander steht das Große mit dem Kleinen, das Schöne mit dem Häßlichen, das Gute mit dem Bösen, das Wahre mit der Lüge, das Erhabene mit dem Gemeinen in dem gleichen Rang, ein Wirkliches zu sein, wie die Sonne sich eben sowohl und nach denselben Gesetzen im Ocean, als in einer Pfütze spiegelt.

Diese unmittelbare Wirklichkeit, das Resultat des Wesens, das sich als Erscheinung gesetzt hat, ist als solche zufällig, weil die einzelne Existenz in ihr nicht blos von dem in ihr wirkenden Wesen, sondern eben so sehr von den Bedingungen abhängig ist, die für sie in dem Dasein der übrigen Erscheinungen ebenfalls ganz unmittelbar vorhanden sind. D. h. sie unterscheidet sich von sich selbst als Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Erscheinung als einzelne kann entstehen oder auch nicht; dies ist das Zufällige; ist sie aber einmal entstanden, so muß sie nach ihrem Wesen wirken.

## II.

## Die formale Wirklichkeit.

Die reale Wirklichkeit ist die Realität der Einheit des Innern mit seinem Aeußern, mag das Innere das affirmative Wesen oder das negative Unwesen sein. Wir müssen darauf gefaßt sein, in ihr bald jenem, bald diesem zu begegnen und nennen sie daher auch wohl die gemeine Wirklichkeit, mit welchem Ausdruck wir nicht einen Tadel, sondern nur die allgemeine Gleichheit aller Erscheinungen in der Aeußerlichkeit ihres Daseins aussprechen wollen, als in welcher das Höchste und Edelste als Inneres nicht weniger ein Aeußeres ist, als das Niedrigste und

Verworfenſte. Jedes iſt eine Thatſache und eine Thatſache iſt, wie Talleyrand ſagte, brutal d. h. ſie iſt in ihrer Zufälligkeit einmal ſo, weil ſie eben iſt. Aber in dieſer Wirklichkeit haben die Exiſtenzen ein mannigfaltiges Verhältniß untereinander, worin ſie ſich als Möglichkeit und Wirklichkeit von ſich ſelbſt unterſcheiden. Dieſer Unterſchied iſt ein nur formaler, weil das Weſen, wie es auch wirke, ſich an ſich gleich bleibt, aber durch die Verſchiedenheit ſeiner Beziehung doch der Unterſchied des Möglichen und Unmöglichen geſetzt wird. Es ändert ſich alſo nicht an ſich, ſondern es ändert nur ſein Verhältniß als Erſcheinung. Es gibt ſich eine andere Beſtimmung der Form ſeiner Realität, bleibt jedoch im Inhalt derſelben ſich gleich.

Hieraus ergeben ſich die beſondern Momente der formalen Wirklichkeit. Sie iſt nämlich 1) die an ſich unbeſtimmte Möglichkeit, die ſich noch keine beſtimmte Beziehung gegeben hat und die eben darum ſo gut nach dieſer als nach einer andern Seite hin oder auch gar nicht ſich beſtimmen kann; 2) die beſtimmte Möglichkeit als die Entſcheidung für die eine oder andere Beziehung, in welcher das Weſen einer Exiſtenz ſich realiſiren kann; 3) die pragmatiſche Möglichkeit als der Uebergang der realen Möglichkeit in die Realität. In allen dieſen Formen iſt jedoch, welche Wirklichkeit zu Stande kommt, nur eine zufällige oder relative Nothwendigkeit, weil die Möglichkeit bleibt, daß ſtatt der geſetzten Beziehung nicht weniger eine andere hätte geſetzt werden können. Wenn aber nicht das Weſen ſelbſt als die urſprüngliche Nothwendigkeit exiſtirte, ſo würde auch die Zufälligkeit unmöglich ſein. Sie iſt alſo an ſich eine nothwendige Möglichkeit, aus welcher jedoch nicht folgt, daß ſie empiriſch wirklich werden mußte, denn ſtatt dieſer Wirklichkeit war eben aus der Möglichkeit eine andere Wirklichkeit möglich. Der Zufall exiſtirt wirklich, allein eben ſo ſehr hebt er ſich auf, theils weil ſein Geſchehen überhaupt ohne den Grund des Weſens unmöglich ſein würde, theils, weil er, innerhalb der thatſächlichen Bedingtheit, kein anderer werden konnte. Es gehört zu den Vexationen der Philoſophie, ſie zur Leugnerin des Zufalls zu machen, weil ſie die Möglichkeit ſeines Geſchehens als eine nothwendige ableiten muß. Dieſe Ableitung der nothwendigen

Zweideutigkeit des Zufälligen ist aber etwas ganz Anderes, als die Lehre des Naturalismus oder des Fatalismus, wäre es auch der einer theistischen Prädestinationstheologie, daß es überhaupt keinen Zufall gebe.

### 1) Die unbestimmte Möglichkeit.

In der äußern Erscheinung ist das Wesen als ihr Inneres vorhanden. Die Existenz ist die unmittelbare Wirklichkeit des Wesens, wie sie durch den Hervorgang desselben aus sich in die Existenz vermittelt ist.

Möglich sein heißt deshalb zunächst, ein Wesen sein, welches Grund einer Existenz werden kann. Der Begriff der Wirklichkeit hängt somit von dem Begriff des Wesens ab. Ist in diesem Sinn der Begriff des Wesens möglich, so ist auch der Uebergang desselben zur Erscheinung möglich. Daher hat man den Begriff des Nichtwiderspruchs zum Kriterium des Begriffs der Möglichkeit gemacht und sie in Rücksicht auf das Wesen die innere, in Rücksicht auf die Bestimmung der Identität mit sich die logische Möglichkeit genannt. Was sich nicht widerspricht, ist möglich. Gewöhnlich sagt man auch, daß insofern Alles möglich sei, als sich sein Begriff nur nicht durch Widerspruch mit sich selbst aufhebe. Unter Begriff wird dann jedoch nicht, wie man leicht bemerken kann, der wahrhaft logische, sondern oft nur eine Vorstellung verstanden, so daß diese Möglichkeit auch hauptsächlich in die subjective Intelligenz fällt und als ein Product der Phantasie erscheint. Sie ist von dieser Seite in unserm theoretischen wie praktischen Leben von der äußersten Wichtigkeit, weil ihre Vorstellung subjectiv die Schranken aufhebt, die uns empirisch beengen können, oder weil sie uns die Schranken im Voraus erblicken läßt, die aus einer weitern Gestaltung der Wirklichkeit uns beengen werden. Ein Gefangener z. B. kann sich im Gefängniß die Möglichkeit vorstellen, aus ihm befreit zu werden. Es widerspricht dieser Möglichkeit nichts; sie erfüllt ihn mit Hoffnung; sie ist der Trost aller Gefangenen. Ein Kranker kann sich die Möglichkeit vorstellen, kränker zu werden und zu sterben. Es widerspricht dieser Möglichkeit nichts und sie kann ihn mit Furcht vor dem Tode erfüllen. In beiden Fällen ist

aber nicht weniger das Gegentheil möglich. In dem subjectiven Hinausgehen über die gegebene Thatsächlichkeit der gemeinen Wirklichkeit in das unbeschränkte Reich der Möglichkeit liegt für den Menschen eine ungeheure Kraft.

Ob aber eine Möglichkeit auch nur an sich möglich sei, ergibt sich aus der Natur ihres Inhalts. Dies ist es, was mit dem logischen Kriterium des Nichtwiderspruchs eigentlich gesagt sein soll. Gerade deshalb reicht aber dasselbe nicht aus, sondern wird der Begriff des Wesens selbst gefordert, über ihre Zulässigkeit zu entscheiden, denn was nicht als Wesen ursprünglich wirklich ist, kann auch nicht möglich werden. Daß ein Gesunder krank oder ein Kranker gesund, daß ein Freier unfrei oder ein Unfreier frei werde, ist eine Möglichkeit, die im Begriff des Wesens, des Lebens oder der Freiheit liegt; daß aber ein Kentaur möglich sein sollte, ist, obwohl wir uns subjectiv ein solches Wesen vorstellen können, objectiv unmöglich, weil ein Menschenleib mit einem Pferdeleibe keine organische Einheit zu bilden vermag. Hier ist also der Punct, wo der Gegensatz von Möglichkeit und Unmöglichkeit zuerst auftritt. Die Verwirklichung des dem Wesen nach Unmöglichen ist nicht möglich, weil es nicht an sich als Wirkliches existirt. Was aber in diese Kategorie des Unmöglichen gehöre, ist so lange zu bestimmmen unmöglich, als nicht der Begriff des Wesens erreicht ist, welches den Inhalt der Erscheinung ausmachen soll. Wie oft hören wir nicht heute, den bewunderungswürdigen Fortschritten der Naturwissenschaft und der durch sie bedingten Technik gegenüber, das Urtheil aussprechen, daß Niemand solche Wirklichkeiten, wie Photographie, elektrische Telegraphie u. s. w., noch vor einem Menschenalter für möglich gehalten hätte. Damals mußte man so urtheilen, weil man die längst vorhandene Wirklichkeit der Natur noch nicht so, wie jetzt, erkannt hatte. Oft erklären sich gerade die Sachkundigen gegen eine Möglichkeit, weil sie aus dem ihnen geläufigen Begriff des Wesens falsche Schlüsse machen. Eine Commission, welcher Napoleon das Project der Dampfschifffahrt von Fulton vorgelegt hatte, erklärte sich dagegen und bewies aus den Gesetzen der Mechanik und Hydraulik die Unmöglichkeit seiner Realisirung. Einige Jahre darauf bedeckten schon hunderte von

Dampfern den Hudson und Mississippi. Arago erklärte sich in der Französischen Deputirtenkammer in langen und gelehrten Reden gegen die Einführung der Eisenbahnen und bewies, daß jeder Tunnel durch die plötzliche Veränderung der Temperatur beim Durchfahren der Locomotive gesprengt werden müsse. Jetzt sind die Hauptstraßen Frankreichs schon sämmtlich in Schienenwege verwandelt. Als der arme Thomas Spencer in Liverpool, dessen Name von andern eben so verdunkelt ist, wie der des Provincialen Niepce von dem des Pariser Daguerre, die Galvanoplastik, die schon den Aegyptiern bekannt gewesen, wieder entdeckte, verlachte und verhöhnte ihn eine gelehrte Gesellschaft, als ob er allen Gesetzen der Chemie widerspräche, und gegenwärtig ist wohl keine größere Stadt Europa's, die nicht eine galvanoplastische Fabrik hätte.

Wenn nun aber etwas auch dem Begriff des Wesens zufolge möglich ist, so folgt daraus doch noch nicht, daß diese Möglichkeit auch als Erscheinung gesetzt werde, denn es ist eben sowohl das Gegentheil möglich. Die Möglichkeit als solche ist in solchem Fall gewiß, nicht aber ihre Verwirklichung. Insofern kann also das Mögliche unmöglich sein, nicht, weil es nicht überhaupt möglich wäre, sondern weil die Verwirklichung eben sowohl eintreten, als nicht eintreten kann. Ein Kranker kann genesen, aber auch sterben. Jemand, der ein Lotterieloos genommen hat, kann gewinnen, eben sowohl aber verlieren. Eine Ernte kann gerathen oder mißrathen. Ein Kind kann, gut erzogen, ein schlechter Mensch, schlecht erzogen, ein guter werden; eben sowohl kann es aber dort ein guter, hier ein schlechter Mensch werden. Die eine Möglichkeit, obwohl der Gegensatz der andern, widerspricht ihr nicht. Wir setzen bei der Betrachtung der Möglichkeit die vielen Möglichkeiten als die Formen, in denen sie sich nach der einen wie nach der andern Seite hin realisiren kann. Ein großer Theil unseres Thuns besteht in der Erforschung und Ueberlegung der Wahrscheinlichkeit, welche die eine oder andere Form der Möglichkeit für sich hat, weil wir einmal ein Prometheisches Geschlecht sind und ein Verhältniß zur Zukunft haben müssen.

Zugegeben also die Möglichkeit als eine dem Begriff des Wesens nicht widersprechende, so fragt sich, wovon denn die an sich mögliche Wirklichkeit für ihre Realisirung abhänge? Wir erinnern hierbei an Alles, was wir früher über den Begriff von Grenze und Schranke, so wie über den Begriff des Widerspruchs, des Uebergangs des Grundes in die Folge, der Kraft und ihrer Aeußerung gesagt haben, weil alle diese Bestimmungen hier mitgesetzt werden. Es würde aber eine unnütze Arbeit sein, sie hier zu wiederholen, da in der That alles hieher Gehörige namentlich bei der Untersuchung über die Realität des Widerspruchs genugsam auseinandergesetzt ist. Die ihrem Begriff nach widerspruchfreie Möglichkeit hört dadurch auf, Nurmöglichkeit zu sein, daß eine bestimmte Existenz zu einer andern in ein Verhältniß tritt, welches den Uebergang der Möglichkeit zur Wirklichkeit als Realität möglich macht.

### 2) Die bestimmte oder reale Möglichkeit.

Die unbestimmte Möglichkeit hebt sich also durch die Realität der Beziehung auf, welche eine Existenz erhält. Wir nennen sie deshalb auch die reale Möglichkeit, obwohl für das Wesen, welches darin thätig ist, die Beziehung nur eine besondere Bestimmung der Form ist, die es sich in diesem Verhältniß gerade gibt. Die Möglichkeit ist so lange eine unbestimmte, als sie nicht durch das Dasein des Wesens in dem Verhältniß bestimmter Existenzen sich gegen die Zufälligkeit, welche der in ihr liegenden möglichen Beziehungen gesetzt werde, negativ verhält, denn so lange ist sie eine bloße Möglichkeit. Man unterscheide genau. Von der abstracten Möglichkeit, die als Begriff oder Vorstellung schon sich durch ihren Selbstwiderspruch aufhebt, ist nicht die Rede, wie z. B. ob ein Dreieck, ohne von drei Seiten eingeschlossen zu sein, ob ein Mensch mit dem Magen eines Pferdes möglich sei, ob Christus, wie die Scholastiker fragten, auch in der Gestalt eines Esels hätte erscheinen oder in der eines Kohlkopfs hätte gekreuzigt werden können u. s. w.; sondern von der Möglichkeit handelt es sich, die schon an sich als das Wesen einer bestimmten Existenz vorhanden ist, deren an sich bestimmte Möglichkeiten sich nicht widersprechen. Es widerspricht sich nicht,

den Kreis in sieben gleiche Theile zu zerlegen, aber es folgt nun die Nothwendigkeit, die Größe eines solchen zu bestimmen. Es widerspricht sich nicht, die Landenge von Suez zu durchstechen, aber es folgt die Nothwendigkeit, alle die Existenzen zu untersuchen, von denen die Realität des Durchstichs abhängt, die Höhe vom Spiegel des Mittelmeers und des rothen Meers, die Beschaffenheit der Bodenarten, die durchgraben werden müssen u. s. w. Es widerspricht sich nicht, daß ein Vulcan seinen Krater ändere, aber es ist dazu ein neuer Ausbruch erforderlich. Es widerspricht sich nicht, daß ein Elephant seinen Magen mit Reis fülle, aber er muß denselben als eine Existenz vorfinden. Es widerspricht sich nicht, daß ein armer Mensch reich werde, aber er muß den Reichthum ererben oder erwerben. Es widerspricht sich nicht, daß ein Mensch verrückt werde, aber es ist dazu eine Desorganisation seines gesunden Selbstgefühls vorausgesetzt u. s. w. Die reale Möglichkeit besteht in dem Setzen derjenigen Realitäten, ohne welche eine Existenz die an sich in ihrem Wesen liegende Möglichkeit nicht würde realisiren können. Mit dem Gesetztwerden derselben wird die Möglichkeit des Wesens auf diese Beziehung eingeschränkt. Andere Beziehungen, an sich auch mögliche, werden ausgeschlossen. Jetzt und hier, unter diesen Bedingungen, kann sich nur diese Möglichkeit verwirklichen. Jede andere Wirklichkeit ist zur Unmöglichkeit geworden.

3) Die pragmatische Wirklichkeit oder Zufälligkeit.

Indem sich die reale Möglichkeit verwirklicht, kommt das in den Existenzen wirksame Wesen zur Erscheinung, die, nunmehr selber eine Existenz, relativ nothwendig ist, weil augenblicklich gerade hier unter den gegebenen Umständen nur diese Beziehung mit dem Ausschluß aller übrigen gesetzt wurde. Wir nennen einen solchen Zusammenhang einen pragmatischen d. h. einen thatsächlichen, weil es die Macht der Thatsachen ist, die sich darin als zu einer concreten Existenz vereinigen. Und doch ist diese Wirklichkeit eine nur relativ nothwendige d. h. zufällige, den es leuchtet ein, daß eine an sich nur geringe Verschiebung der Umstände, eine an sich nur unbedeutende Abänderung der zusammentreffenden Existenzen hinreicht, dem

ganzen Geschehen eine andere Gestalt zu geben. Die Möglichkeit ist eine bestimmte nur durch die Wirklichkeit der Bedingungen, welche sie sich voraussetzt, allein sie muß sich, um sich zu realisiren, zur Synthese derselben machen. Wenn wir den Zufall berechnen und in der Wahrscheinlichkeitsrechnung sogar eine eigene Wissenschaft daraus gemacht haben, so verstehen wir darunter die Zurückführung der Möglichkeit des Zufalls auf die Beschränkung einer gewissen Anzahl durch die Nothwendigkeit, die in der Beschaffenheit des Wirklichen liegt. Wir berechnen z. B. die Anzahl, welche eine Reihe von Würfelwurfen für das Wiedererscheinen einer und derselben Seite des Würfels haben kann. Der Grund ist die sechsseitige Gestalt des Würfels und die darin liegende Möglichkeit, daß jede Seite in sechs Würfen einmal die oberste sein kann. Von dieser Bedingung muß die Rechnung ausgehen. Die Bedingungen sind, wie wir früher schon bei dem Begriff der Existenz und ihres Grundes gelernt haben, für sich selbstständige Existenzen, denen es an sich gleichgültig ist, daß sie gerade in diesen, nicht in einem andern Zusammenhang eintreten. Insofern bleibt es auch für eine wesentliche Möglichkeit zufällig, zu welcher Wirklichkeit sie gelangt. Das Zufällige ist dasjenige Wirkliche, das, als bestimmte Thatsache, doch den Werth nur des Möglichen hat, weil es auch eben sowohl, als es geschieht, nicht zu geschehen brauchte. Es hätte auch ganz anders kommen können. Es hätte an seiner Stelle die Existenz des Gegentheils die gleiche Möglichkeit gehabt, falls nur das Verhältniß der Existenzen ein anderes gewesen wäre. Das Zufällige ist daher zweideutig. Einerseits ist es, nach der Nothwendigkeit seiner empirischen Vermittelung, vollkommen begründet; anderseits ist es, weil diese Vermittelung auch hätte fehlen oder eine ganz andere sein können, grundlos, gerade so und nicht anders zu sein. Dem thatsächlichen Zusammenhang der Erscheinungen zufolge konnte das Geschehende nicht anders sein und doch hätte eben dieser Zusammenhang mit einer einzigen, kleinsten Wendung ein ganz anderer werden können. Bei unserer Analyse des Geschehenen sprechen wir mit Recht oft von den zarten Fäden, an denen es gehangen, daß etwas leicht ganz anders hätte kommen können. Der berüchtigte

Ziegelstein, der in den Metaphysiken und Logiken noch immer einen Menschen todtschlägt, mußte gerade jetzt fallen, weil er lose geworden, weil eine umherschweifende Katze an ihn stieß, weil ein Windhauch ihn traf und er mußte auf den Kopf des Menschen stürzen, weil derselbe gerade in diesem Augenblick an dem Hause durchging. Aber warum mußte denn derselbe gerade in diesem Augenblick vorüberkommen? War es denn nicht möglich, eine Secunde früher oder später den verhängnißvollen Ort zu passiren? Es war an sich möglich, allein diese Möglichkeit ist nicht wirklich geworden. Statt ihrer ist die entgegengesetzte, gleich sehr mögliche Möglichkeit verwirklicht und der Mensch richtig todtgeschlagen.

Alles, was durch die Beziehung der Existenzen auf einander möglich ist, wird im Felde der relativen Nothwendigkeit als ein Zufälliges wirklich. Man müßte das Wesen selbst vernichten, wollte man die Verwirklichung des Möglichen vernichten. Wenn kein Raum und keine Zeit, wenn keine Materie, wenn kein Leben, kein Trieb, wenn keine Phantasie, keine Freiheit existirte, freilich dann wäre auch alles das nicht möglich, was uns die Wirklichkeit des großen Schauspiels der Welt jetzt zeigt. Alle Combinationen realisiren sich. Alle Formen der mechanischen Bewegung, alle Verbindungen chemischer Substanzen, alle Gestaltabänderungen organischer Typen, alle erfirmlichen Lebensläufe der Menschen, alle erdenklichen Thaten, alle ästhetischen Metamorphosen bis zu dem paradoxesten hin, verwirklichen sich. Was so oft zugestanden worden, daß auch die regsamste Phantasie des Romandichters die Abenteuerlichkeit der Schicksale wirklicher Menschen nicht zu überbieten vermöge, ist buchstäblich wahr. Der Schooß der Möglichkeit erschöpft sich niemals in der schlechten Unendlichkeit der immer neuen Wendungen, welche die zufällige Kreuzung der Existenzen empirisch hervorbringt.

Unter den einmal gegebenen Bedingungen mußte es so kommen, wie es geschehen. Das sehen wir durch den Pragmatismus der Begebenheiten vollkommen ein. Naturforscher und Geschichtschreiber stellen uns den Proceß des Geschehens in der Reihe seiner Glieder als einen unvermeidlichen dar, weil Existenz und Existenz in ihrem Verhältniß unter einander factisch sich

nicht anders bestimmen konnten. Aber: warum mußten sie denn gerade einen solchen Zusammenhang erzeugen? Konnte es denn nicht anders kommen? Wäre nicht dann, kraft einer andern Thatsächlichkeit, auch eine ganz andere Gestaltung der übrigen Thatsachen erfolgt? So fragen wir Menschen oft, weil wir erkennen, daß eine formell sehr gleichgültig und winzig erscheinende Thatsache die Veranlassung zu Veränderungen geworden ist, die ohne sie unmöglich waren, wie im Schachspiel ein einziger Zug von der untergeordnetsten Bedeutung doch hinterher auf alle folgenden Züge bis zum endlichen Schach hin nachwirkt. Alle Existenz macht sich deshalb gleich sehr wichtig, weil jede ihrem Wesen nach wirken muß. Wenn der Reisende eine Secunde später eintrifft, nachdem der Zug der Eisenbahn abgegangen, so ist es eben zu spät und im selben Augenblick fangen die vielleicht unersetzlichen Folgen dieser Verspätung an, ihm fühlbar zu werden. Wenn ein Quarrée gegen ein ansprengendes Cavallerieregiment eine Secunde zu früh Feuer gibt, so wird es sofort seine Reihen vom Choc der Pferde durchbrechen sehen. Wenn ein Funke, statt zu Boden zu fallen und gefahrlos zu verglimmen, vom Luftzug in ein leicht brennliches Material, in eine offene Pulvertonne geführt wird, so wird die Explosion nicht auf sich warten lassen. Wenn eine Klippe aus dem Meer hervorragt und der Sturm ein Schiff gerade auf sie hinschleudert, so wird es scheitern. Ein paar Fuß weiter rechts oder links und es blieb geborgen. Ein falscher Tritt auf einem schmalen Felsenpfade und wir stürzen in den Abgrund. Ein Jawort und eine Ehe ist geschlossen, die das Geschick vieler kommenden Geschlechter beherrscht. Die Lectüre eines einzigen Buchs, das wir als Reisende in dem Winkel einer Wirthsstube finden und aus Langeweile an einem Regentage lesen, kann unserer ganzen Denkungsweise plötzlich eine andere Richtung geben. Ein Cäsar durchreitet einen Bach — und Alea jacta est!

So könnten wir in's Unendliche hin mit Veranschaulichungen des Pragmatismus, auch mit sogenannten günstigen oder glücklichen Verknüpfungen, fortfahren. Sie würden uns jedoch immer nur wieder dasselbe lehren, daß jede Existenz dasjenige wirken muß, was ihr Wesen ausmacht und daß sie dies auch wirken

wird, sobald eine andere Existenz sie dazu erregt. Wäre nicht geschehen, was geschehen ist, so würde etwas Anderes geschehen sein, denn irgend etwas muß geschehen. Der Proceß des Geschehens steht nicht still und ruhelos bewegt sich das Werden im Fluß der Erscheinungen. Somit wären wir, wie es scheint, wieder auf dem Boden der realen, gemeinen Wirklichkeit angelangt, weil alles Mögliche wirklich wird und diese in aller Straffheit des empirischen Daseins existirende Wirklichkeit doch nur eine zufällige ist, da nichts im Wege gestanden hätte, daß statt ihrer das Gegentheil erfolgt wäre. Aber es scheint nur so, denn obwohl auch die relative Nothwendigkeit des Geschehens den Werth nur der Zufälligkeit hat, so schließt doch die formale Wirklichkeit durch ihren Pragmatismus die Möglichkeit einer andern Möglichkeit von sich aus. Sie ist der Standpunct des Determinismus, der die Unmöglichkeit festhält, daß unter den einmal gegebenen Umständen eine andere Möglichkeit wirklich werden konnte. Wenn einmal Entzündungen im Erdinnern existiren, so müssen auch Erdbeben existiren; existiren Erdbeben, so können sie auch überall die Erde zerreißen, also auch den Fleck, wo eine Stadt steht, wie Lissabon, Messina, Jedro, Carthago u. s. w.; begraben sie eine Stadt in Trümmer, so können auch Menschen getödtet werden u. s. w. Hier ist eine unzerbrechliche Kette des Ineinandergreifens von Existenz und Existenz. Der alte Determinismus nannte sie die Necessitirung und beschäftigte sich vorzüglich mit der Untersuchung des Willens, dessen Entschließungen er als formell freie, aber dem Inhalt nach nothwendige ansah. Der Wille kann zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen. Insofern ist er frei. Daß er aber gerade diese Wahl trifft, ist nach der Meinung des Determinismus nothwendig und wird durch zureichende Gründe bestimmt, wenn dieselben auch dem Wählenden bei seiner Entscheidung nicht zum Bewußtsein kommen. Er exemplificirte dies gern durch das Beispiel von ein paar ganz gleichen Geldstücken, die er rechts und links von Jemand legte, der eines derselben wählen solle und, obwohl an sich frei, sich doch für eines durch gewisse Gründe entschließen werde, weil es blänker aussähe, näher liege u. dergl., wenn er sich dieser Gründe auch nicht bewußt werde.

Aus diesem ganzen Zusammenhang folgt also, daß er überhaupt nicht möglich wäre, wenn nicht das Wesen als die ursprüngliche Nothwendigkeit existirte, ohne deren Kraft die einzelnen Existenzen sich gar nicht weder in ein reales noch formales Verhältniß zu setzen vermöchten. Sie ist es, welche durch die vielen Thatsachen als die widerstandlose Macht hingreift, der sie sich unterwerfen müssen. Uns beschränkten Menschen ist es freilich nicht möglich, die Totalität der Erscheinungen zu übersehen, was Kant ja so oft einschärft. Wir finden uns daher oft außer Stande, die Beziehung zwischen Existenzen zu entdecken, die an sich thatsächlich vorhanden ist, in ihrer Zartheit oder Entlegenheit aber uns verborgen bleibt. Besäßen wir ein solches Durchschauen der empirischen Massen, so würde es uns oft ergehen, wie in den Mährchen. Wir würden in einem hungrigen Hunde, der uns anwedelt und dem wir ein Stück Brot reichen, gar nicht einen bloßen Hund, sondern den in ihn verwandelten Prinzen erkennen. Schon auf dem Standpunct der pragmatischen Wirklichkeit existirt also kein Zufall, weil sie ohne die Existenz des Wesens überhaupt und ohne die relative Nothwendigkeit unmöglich wäre. Wir behaupten oft genug, wo es sich um bestimmte Thatsachen handelt, daß es oberflächlich sei, sie für Zufall zu halten; die tiefere Betrachtung müsse uns ihre Nothwendigkeit enthüllen. Wir beschäftigen uns gern mit dem Aufsuchen des Zusammenhangs, der in den einzelnen Thatsachen die Wirksamkeit des Wesens als der sie zuletzt bestimmenden Macht nachweist. Der Herzog von Reichstadt z. B. starb in demselben Palast, in welchem sein Vater den Wiener Frieden unterzeichnet hatte; dies war, kann man sagen, ein Zufall; aber eben dieser Friede war es, der Napoleon die Heirath mit der Habsburgischen Luise möglich machte, derentwegen er seine Ehe mit Josephinen auflöste und von seinem wahren Princip abfiel. Er ging durch sie seinem Sturz entgegen. Seine Macht schien den höchsten Gipfel ihres Glanzes durch die Ehe mit der Tochter des alten Kaiserhauses erreicht zu haben. Der Sohn, den sie ihm gebar, wurde zum König von Rom designirt. Aber eben dieser mit so lautem Jubel empfangene Sohn verkümmerte mit thatloser Sehnsucht in Oestreich an der Auszehrung, während der Vater auf St. Helena

in der Mitte der alten und neuen Welt mit verhaltenem Grimm am Magenkrebs dahin ſtarb. Alle Vermittelungen durchlaufend würden wir erkennen, daß der unglückliche Jüngling in jenem Palaſt ſterben mußte. Der Graf von Suzor erzählt in ſeiner Schrift: Napoleon II. 1841, p. 244 ſogar, daß derſelbe ſich ſeine Wiege an ſein Krankenbett ſtellen ließ und ſagte: „ce berceau et mon lit, voilà l'image des deux extrémités de ma vie.“ In der Mitte dieſer Extreme fand er das Nichts. Das Ende des Prinzen kehrte in ſeinen Anfang zurück. Und doch wäre dies nur eine pragmatiſche Nothwendigkeit. Erwägen wir aber, daß eine ſolche unmöglich ſein würde, wenn nicht das Weſen an und für ſich in den einzelnen Exiſtenzen den thätigen Grund ausmachte, ſo müſſen wir erkennen, daß der Zufall auf dieſem höhern Standpunct ſich als mit der Nothwendigkeit ſchlechthin identiſch erweiſt. Ohne dieſe würde alle Möglichkeit unmöglich ſein.

## III.

## Die abſolute Wirklichkeit.

Die reale Wirklichkeit iſt die unmittelbare Einheit des Weſens und ſeiner Erſcheinung, ſo daß es als Inneres ganz in das Aeußere aufgeht. Die formale Wirklichkeit iſt das Verhältniß, in welches die Exiſtenzen unter einander treten, indem ſie Alles, was ihrem Weſen nach möglich iſt, auf Einen Punct beſchränken, nur dies Eine gerade hervorbringen und damit jede andere Möglichkeit, die an ſich auch möglich geweſen wäre, ausſchließen. Nachdem einmal dieſe Möglichkeit gerade zur Wirklichkeit geworden, iſt eine andere unmöglich. Alles Geſchehene iſt unabänderlich. Aus ihm machen die neuen Möglichkeiten ihr Material, auch ihrerſeits zu feſten Wirklichkeiten zu werden, die in ihrer Entfernung der Vergangenheit anheimfallen und doch alle Zukunft beſtimmen helfen. Die abſtracte noch unbeſtimmte oder innere Möglichkeit hebt ſich durch ihre Beſtimmung, einen formalen Proceß, zur realen Möglichkeit auf, die nur noch eines Anſtoßes, eines Rucks bedarf, um zur äußern Wirklichkeit überzugehen. Dieſe Wirklichkeit iſt inſofern relativ nothwendig, als ein anderes Verhältniß des Daſeins, aus welchem ſie reſultirt,

actu nicht da war. Weil dies aber möglich gewesen wäre, ist sie nur zufällig. Die Aeußerlichkeit ihrer Existenz hat jedoch die Nothwendigkeit des Wesens zu ihrem Grunde, sofern sie die Möglichkeit nur ihrer Wirklichkeit ist. Dies ist die absolute Wirklichkeit, die nicht mehr, wie die pragmatische, eine Nothwendigkeit, sondern die Nothwendigkeit schlechthin ist.

Dieser Begriff ist weder von den Religionen noch von den Philosophien jemals in seiner Wichtigkeit verkannt worden. Weil er aber alle bisher betrachteten Bestimmungen sowohl des Seins als des Wesens in sich zusammenfaßt, darf es auch nicht Wunder nehmen, daß er oft nur durch eine niedrigere Kategorie, wie Grund und Folge, Gesetz und Erscheinung, oder Kraft und deren Aeußerung oder gar durch den allgemeinen Begriff des Seins und Wesens an sich dargestellt ist. Die Nothwendigkeit als absolute ist das Sein schlechthin, das so, wie es ist, ist und nicht anders sein kann; sie ist das Wesen, das keinen andern Grund, als sich selbst, hat und insofern grundlos ist; sie ist der Grund, aus welchem die relative Nothwendigkeit als Folge entspringt; sie ist das Gesetz, welches sich in der Fülle der Erscheinungen rücksichtslos geltend macht; sie ist die Kraft, die sich in der Gestaltung aller Verhältnisse widerstandlos äußert. Diese Beschreibungen sind also ganz richtig. Insofern aber noch eine höhere Kategorie, als die des Seins und Wesens, nämlich die des Zweckes existirt, wird die Nothwendigkeit nicht nur als das Nichtandersseinkönnen, sondern auch als das Nichtandersseinsollen beschrieben, aus welchem als der ideellen Voraussetzung das Nichtandersseinkönnen dann erst die Folge ist. Stellt man daher den Begriff der Nothwendigkeit abstracter Weise hin, so kann unter denselben 1) die vorzugsweise sogenannte causale oder mechanische oder blinde und 2) die finale oder organische oder freie Nothwendigkeit subsumirt werden. Weil aber im Zweckbegriff eine Bestimmung des Seins sich erschließt, in welcher die causale Nothwendigkeit nur ein Mittel der Verwirklichung wird, so muß derselbe als eine höhere Stufe für sich abgesondert werden. In der Aristotelischen und in der zweiten Schelling'schen Philosophie ist es der Zweckbegriff, der von vorn herein als das Princip der Nothwendigkeit die Behand-

lung der Kategorien beherrscht. Hieraus erklärt sich, weshalb in beiden der Begriff der Möglichkeit und ihrer Verwirklichung oft eine ganz andere Bedeutung empfängt, die sich noch dadurch vervielfältigt, daß der Begriff der Zweckmäßigkeit selbst wieder theils der einer äußern und zufälligen, theils der einer innern und nothwendigen ist. Durch den Zweckbegriff wird ein Stufenverhältniß gesetzt, in welchem die niedrigere Stufe zur höhern in der Wechselbeziehung steht, daß jene das Ansich der Möglichkeit aller folgenden Stufen, in ihrer Wirklichkeit aber nur die beschränkte Form ist, welche die höhere Stufe sich als Mittel ihrer Verwirklichung voranschickt. Die höhere Stufe ist es daher, ohne welche die niedrigere gar nicht dasein würde. Sie, die in der niedrigern nur δυνάμει, potentiâ, nach dem Vermögen enthalten ist, ist die Vollendung derselben, wenn man von dieser aus vorwärts blickt. Stellt man sich hingegen rückwärtsschauend auf den Standpunct der höhern Stufe, so ist sie das Weswegen als die absolute Wirklichkeit, welche die niedrigeren Stufen als ihre Vermittelungen in sich schließt. Ohne die Wirklichkeit der höhern Stufe würde die der niedrigeren dem Begriff nach unmöglich sein und doch würde umgekehrt die Entwicklung der höhern als der ἐντελέχεια ohne die Verwirklichung der niedrigeren als der ἐνέργεια der δύναμις auch nicht möglich sein. Jede Stufe kann also von Unten nach Oben und von Oben nach Unten sowohl als Möglichkeit wie als Wirklichkeit der übrigen betrachtet werden. In Ansehung der Natur hat Friedrich Fischer in Basel mit genauer Berücksichtigung des Aristoteles diese eigenthümliche Dialektik in seiner: Metaphysik, vom empirischen Standpunct aus dargestellt, 1847, vortrefflich erläutert. In Ansehung des Geistes hat Schelling, ebenfalls mit genauem Anschluß an Aristoteles, dieselbe in seiner Darstellung der reinrationalen Philosophie, im ersten Band der nachgelassenen Werke, 1856, im zweiten Buch, durchgeführt, eine eben so gelehrte als geistvolle Abhandlung. Derjenige aber, der mit einer ganz unabhängigen und tiefer, als alle Früheren, eindringenden Kraft den Begriff der absoluten Nothwendigkeit als solcher, abgesehen vom Zweckbegriff, auseinandergesetzt hat, ist Hegel gewesen, dessen Schlußabschnitt c. vom zweiten Capitel des Begriffs der Wirk-

lichkeit am Ende des zweiten Bandes seiner Logik künftige Forscher noch oft nöthigen wird, zu seinen classischen Worten zurückzukehren. Trendelnburg hat in seinen logischen Untersuchungen, wie es von dem gelehrten Interpreten des Aristoteles nicht anders zu erwarten war, im zweiten Bande, den Zweckbegriff dem der Causalität als solcher vorangestellt, die er unter dem Titel der Kategorien aus dem Zweck und der modalen Kategorien behandelt. Diese Anordnung hat ihm aber manche Schwierigkeiten bereiten müssen. Er hat die reine Nothwendigkeit hauptsächlich als das in der Erscheinung waltende Gesetz und als das allgemeine Wesen gefaßt, welches in der Mannigfaltigkeit der besondern Fälle sich gleich bleibt, wie die algebraische in Buchstaben ausgedrückte Formel immer dieselbe ist, während die concreten Zahlen, deren nothwendiges Verhältniß sie bestimmt, immer andere sein können, oder wie die Nothwendigkeit der Verhältnisse des rechtwinkligen Triangels immer dieselbe ist, mag der Triangel in concreto eine noch so verschiedene Größe haben. Er definirt daher, übereinstimmend mit dem Aristotelischen *συμβεβηκός*, das Zufällige als das, was zur Nothwendigkeit äußerlich hinzukommt, denn der Begriff des Zweckes selbst ist durch sich bestimmt und abgeschlossen.

Die Nothwendigkeit als die absolute Wirklichkeit ist 1) das Wesen als die Substanz, welche der an sich grundlose Grund ihrer Existenz ist. Die Substanz bedarf, um zu existiren, keines andern Wesens. Sie besteht durch sich. Insofern aber die Substanzen sich von andern Substanzen unterscheidet, kann sie 2) ihr Wesen in einer von ihr selbst unterschiedenen Erscheinung setzen. So wird sie zur Causalität. Die Substanz wird zur Ursache, indem sie wirkt. Sie wirkt aber lediglich dadurch, daß sie, was sie an sich ist, als ein von ihr unterschiedenes Dasein setzt. Die Wirkung ist folglich mit der Ursache dem Inhalt wesentlich dieselbe. Die Substanz würde auf eine andere Substanz nicht wirken können, wenn diese nicht dem Wesen nach mit ihr identisch wäre. Die als Ursache sich bestimmende Substanz ist die active, die, in welcher die Wirkung gesetzt wird, die passive. Da aber eine Substanz auf eine andere nur insofern wirken kann, als diese dafür empfänglich ist, so wirkt 3) die passive Substanz selbst auf die

active zurück. Sie ist also gleichfalls activ, wie die active passiv, d. h. die gegenseitig in dem Verhältniß der Reciprocität wechselwirkenden Substanzen sind an und für sich nur Eine und dieselbe Substanz. Wir stellen uns zwar das Thun und Leiden einseitig vor, als ob das eine das andere von sich ausschlösse. In der absoluten Wirklichkeit zeigt sich aber die Activität in der Passivität nicht weniger als die Passivität in der Activität. Die Reaction oder Gegenwirkung existirt auf jedem Puncte des Processes und die Substanz als die absolute kehrt aus der Wechselwirkung der nur relativen Substanzen überall in sich als in ihre Einheit zurück. Diese Einheit als eine von der unmittelbaren Realität unterschiedene, jedoch in ihr als ideelle Ursache thätige Nothwendigkeit, ist der höhere Begriff der Wirklichkeit, der Zweckbegriff.

In der alten Metaphysik wurden viele Arten der Causalität angenommen, indem man die Ursachen nach den verschiedenen Reflexionsbegriffen classificirte. Man unterschied z. B. causa principalis sive primaria et secundaria; causa originaria et intermedia (wie der Sonnenschein und der durch den Reflex des Mondlichts auf die Erde geworfene Sonnenschein); causa essentialis et accidentalis (wie das Rollen einer Kugel und das Geräusch derselben); causa efficiens et instrumentalis (wie wenn N. N. ein Buch mit dieser Feder schreibt); causa finalis et media (wie wenn Jemand ein Buch schreibt, um berühmt zu werden); causa simplex et socialis (wie wenn ein Pferd oder zwei Pferde einen Wagen ziehen); causa directrix et concomitans (wie die Kinderzeugung die Directrix der Ehe, Vater und Mutter die causa concomitans des Kindes); causa naturalis et artificialis (wie eine Ansteckung mit der Pest durch Berührung der Beule eines Pestkranken oder durch Berührung eines inficirten Kleidungsstücks desselben); causa coordinata et subordinata; causa proxima et remota; causa universalis seu generalis et specialis u. s. w. Diese mannigfaltigen Ursachen, die leicht zu vervielfältigen sind, können aber in solch' äußerlicher Aufzählung den Begriff der Wirklichkeit nicht wahrhaft erkennen lassen, weil derselbe seiner Natur nach dialektisch ist, so daß jene sogenannten Arten der Causalität zu Momenten seiner Entwickelung werden. In dem

Gefühl der Unzulänglichkeit jenes in sich zusammenhanglosen Aufzählens hat man daher auch öfter eine Vertheilung der vielen Ursachen unter die drei Aristotelischen der causa materialis, formalis und finalis vorgenommen, die, wie wir früher schon gezeigt haben, mit dem Begriff des Seins, des Wesens und des Zweckes zusammenfallen, der unserer Eintheilung der Metaphysik ebenfalls zu Grunde liegt. Die Leibnitzische Philosophie unterschied das Abstractum der blos logischen Möglichkeit als possibilitas von der Wirklichkeit als compossibitas, indem sie die Existenz für das complementum possibilitatis erklärte, das zur Möglichkeit des Begriffs nur als Ergänzung hinzukomme, weil die Realität sich von dem Begriff durch kein weiteres Merkmal, als das des äußern Daseins unterschiede. Kant hielt sich an den Begriff der Zeit und definirte in den Postulaten des empirischen Denkens Möglichkeit als das Geschehen in irgend einer Zeit; Wirklichkeit als das Geschehen in einer bestimmten Zeit; Nothwendigkeit als das Geschehen in aller Zeit.

### 1) Substantialität.

Die Substanz ist das nothwendige Wesen, das nur als existirend gedacht werden kann, dessen Begriff daher den seiner Existenz in sich schließt: ens, cujus essentia involvit existentiam sive cujus conceptus nonnisi existens cogitari potest. Man wolle nur diese Definition, die durch den Spinozismus in Gang gekommen, nicht blos, wie er es thut, von Gott, von der Einen Weltsubstanz, sondern ganz allgemein verstehen. Alles, was eine Substanz ist, besteht durch sich. Ein Atom z. B. ist eine Substanz, die nicht Product eines andern Wesens ist. Aber ein Staat ist auch Substanz, nämlich eine ethische, die sich selbst aus ihrem Begriff hervorbringt. Wenn wir also hier von der Substanz reden, so verstehen wir darunter den Begriff jedes substantiellen Wesens. Oder vielmehr, ein Wesen, dem es nicht zukäme, zu existiren, wäre kein wirkliches, also auch kein wirklich mögliches, also auch kein wahrhaftes Wesen, keine Substanz.

Sie ist selbst die Möglichkeit ihrer Wirklichkeit, weil sie den Grund ihres Bestehens in sich selbst hat, denn das Wesen ist, was es ist, nicht durch Anderes, sondern durch sich selbst. Es

hat aseitas, weil es von selbst ist, indem es seine Existenz selbst bewirkt, also, wie Spinoza es ausdrückt, causa sui ist.

Diese ungetrennte Einheit seiner Möglichkeit als seines Innern und seiner Wirklichkeit als seines Aeußern ist reine Thätigkeit, die sich auf nichts Anderes bezieht: actus purus, wie die Scholastiker sagten. Hieraus folgt, daß die Unterschiede, die in der Substanz gesetzt werden, nur ihre eigenen sein können, aber auch, daß sie das identische Wesen derselben nicht zu ändern vermögen und deshalb für sie den Werth einer gleichgültigen Zufälligkeit haben. Ob sie sind, oder nicht sind, ob sie so oder anders sind, als sie gerade sind, afficirt die Substanz nicht im Geringsten. Der Unterschied, als lediglich formell, ist ein accidens.

Das Accidens ist an sich unwesentlich. Da es jedoch nur in der Substanz zu existiren vermag, so ist es mit ihr dem Stoffe nach identisch. Es kann nicht ohne die Substanz, es kann nicht außerhalb derselben existiren; es inhärirt ihr: accidens non migrat e substantia, wie man ehemals sich ausdrückte. Insofern enthält also das flüchtige und gleichgültige Accidens doch die Substantialität in sich und zwar das eine eben so sehr, als das andere. Was es auch für eine Form oder für ein Verhältniß habe, so macht die Substanz sein Substrat aus. Das Accidens als solches entsteht und vergeht als eine Unterscheidung an der Substanz, welche für sie als Wesen keine ist. Es ist das: quod in alio est.

Wenn aber die Substanz durch einen ihr selbst äußerlichen Verstand unterschieden und diese Unterschiede durch ihn als wesentliche Bestimmungen der Substanz gesetzt werden, so empfangen sie die Bedeutung, Attribute derselben zu sein: id, quod substantiae ab intellectu extra substantiam tribuitur. Es ist daher zwar an sich unbestimmt, welche Attribute der Substanz zugeschrieben werden, allein die im Attribut gesetzte Unterscheidung soll eine der Substanz wesentliche sein. Jedes Attribut muß relativ das ganze Wesen der Substanz ausdrücken. Wird das Attribut noch in irgend einer Beziehung von sich selbst unterschieden, so ist diese Differenz ein Modus desselben, eine Art und Weise, zu sein, welche die Bestimmtheit des Attributs nicht im Mindesten in sich selbst verändert. Das allgemeine

Wesen der Substanz als die Gleichgültigkeit gegen den Formalismus ihrer Unterschiede kehrt auch in dieser Indifferenz wieder. Der Modus ist nur ein Zustand, auf den es für die Sache nicht ankommt. Sie bleibt in der Veränderung ihrer Zustände als in einem für sie oberflächlichen Geschehen wesentlich dieselbe.

Diese kurze und möglichst deutliche Definition des Begriffs der Substanz haben wir voranschicken wollen, um für seine weitere Darstellung einen einfachen Leitfaden zu besitzen, denn wenige Begriffe sind so willkürlich behandelt worden, als der Begriff der Substanz seit einem halben Jahrhundert. Die Veranlassung hierzu hat das durch Lessing, Jacobi, Schelling und Schleiermacher wieder erneuete Studium des Spinoza gegeben. Spinoza's Begriffsbestimmungen der Substanz sind als solche richtig, allein er hat die Substanz sofort in dem Sinn des Absoluten genommen, außer welchem nichts ist und welches unmittelbar alle Wirklichkeit ist, so daß, ob sie als Denken oder als Ausdehnung genommen wird, nur eine verschiedene Ansicht sein soll, welche die eine oder andere an sich accidentelle Seite der Substanz hervorkehrt, die im Grunde als denkende von sich als ausgedehnter nicht verschieden ist. Spinoza's Substanz ist in der That die Weltsubstanz, das göttliche Wesen, wohingegen die logische Wissenschaft nur den allgemeinen Begriff der Substantialität auseinanderzusetzen hat, der in jeder Substanz vorkommen muß, sei sie nun eine natürliche oder geistige. Hegel machte in seiner Logik eine Beschreibung und Kritik des Spinozismus, worin er die Mängel desselben aufdeckte. Die lebendige Negativität des Begriffs, wie er ihn faßte, stand in schroffem Widerspruch mit der Starrheit der Spinoza'schen Substanz. Nicht weniger mußte sich Herbart dagegen kehren, weil er nicht Eine unterschiedlose Substanz, sondern eine Vielheit realer Wesen annahm. So kam es, daß von 1825 bis 1835 sowohl von der Hegelschen als von der Herbart'schen Schule eine Menge Dissertationen über den Spinozismus erschienen, die in der Kritik oft übereinstimmten, bis seit Herbarts Tode 1841 die Herbartsche Schule merkwürdigerweise das Hegelsche System selbst für nichts Anderes, als für Spinozismus und den Spinozismus für Revolutionismus erklärte. Eine eigenthümliche Stellung nahm je-

doch der Herbartianer Thomas ein, insofern er eine Geheimlehre Spinoza's nachzuweisen suchte, nach welcher derselbe die Einheit der Substanz und den Gebrauch des Wortes Gott als synonym mit ihr nur für den großen Haufen angenommen, dagegen eigentlich, z. B. in den Briefen, eine Vielheit von Substanzen, ähnlich wie die realen Wesen Herbart's, gelehrt haben soll. Durch dieses häufige Zurückgehen auf Spinoza ist es nun aber geschehen, daß der Begriff der Substanz oft gar nicht mehr nach seiner ontologischen Allgemeinheit, sondern immer schon in seiner theologischen Specification genommen ist. Natürlich ist Gott auch Substanz; er ist das schlechthin absolute Wesen; aber in der logischen Wissenschaft ist noch nicht von Gott in diesem besondern Sinn die Rede. Wenn man daher die Substanz in der Metaphysik schon als die göttliche behandelt, so bringt dies einen falschen Zug in die Wissenschaft, weil es den Begriff der Substanz durch dies exclusive Subintelligiren Gottes beschränkt und verdirbt. Es war eine Zeit hindurch Mode geworden, die Substanz mit Farben zu schildern, wie sie nur der Indischen Bhavani als der Göttin des Lebens und des Todes zukommen.

Substanz ist der Begriff des Wesens als des in seiner Existenz nothwendigen, so daß die Möglichkeit zur Wirklichkeit sich actu aufhebt. Die Substanz ist folglich unbedingt in Beziehung auf sich und verhält sich zu ihren Unterschieden als die ihnen immanente Einheit, weshalb sie, ihr gegenüber, kein selbstständiges Bestehen zu haben vermögen. Oft wird der Begriff der Substanz nur als der des Wesens überhaupt beschrieben, das, als Identität, in seine Unterschiede sich einläßt; oder als das Ding, welches die Einheit aller seiner Eigenschaften ist; oder als das Ganze, das seinen Theilen congruent ist; oder als die Kraft, die in ihrer Aeußerung verschwindet; aber alle diese Bestimmungen gehen zwar in den Begriff der Substanz über, reichen jedoch nicht hin, ihn in seiner Wahrheit zu charakterisiren. Die Substanz ist die unmittelbare Wirklichkeit, welche den Grund ihrer Existenz, ohne allen weitern Grund, in sich selbst hat. So richtig diese Bestimmung ist, so scheint doch der Einwurf gegen sie gemacht werden zu müssen, daß eine Substanz,

um subsistiren zu können, sich andere Existenzen zur Vermittelung ihrer eigenen voraussetzt. Nur für die göttliche Substanz, die absoluter Weise causa sui, fällt jede Voraussetzung weg; die Substanzen aber, als natürliche oder geistige, sind in ihrer Existenz vermittelt, ohne daß diese Vermittelung ihre Substantialität beeinträchtigte. Eine Substanz kann also Voraussetzungen haben, um sich als Existenz zu setzen, wie der Organismus seine ihm correlate unorganische Natur, oder die Familie den Unterschied der Geschlechter, oder der Staat die Existenz von Familien u. s. w. Bei genauerem Betracht wird sich aber finden, daß diese Voraussetzung, einen Herbart'schen Ausdruck zu gebrauchen, nur ein *scheinbares Geschehen* ist, von welchem die Substanz an sich unabhängig ist und aus welchem sie weder in ihrem Begriff noch in ihrem Dasein erklärt werden kann. Wir haben hier uns alles dessen zu erinnern, was über den Begriff des Wesens als des vollständigen Grundes früher gesagt ist. Die Substanz ist das ens per se subsistens, wenn sie auch zu ihrer Realisation in Raum und Zeit und alle Endlichkeit eingeht. Dies nimmt ihr nichts von ihrer metaphysischen Souverainetät. Die Pflanze z. B. bedarf der Erde, der Luft, des Lichts und des Wassers, aber aus ihnen entsteht sie nicht und ist, was sie ist, nur durch sich selbst. Im Deutschen pflegen wir für Substanz sehr oft die *Sache* zu sagen, welches Wort in *Ursache* noch mehr seinen metaphysischen Charakter erhalten hat. Sache ist nicht ein bloßes Ding. Sagen wir, daß es auf die Sache selbst ankomme, so verstehen wir darunter die unbedingte Wirklichkeit.

Versuchen wir es nun, uns den Begriff der Substanz zugänglicher zu machen, indem wir ihn uns an Beispielen vergegenwärtigen und zugleich den Sprachgebrauch beachten. Die Substanz der Materie z. B. setzen wir in ihre Schwere, weil sie, ohne schwer zu sein, gar nicht gedacht werden kann; umgekehrt ist Schwere undenkbar, ohne materiell zu sein. Weil also Materie ohne Schwere unmöglich, alle Schwere nur als Materie wirklich ist, so ist die Schwere das in der Materie unbedingte Wesen derselben. Worin eine Materie specifisch bestehen möge, ist gegen ihre Substantialität, die Schwere, accidentell. Die

Schwere ist die substantielle Einheit, die aller Materie immanent ist und durch alle Körper ohne Unterschied mit gleicher Macht hindurch greift. Welche Attribute die Materie habe, unorganisch oder organisch zu sein, und in welchem Modus die Materie sich befinden möge, so oder so gestaltet, ruhig oder bewegt zu sein, so bleibt sie in der Schwere sich gleich. Ein Stein kann verschiedene Gestalten annehmen, so wird seine Schwere relativ, in Verhältniß zu anderer Materie, im Druck, den er ausübt u. dgl. verändert, an sich aber ist seine Schwere unveränderlich. Von dem Menschen sagen wir, daß die Vernunft seine Substanz ausmache, denn sie ist es, die das in allen Menschen gleiche und nothwendige Wesen begründet. Ein menschenförmiges Wesen ohne Vernunft, ein Affe, ist kein wirklicher Mensch; hingegen ein Wesen, in welchem die Vernunft erst als reale Möglichkeit existirt, ohne schon zum selbstbewußten Begriff sich entwickelt zu haben, wie das Kind in utero matris, gilt doch schon als ein wirklicher Mensch und die heutige Gesetzgebung betrachtet das Abtreiben der Frucht als einen Mord, was die Griechen noch nicht thaten. Ob nun der Mensch zu dieser oder jener Race gehört, ob er männlichen oder weiblichen Geschlechts ist, diese oder jene Anlagen hat, ob er gesund oder krank, arm oder reich ist, dies Alles macht ihn nicht zum Menschen und ist deswegen accidentell gegen die Substantialität der Vernunft. Ob sie als theoretische oder praktische sich bestimmt, macht ihren attributiven Unterschied aus und in welchem Zustand der Ausbildung sie sich befindet, ist wiederum nur ein Modus ihrer Existenz.

Es kommt nun auf die besondere Wirklichkeit an, die sich als Substanz geltend macht, denn hiernach kann ein und dasselbe Dasein nach verschiedenen Seiten hin als substantiell bestimmt werden. So ist der Mensch auch schwer, denn er ist auch ein materielles Individuum, allein die Schwere ist es nicht, die ihn zum Menschen macht, sondern die Vernunft. Von Seiten seines Körpers ist die Schwere ihm als die Substanz der Materie immanent und als solche vollkommen gleichgültig dagegen, daß er ein vernünftiges Wesen ist. In einem Kastenstaat ist für den Menschen seine Kaste das Substantielle und die Vernunft verhält sich hier gegen die Geburt accidentell; das pure Gebaren-

sein ist hier die Substanz, die dem Menschen als immanente Macht all sein Thun und Lassen vorschreibt. Bei der Indigopflanze kommt es darauf an, ob sie botanisch nach der Substanz ihrer Gattung oder chemisch als ein Färbestoff genommen werden soll. Indigoblau kann man nur mit Indigo färben; dieser eigenthümliche Stoff ist chemisch das in dieser Pflanze unbedingte Wesen, für dessen Dasein sich kein Grund außer ihm angeben läßt. Daß die Indigopflanze Luft, Wasser und andere Stoffe in sich verarbeitet, erklärt nicht ihren specifischen Färbestoff, den wir nur in ihr finden. In welcher Qualität und Quantität aber dieser Stoff durch den Faulungsproceß der Pflanze gewonnen wird, ist das gegen seine Substantialität Accidentelle. Die Substanz eines Dramas ist, ein poetisches Werk zu sein, in welchem eine Handlung als unmittelbar gegenwärtig geschehend dargestellt wird; in welcher Sprache dasselbe gedichtet sei, ist das Accidentelle, wie sich dies sogleich darin zeigt, daß es aus einer Sprache in andere übersetzt werden kann u. s. w.

Dem Substantiellen ist das Accidentelle, aber in ihm selber, entgegengesetzt; das Substantielle ist das durch seine Unbedingtheit Selbstständige, das Accidentelle das an demselben Unselbstständige, das anders sein und werden kann, ohne die Substanz zu alteriren. Das Accidens ist ohne die Substanz nicht möglich; es existirt in ihr als ihre Bestimmtheit; aber es wird nicht durch die Substanz gesetzt, sondern ist Folge einer ihrer Beziehungen nach Außen, wie der Wind es ist, der das Wasser des Meeres zu Wellen macht. Auch hier tritt daher eine Relativität ein, die nicht in dem Begriff der Substanz als solcher, sondern in dem Verhältniß liegt, von welchem die Bestimmung ausgeht. Das Accidentelle als eine gesetzte Unterscheidung an der Substanz kann nicht außerhalb derselben sein. Sie ist vielmehr an sich, ihrem Stoffe nach, substantiell, mithin positiv; insofern sie aber eine für das Wesen der Substanz zufällige und gleichgültige Unterscheidung derselben ist, hat sie einen negativen Charakter und wird sie in die Einheit der Substanz als ein blos formales, unwesentliches, nicht durch sich selbst bestehendes Moment zurückgenommen, wie wenn ein Mantel, weil er bewegt wird, Falten schlägt, die jeden Augenblick in andere

verändert werden können, während der Mantel an sich immer derselbe bleibt; die Falten sind an sich unter gewissen Bedingungen eine nothwendige Existenz, allein diese Nothwendigkeit hat den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst und die Falten sind daher etwas Accidentelles, dessen mannigfaltige Formen die Substanz, an welcher sie als deren eigene Bestimmtheit erscheinen, nicht verändern. Oder ein Staat als politische Substanz verhält sich zu seinen Bürgern positiv, denn nur in ihm sind sie nicht Menschen überhaupt, sondern Bürger. Aber zu den einzelnen verhält er sich eben so sehr negativ und opfert sie, wenn es sein muß, seiner Selbsterhaltung auf. Er behandelt den Einzelnen als ein Accidenz, dessen Dasein oder Nichtdasein ihm in seinem wesentlichen Bestehen nichts anhat. Der individuellen Liebe kann der Einzelne unersetzlich sein, dem Staat ist er es nicht. Zwar feiern die officiellen Grabreden den Hingeschiedenen gewöhnlich als einen auch für den Staat Unersetzlichen, allein nach acht Tagen schon ist diese Verzweiflung über der officiellen Entdeckung vergessen, daß glücklicher Weise der Nachfolger im Amt seinen Vorgänger mehr, als ersetze.

Es ist ein Fehler in der Beschreibung der Substanz, sie nur mit Feierlichkeit als den Abgrund zu malen, in dessen leerer und unterschiedloser Tiefe alles individuelle Dasein nur unterzugehen verurtheilt wäre, denn sie hat im Verhältniß zu den Accidenzen auch eine positive Seite als die Totalität derselben. Würden sie nicht in ihr gesetzt, könnte sie dieselben auch nicht aufheben. Hegel in der Encyklopädie §. 151 beschreibt sie als „die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als deren absolute Macht und zugleich als den Reichthum alles Inhalts offenbart, der nichts, als diese Manifestation selbst ist, indem die in sich zum Inhalt reflectirte Bestimmtheit selbst nur ein Moment der Form ist, das in der Macht der Substanz übergeht.“ Durch solche prägnante Ausdrücke muß man sich nur nicht verführen lassen, entweder nur das auch als Erscheinung Große und Mächtige für eine Substanz zu halten, oder auch untergeordnete Dinge, die nichts destoweniger Substanzen sein können, mit Prädicaten auszustatten, die sich nur für den hohen Styl eignen. Die stelzenhafte, prätentiöse Sprache, mit welcher manche

Hegelianer oft die subtilsten Dinge beschrieben haben, ist ein Fehler gegen den guten Geschmack. Ein Mantel z. B. ist etwas sehr Geringfügiges, aber in Verhältniß zu seinen Falten ist er unzweifelhaft die Substanz, an welcher sie als Accidenzen existiren. Wie lächerlich würde es aber sein, den Mantel als die Totalität seiner Falten zu beschreiben, in denen er sich als den Reichthum alles Inhalts offenbart u. s. w. Daß Hegel selbst unter Substanz keineswegs die Spinozistische, sondern einen allgemeinen metaphysischen Begriff im Sinn der Aristotelischen *οὐσία* verstanden hat, geht nicht nur aus seiner Darstellung, sondern auch aus seinem Sprachgebrauch hervor, in welchem er jedoch liebt, für Substanz das Substantielle zu sagen. Eine sehr ausdrückliche Erklärung aber, daß er den Begriff der Substanz an sich von der Existenz der Substanz als der absoluten göttlichen unterscheidet, hat er in jener trefflichen Selbstvertheidigung gegeben, in denen er die Einwürfe gegen seine Philosophie mit einer grandiosen schulmeisterlichen Virtuosität widerlegte; es gehört hieher namentlich die Stelle S. 165—173, im zweiten Theil der Vermischten Schriften. Er hat hier besonders auch den Unterschied des Begriffs der absoluten Substanz von dem Begriff des Geistes und zwar nicht blos des endlichen, sondern des absoluten, in welchem seine Philosophie wurzelt, ausführlich besprochen und tadelt es S. 172 ausdrücklich, wenn in der logischen Sphäre der Substanz Gott an die Stelle der Substanz substituirt wird, weil Gott, wie S. 167 gezeigt wird, das absolut selbstständige Wesen als Subject, als Geist an und für sich ist. Diejenigen, welche Hegel zugestehen, daß er den Begriff des Subjectes als die Wahrheit des Begriffs der Substantialität, den Begriff der Freiheit als die Wahrheit der Nothwendigkeit, den Begriff des Geistes als die Wahrheit der Natur und damit Subjectivität, Freiheit, Geist als den Grund der Substantialität, Nothwendigkeit und Natur entwickelt habe, wollen gern eine Superiorität über ihn dadurch behaupten, daß sie ihn beschuldigen, er habe die Substanz nur in den accidentellen Subjecten subjectiv werden lassen, sie aber nicht als absolutes Subject, als Urgeist oder persönlichen Gott, wie sie gern sagen, gesetzt und weil er dies nicht gethan, sei nun auch seine ganze Lehre von der

Freiheit und Religiosität innerlich hohl. Diese Insinuation ist völlig grundlos, denn nach Hegel ist es das absolute Subject, welches sich als absolute Substanz setzt, nicht ist es die selbstlose Substanz, die sich in den Subjecten ein nur accidentelles, pantheistisches Dasein gibt. Aber wie schon früher erinnert, würde ohne das unaufhörliche Wiederversichern jener Insinuation für Hegels Gegner wenig, was sie sonst unterschiede und was sie ihm nicht verdankten, übrig bleiben und es fiele namentlich dem großen Publicum gegenüber der ganze Effect fort, durch die Bedenklichkeiten einer ethischen und religiösen Consequenzmacherei die Hegelsche Philosophie als gefährlich zu verdächtigen.

Hegel nannte den Spinozismus Akosmismus, weil es in ihm zu keinem Unterschiede Gottes und der Welt kommt. Es herrscht in ihm eine melancholische auf den Untergang des Endlichen gerichtete Erhabenheit, weshalb Steffens in seinen Caricaturen des Heiligsten sinnreich den Spinoza mit einem umgekehrten Pygmalion verglich, der alles Leben ertödten läßt. Im Pantheismus an sich liegt keineswegs die Nothwendigkeit, das Endliche nur von seiner negativen Seite her zu fassen; er vermag nicht weniger ihre affirmative, das Dasein des Göttlichen im Endlichen, anzuerkennen, wie dies von der fast zum Humor fortgehenden Heiterkeit des Persischen Sufismus so energisch geschehen ist. In unserer weltschmerzlichen, mit ihrem Jammer ironisch kokettirenden Epoche ist jedoch die negative Richtung vorherrschend und so hat sich in die Beschreibung der Substanz selbst bei den kritischeren Naturen die Negativität als Grundzug ihrer Charakteristik eingeschlichen, die zuletzt ganz vergißt, daß in der logischen Wissenschaft vom allgemeinen Begriff der Substanz gehandelt wird. So schreibt z. B. Kuno Fischer in seiner Logik und Metaphysik folgendermaaßen S. 131: „Daher begreift sich die Substanz als die immanente Einheit der Dinge und diese immanente Einheit verwirklicht sich selbst, indem sie die vielen äußern Erscheinungen in ihrem selbstständigen Bestehen aufhebt; sie ist das Unbedingte, indem sie alles Bedingte vernichtet. Also die Substanz existirt nur in der Negation der Dinge, sie ist die negative Einheit der Dinge oder die Macht, die sich in der Ohnmacht der Dinge beweist und ausführt. Die Dinge innerhalb der Substanz sind daher schlecht-

hin vergängliche und zufällige Erscheinungen, die Accidenzen der Substanz und manifestiren als solche deren Dasein. Sie sind in ihrem eigenen Sein blos accidentell oder zufällig und nothwendig sind sie nur in ihrem Verschwinden." In einem Zusatz fährt Fischer noch ausdrücklich fort: „Das Nothwendige ist die Substanz, als die absolute Vernichtung aller zufälligen Erscheinungen, die negative Macht der Welt, die in der Nichtigkeit und Auflösung aller einzelnen Dinge offenbar wird." Diese ganze Beschreibung ist noch Spinozistisch gefärbt und nur auf das Auflösen der Accidenzen durch die Substanz gerichtet, wie es dem Mephistopheles, weil er so lange schon an der Welt als dem alten Sauerteige kauet, auch lieber wäre, daß Nichts entstünde.

Spinoza hat für den Begriff der Substanz nicht sowohl den des Accidens, als den des Attributs und des Modus aufgestellt. Von den unendlich vielen Attributen, welche die Substanz soll haben können, nennt er nur zwei, die res extensa und die res cogitans, was natürlich nicht zufällig ist, als ob er nämlich eben so gut auch andere hätte nennen können. Als Modus der res extensa nennt er quies und motus, als Modus der res cogitans nennt er intellectus und voluntas, obwohl auch jedes Attribut unendlich viele Modi soll haben können. Das Attribut der Substanz, wie der Modus des Attributs, sind jedoch nur äußerliche Unterschiede der Einen Substanz, welche in allen diesen Formen die wesentlich identische ist, weshalb Spinoza auch behauptet, daß dieselben an der Substanz nur von einem ihr äußerlichen Verstande gemacht würden. Er hatte das Bedürfniß, unter diesen Formen zu einem wesentlichen Unterschied in der Substanz zu gelangen, so daß sie als allgemeine durch die Besonderung ihrer Attribute in den Moden derselben bis zur Vereinzelung fortginge; ein Unterschied des Begriffs, den er in seiner logischen Bedeutung nicht durchführen durfte, weil er damit seinem Begriff der Substanz widersprochen hätte. Die Accidentalität faßt er eigentlich unter dem Begriff der Endlichkeit. Endlich ist ihm, was von einem Andern begrenzt wird. In seiner ausführlichen Logik hat Hegel den Begriff des Attributs und des Modus noch in den Begriff des Absoluten und seiner Auslegung aufgenommen. Wäre ihm eine zweite Ausgabe auch der hieher gehörigen Theile der

Logik vergönnt gewesen, so würde er dies Capitel gewiß haben fallen lassen, wie man aus der spätern Fassung dieser gesammten Gruppe der ätiologischen Kategorien in der Encyklopädie schließen darf, worin er nach der letzten Redaction in §. 150 und 151 nur den einfachen Gegensatz der Substantialität und Accidentalität festhielt. Substantielle Identität ist ihm die Formthätigkeit als das Uebergehen des unmittelbar Wirklichen als einer bloßen Möglichkeit in eine andere Wirklichkeit.

## Anmerkungen.

1) Diderot über Spinoza. Die entschiedenste Entgegensetzung gegen die ausschließliche Nothwendigkeit der einen Substanz bei Spinoza hat Diderot in dem weitläufigen Artikel entwickelt, den er ihm in der Encyklopädie gewidmet hat, aus welcher er in den Oeures de Diderot von Naigeon sowohl, als in der édition Brière, Paris, 1825, T. XX., p. 30—89, wieder abgedruckt ist. Diderot wiederholt anfänglich die von Bayle gemachten Einwürfe, geht dann aber zu einer selbstständigen Kritik über, in welcher er die einzelnen Definitionen Spinoza's durchnimmt. Er macht Spinoza vorzüglich zum Vorwurf, daß sein Begriff der Substanz als des einzigen durch sich selbst existirenden Wesens die concrete Realität der Existenz vernachlässige und dadurch zu Folgerungen führe, denen die Wirklichkeit schlechthin widerspräche, in welcher eine Substanz allerdings das Product einer andern sein könne, wie der Apfel, den ein Baum hervorbringt, als eine körperliche Substanz „actuellement" von dem Baum unterschieden sei. „Il faut parler de la substance comme existante, quand on veut considérer la réalité de ses effets. Or dans un tel rocher être existant, être substance, être pierre, c'est la même chose; il faut donc en parler comme d'une substance existante, quand on le considère comme étant actuellement dans l'être des choses, et par conséquent comme substance existante, pour exister nécessairement et par elle même, ou par la vertu d'autrui; il s'ensuit, qu'une substance peut être produite par une autre substance; car qui dit une substance qui existe, par la vertu d'autrui, dit une substance qui a été produite, et qui a reçu son être d'une autre substance."

Diderot nimmt den Begriff der Substanz offenbar nur im Sinn einer als Existenz endlichen Substanz und beruft sich auch gegen Spinoza auf die Mathematiker, welche ohne ein Leeres und ohne eine Vielheit von Substanzen nicht auskommen könnten. Der tiefere Begriff der Substanz als eines nothwendigen Wesens entgeht ihm, denn die äußere Vermittelung des Daseins einer Substanz nimmt ihr nichts von ihrer Originalität, so daß ihre Existenz immer von Neuem gleichsam Urzeugung ist, z. B. die Substanz der Familie ist die Pietät als die sittliche Bedeutung natürlicher Verhältnisse. Diese Verhältnisse können nicht anders, als durch Zeugung vermittelt werden, allein das Gefühl der Pietät setzt die natürliche Beziehung als eine geistige, die insofern das nothwendige sich selbst bewirkende Wesen der Familie ist, weil außerhalb der Familie solche natürlichsittliche Zusammenhänge nicht existiren. Man muß sich bei dem Wort Substanz davon losmachen, nur sinnliche Dinge darunter zu verstehen, sondern es ganz allgemein nehmen. Es steht z. B. nichts im Wege, zu sagen, daß die Substanz des Lehensstaates die Verleihung von Grundbesitz unter den Bedingungen der Kriegspflichtigkeit sei, denn in keinem andern Verhältniß des Grundbesitzes finden wir diese Bedingung. Aeußerlich ist sie in ihrer Nothwendigkeit durch Eroberungskriege vermittelt. Diderot unterscheidet nun zwischen Gott als dem nothwendigen Wesen und den endlichen, zufälligen Dingen, die als geschaffene von Gott abhängig, relativ aber frei sind und wirft Spinoza zuletzt auch teleologische Beziehungen ein, weil es sonderbar sei, daß das Universum, wenn es lediglich durch blinde Nothwendigkeit, durch bloße Bewegung wirke, sich schon erschöpft haben und nicht immer neue Gestirne, Pflanzen und Thiere hervorbringen sollte. „On fait voir aussi, qu'il y a du dessein dans la cause, qui a produit l'univers. Spinosa n'aurait pu néanmoins attribuer une vue et une fin à sa matière informe. Il ne lui en donne qu'en tant qu'elle est modifiée de telle ou telle manière, c'est à dire, que parcqu'il y a des hommes et des animaux. Or c'est pourtant la dernière des absurdités, de croire et de dire, que l'oeil n'a pas été fait pour voir, ni l'oreille pour entendre.“ Diderot stand hier auf

Leibnitzens Seite und nennt Spinoza's System un malheureux système.

2) Verhältniß des Substanzbegriffs zu Raum und Zeit. Der Begriff der Substanz ist ein ganz allgemeiner als der eines nothwendigen Wesens. Es muß daher als eine überflüssige nicht nur, sondern begriffswidrige Bestimmung desselben erscheinen, wenn man ihn an den Begriff des Raumes oder der Zeit hat binden wollen. Dennoch ist dies, der sinnlichen Vorstellung zu Liebe, oft geschehen. Selbst Trendelnburg definirt in seinen Logischen Untersuchungen, II. 103, die Substanz als ein Ganzes, das die Theile im Raum neben einander bindet. Die Zeit hat Kant herangezogen, sofern die Substanz als das in der Veränderung Beharrende und im Zeitverfluß Dauernde erscheint. Allein die Einheit im Raum oder die Continuität in der Zeit sind nur Folge der Substantialität und charakterisiren ihren Begriff daher nur von Außen.

3) Noch ein Blick auf den Sprachgebrauch. Nirgends fühlt man die Wichtigkeit der Sprache lebhafter, als auf dem philosophischen Gebiet, weil seine Darstellung eine letzte Bestimmtheit und jedes Irrniß ausschließende Unzweideutigkeit erlangen soll. Oft aber vermag die Philosophie dies nur durch eine Erklärung, was sie unter einem Worte verstanden wissen wolle. Das Wort Substanz hat sich bei uns eingebürgert; nicht weniger sein Gegensatz, das Accidens. Haben wir keine entsprechenden Deutschen Ausdrücke? Man könnte wohl versucht sein, für Substanz Wesenheit, für Accidenz Beiwesen zu sagen. Dennoch würde man bald inne werden, daß man mit dem Gebrauch dieser Wörter nicht so verständlich sein könne, als mit den Lateinischen Ausdrücken. Wir bedienen uns z. B. des Wortes Substanz allgemein für den specifischen Stoff, aus welchem etwas besteht. Das Gehirn, sagen wir, besteht aus einer grauen und weißen Substanz; Porzellan aus einer kieselerdigen u. s. w. Würde es nicht geziert klingen, zu sagen, Porzellan bestehe aus einer kieselerdigen Wesenheit? Krause hat sich bemühet, durch Reduplicationen u. dgl. die verschiedenen Wandelungen im Begriff des Wesens darzustellen; er hat also von Wesen-Wesen, von Wesen-Wesenheit, von Urwesen, von

Wesenlehwesen u. s. w. gesprochen; allein, wie der Erfolg gezeigt hat, nicht zum Vortheil der Verständlichkeit. Die Sprache des gewöhnlichen Lebens hat sich des Ausdrucks Substanz schon zu sehr bemächtigt, als daß man ihn durch andere passend ersetzen könnte. Wir sagen, daß eine Substanz sich aus einer andern bilde, z. B. aus verdorbener Lymphe die Eitersubstanz; wir sprechen von der Substanz einer Klage und verstehen darunter diejenige Thatsache, die es möglich macht, ein Geschehenes unter eine bestimmte Kategorie des Gesetzes zu subsumiren: eine Klage muß substantiirt werden; wir sprechen von substantieller Nahrung, wenn sie z. B. als Gallerte viel Stickstoff enthält u. s. w. Ebenso ist das Wort Accidens ein allgemein übliches geworden, um eine Form oder einen Zustand zu bezeichnen, welche sein oder nicht sein, entstehen oder vergehen können, ohne daß durch sie die Einheit des Wesens, an welchem sie erscheinen, verändert würde. Wenn ein Stoff verschiedene Formen annehmen kann, so ist ihm gegenüber die Form selber accidentell. Bei einer Anklage sind die besondern Umstände außer derjenigen Thatsache, welche sie berechtigt, das Accidentelle, das in allen Klagen, die unter denselben titulus accusandi subsumirt werden müssen, als die Modification des individuellen Falles wechselt. Accidenzen werden auch die Gebühren genannt, die mit einem Amt als zufällige Einnahmen verbunden sein können. Das Amt ist zwar die Substanz, an welcher sie haften und wer nicht im Amt ist, darf sie nicht erheben; dennoch sind sie als einzelne Wirklichkeit zufällig, weil das Vorkommen des Falles selbst, der zu ihrer Erhebung berechtigt, nicht von dem Beamten gesetzt werden kann, vielmehr abzuwarten ist. Daß das Accidentelle mit dem Zufälligen identisch gebraucht wird, wie im Lateinischen und in den Romanischen Sprachen, accidens und un accident, ist erklärlich, weil der Zufall, obwohl er ohne die Wirklichkeit des Wesens gar nicht möglich wäre, doch ein Geschehen ist, das eben so gut auch nicht hätte geschehen können.

4) Die Relativität im Begriff der Substantialität und Accidentalität. Es ist früher schon angedeutet worden, daß es auf das Verhältniß ankommt, worin eine Existenz zu einer andern steht, um sie als substantiell oder acci-

bentell zu bestimmen. Dies ist wohl zu beachten, um weder das Denken noch das Sprechen der Verwirrung zu bezüchtigen. So haben wir gesehen, daß die Vernunft die Substanz des Menschen ist; ihr ist also die Race als accidentell untergeordnet. Für den ethnographischen Unterschied aber wird die Racenbestimmtheit zur substantiellen. Die Insignien der Gewalt sind gegen sie selber etwas Accidentelles und ein Odysseus ist auch im Bettlergewande König auf Ithaka. Bei einem ceremoniellen Act aber, der ohne sie keine Gültigkeit hätte, werden sie zu etwas Substantiellem. Ohne in pontificalibus e cathedra zu geschehen, würden gewisse Acte des Papstes keine sanctionirende Kraft haben.

### 2) Causalität.

Die Substanz ist also das nothwendige Wesen, in dessen Existenz sein Inneres von seinem Aeußern unmittelbar ungetrennt ist. Als diese Einheit ist sie die Möglichkeit, sich von dem zufälligen Beiwesen ihrer Accidenzen auf sich als auf die ursprüngliche Sache zu beziehen und diese Beziehung als eine von ihr unterschiedene Entäußerung ihrer Macht zu setzen. Dem Wesen nach muß dies gesetzte Dasein mit ihr identisch sein, als Dasein aber sich von dem Dasein der Substanz unterscheiden. Diese ist daher nicht mehr blos Ursache ihrer selbst, causa sui, sondern sie wird Ursache von Anderem, causa efficiens, weil sie, während sie in ihrer Entäußerung Beziehung auf sich bleibt, etwas hervorbringt, das ohne sie nicht existiren würde. Die Ursache, pflegt man im Deutschen zu sagen, erlischt in der Wirkung; cessante causa, cessat effectus; aber die Substanz hört deswegen noch nicht auf, zu existiren und bleibt die Möglichkeit neuer Wirkung.

Mit dem Begriff der Ursache wird der des Grundes und der der Kraft gleichbedeutend gebraucht, weil die Wirkung aus der Ursache als ihrem Grunde folgt und weil die Ursache die Kraft ist, welche die Wirkung hervorbringt. In dem Begriff der Ursachlichkeit sind also die Kategorien des Grundes und der Kraft enthalten, reichen jedoch nicht hin, ihn zu erschöpfen. Worin liegt der Unterschied? Das Wesen als Grund hebt sich

zur Existenz auf und die Kraft geht in ihre Aeußerung über; die Substanz hingegen als wirkende erhält sich, indem sie als Causalität einen Effect hervorbringt. Sie setzt ein Dasein, das zwar mit ihr dem Inhalt nach wesentlich identisch, der Form nach aber von ihr unterschieden ist. Die Kraft *wird* zur Ursache und die Ursache *hat* Kraft. Diese Thätigkeit der Substanz ist noch nicht *Schaffen*, sondern noch reine Nothwendigkeit. Schaffen setzt schon den Zweckbegriff voraus, während in der einfachen Ursachlichkeit nur erst die blinde Thätigkeit der Substanz nach Außen gesetzt wird.

Die Substanz wirkt jedoch nur insoweit, als sie in einer bestimmten Beziehung sich gegen sich negativ verhält und positiv ein von ihr unterschiedenes Dasein hervorbringt. Was sie noch *außerdem* ist und zu wirken vermag, *tritt nicht in diese Wirkung ein*, weshalb eine und dieselbe Substanz die Möglichkeit hat, nach vielen Seiten hin Wirkung zu sein, wirkliche Ursache dagegen nur in der *bestimmten Veränderung* wird, welche sie außer sich erzeugt. Weil eine Substanz sich nach verschiedenen Seiten wirksam verhalten kann, so kann das subjective Denken nicht mit Sicherheit a priori auf diejenige Wirkung, welche sie gerade hervorbringen wird, schließen, wie die Scholastiker sagten: ex causa per se certa ratione non cognoscitur effectus; d. h. die Substanz als solche bleibt sich in ihrem Wirken getreu, so daß von ihrer Kenntniß zuverlässig a priori auf ihre Wirkungen geschlossen werden kann; welche bestimmte Wirkung sie aber gerade haben werde, hängt von den besonderen Bedingungen ab und nur insofern wird die Wirkung unbestimmt. Ex effectu cognoscitur causa, sagt man umgekehrt, weil die Wirkung dem Inhalt nach mit der Ursache übereinstimmen muß. Aus der Asche z. B. werde ich schließen, daß ein Verbrennungsproceß statt gefunden hat; aus der Flucht eines Heeres, daß es geschlagen worden u. s. w.

*Chalybäus* in seiner Wissenschaftslehre, S. 227 ff. hat Hegel getadelt, daß er den Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ontologisch gefaßt habe und premirt gegentheils die modale Fassung vom Standpunct des subjectiven Erkennens, das sich vergewissern will, ob etwas möglich oder wirk-

lich oder nothwendig sei. Dieser Proceß gehört aber theils der Entwicklung der theoretischen Intelligenz an, theils, was die Formen seines logischen Ausdrucks betrifft, der subjectiven Logik im Begriff des modalen Urtheils und Schlusses, wo er bei Hegel ebenfalls vorkommt. Uebrigens würde das Erkennen mit der Denkbarkeit in den verschiedenen Formen der Modalität sich ganz umsonst zu thun machen, wenn nicht die Wirklichkeit in ihrer Realität, also ontologisch, jene Unterschiede entwickelte. Die Metaphysik darf sich dieselben daher so wenig entgehen lassen, daß sie vielmehr, und zwar so lange metaphysicirt wird, einen Hauptpunct in ihr ausgemacht haben. Durch den Humeschen Skepticismus wurde im vorigen Jahrhundert der Causalitätsbegriff so sehr in den Vordergrund der Philosophie gestellt, daß er alle andern Begriffe lange Zeit überragte, als ob in ihm das ausschließliche Mittel zur Lösung aller speculativen Probleme gefunden werden könnte. Hume regte den Zweifel an, ob wir nicht nur zu häufig gewisse Wirkungen aus Ursachen ableiteten, welche sie gar nicht hervorzubringen vermöchten. Seine redseligen Essays nehmen ein besonderes Interesse an den Täuschungen der Leidenschaft so wie an den Fictionen der religiösen Phantasie, die eine Welt von Dämonen und Göttern erschafft, welche als die Ursache von Wirkungen angesehen werden, die einen ganz andern Ursprung reiner Nothwendigkeit haben. Es waren die sogenannten übernatürlichen Ursachen und Wirkungen die ihn, wie das ganze Zeitalter der Aufklärung, wegen des Wunderbegriffs vorzugsweise beschäftigten. Durch den Nachweis des Irrthums, dem sich das Erkennen für den Zusammenhang von Ursach und Wirkung auch in den gewöhnlichsten Dingen durch falsche Beziehungen hingegeben, wollte Hume die Schwierigkeit fühlbarer werden lassen, die in höhern, geistigen Verhältnissen, z. B. im Begriff der Inspiration, obwalte. Die Beziehung eines Geschehens als Wirkung auf ein anderes als Ursache ist oft nur, wie er zeigte, ein durch Gewöhnung entstandener Glaube. Durch solche Skepsis regte Hume die Kritik an und bewog auch Kant noch, dem Causalitätsbegriff einen besondern Vorrang zu gestatten. Da aber die Causalität als ein Dependenzverhältniß von der Substantialität als einem Inhärenz-

verhältniß ausgeht, so war es natürlich, daß allmälig dies eben so sehr zur Sprache kommen mußte, wo denn das Studium der Spinoziſchen Philoſophie als der Subſtantilitätsphiloſophie par excellence eingriff, bis ihr, ganz conſequent, ein erneuter Leibnitzianismus folgte, zu deſſen Empfehlung Leſſing und Herder unſtreitig das Meiſte beigetragen hatten. Weil nun die Wirkung auf die Urſache folgt, legte man auf die Zeit als die Form des ſucceſſiven Geſchehens ein übertriebenes Gewicht und definirte Urſächlichkeit als das Geſchehen, das im Verlauf der Zeit beharrlich auf ein anderes folgt. Allein die Zeit iſt nur ein Moment für die äußerliche Erſcheinung der Cauſalität, während ſie ſelbſt in ihrem Wirken daraus ſo wenig, als die Subſtanz aus dem Raum, erklärt werden kann. Wenn man die Breite betrachtet, mit welcher überhaupt Raum und Zeit bei der Ableitung der Kategorien ganz überflüſſig eingemiſcht werden und hinterher oft zu den künſtlichſten Ausreden nöthigen, ſo erinnert man ſich eines treffenden und tapfern Wortes, das Hegel in der Encyklopädie, S. W. VII. 317, nach der Redaction von Bonmann, einmal geſagt hat: „Uebrigens aber muß denen, welche der Frage nach der Realität des Raumes und der Zeit eine ganz abſonderliche Wichtigkeit beizulegen die Vornirtheit haben, geantwortet werden, daß Raum und Zeit höchſt dürftige und oberflächliche Beſtimmungen ſind, daß daher die Dinge an dieſen Formen ſehr wenig haben, alſo auch durch deren Verluſt, — wäre dieſer anders möglich —, ſehr wenig verlieren. Das erkennende Denken hält ſich bei jenen Formen nicht auf; es erfaßt die Dinge in ihrem, den Raum und die Zeit als ein Aufgehobenes in ſich enthaltenden Begriffe."

In der Cauſalität ſind folgende Momente zu unterſcheiden: a) der cauſale Proceß in dem Uebergange der Subſtanz von ſich als Urſache zur Wirkung; b) das Subſtrat als die Mittelurſache, welche die Urſache für ihre Verwirklichung vorausſetzt; c) der Cauſalnexus als der progreſſive und regreſſive Zuſammenhang von Urſache und Wirkung.

### a) Der Cauſalproceß.

Die Subſtanz wirkt. Sie ſetzt ihr Weſen als ein von ihr unterſchiedenes Daſein außer ſich. Als Subſtanz bewirkt ſie ſich

ſelbſt, als Urſache bewirkt ſie ein Anderes. In dieſem Setzen des Andern wird ſie zur Urſache und das Geſetzte zur Wirkung. Gleiche Urſachen müſſen daher gleiche Wirkungen und umgekehrt gleiche Wirkungen gleiche Urſachen haben. Urſache iſt die Subſtanz nur in der beſtimmten Wirkung und da dieſelbe ohne die Entäußerung der Subſtanz nicht exiſtiren würde, ſo muß in der Wirkung der identiſche Inhalt, als in der Urſache enthalten ſein. Der Unterſchied der Wirkung von der Urſache iſt inſofern ein nur formeller, weil es der nämliche ſubſtantielle Inhalt iſt, der hier als Urſache, dort als Wirkung erſcheint.

Weil aber die nämliche Subſtanz nach verſchiedenen Seiten hin ſich zur Urſachlichkeit beſtimmen kann, ſo erzeugt dies den Schein, als ob ſie verſchiedene Wirkungen hervorbringen könnte, während es die gleiche Nothwendigkeit iſt, die in den verſchiedenen Formen der Wirkſamkeit thätig iſt. Eine mechaniſche, chemiſche, organiſche, geiſtige Subſtanz bringen als Urſache eben auch mechaniſche, chemiſche, organiſche, geiſtige Wirkungen hervor, allein die mechaniſche Urſache kann eben ſowohl Ruhe als Bewegung, die chemiſche Compoſition oder Decompoſition, die organiſche Leben oder Tod, die geiſtige Freiheit oder Unfreiheit bewirken und ſie können dies in den mannigfaltigſten Abänderungen der Verhältniſſe. Von Seiten der Identität des Inhalts iſt alſo die Tautologie in dem Cauſalproceß unvermeidlich, wie die Logiker oft genug anführen, daß die Bewegung als Urſache wie als Wirkung dieſelbe Bewegung, die Näſſe als Urſache wie als Wirkung dieſelbe Feuchtigkeit, die Wärme als Urſache wie als Wirkung dieſelbe Wärme, der Wille als Urſache wie als Wirkung derſelbe Wille ſei u. ſ. w. Allein Urſache und Wirkung ſind zugleich von einander verſchieden, weil die als Wirkung geſetzte Subſtanz ein von dem Daſein derſelben freies, für ſich exiſtirendes Daſein iſt. Ein Stoß iſt von dem Loch, das er macht; eine Doſis Opium von dem dadurch bewirkten Schlaf; ein ſchönes Gedicht von dem Ruhm, den es ſeinem Autor erwirbt; ein ſtarker Froſt vom Gefühl der Kälte, das er erzeugt u. ſ. w., unterſchieden. Dieſe Eigenthümlichkeit iſt es, welche die Urſache von dem Grunde unterſcheidet, der ſich rückhaltslos zur Exiſtenz aufhebt, während die Subſtanz als causa transiens ſich

erhält und in der Wirkung eine andere Form der Erscheinung annehmen kann.

Diese Verschiedenheit hängt von der Maaßbestimmtheit des Verhältnisses der ursachlichen Substanz und derjenigen Substanz ab, auf welche sie wirkt. Die nämliche Substanz muß daher zwar auf die nämliche auch dieselbe, auf eine andere aber eben so nothwendig eine andere Wirkung üben. Die an sich identische Substanz wird mit ihrer an sich gleichen Wirksamkeit keineswegs zu einer andern Ursache, sondern verwandelt sich nur durch die andern Bedingungen, auf welche sie trifft, in eine andere Form. Ihre Qualität muß durch ihre Quantität in einer andern Substanz je nach der Qualität und Quantität derselben wirken, weil diese für sie die Bedingung ausmachen, innerhalb deren sie sich anders specificirt, ohne deshalb ihre Nothwendigkeit im Geringsten zu verändern. Ein galvanischer Strom, in Eisen geleitet, macht dies zum Magneten, der eine Last hebt und trägt; in einen dünnen Draht geleitet, hebt er den Magnetismus auf und läßt ihn erglühen. In der Veränderung der Erdoberfläche kommen viele merkwürdige Metamorphosen der ursachlichen Specification vor. Flugsand z. B. ist Flugsand, kann aber sehr verschiedene Wirkungen haben. In der Uckermark war im Templiner Kreise, zwischen Gollin und Vietmannsdorf, ehedem ein ausgedehnter Sumpf, bei nassen Zeiten ein See. Noch im vorigen Jahrhundert ging in demselben ein Reiter mit dem Rosse zu Grunde, der von der Furth abgeirrt war. Flugsand machte diesen See zum Moraſt, den Moraſt zur Wiese, die Wiese zur trockenen Weide und jetzt ist er eine kahle Sandfläche (Volger, Erde und Ewigkeit, 1857, 339). Sumpfgegenden erzeugen Wechselfieber, Sumpfkachexie, Milztumore auf constante Weise in den dafür empfänglichen Constitutionen. In den Italienischen Maremnen, in den Wäldern Mingreliens, in den Indischen Sunderbunds, an der Westküste von Centralamerika u. s. w. ist das Wechselfieber eine endemische Krankheit. Sehr interessante Bemerkungen über die Modificationen des ursachlichen Processes im Organismus, ihn aus dem Zustande der Gesundheit in den der Krankheit übergehen zu lassen, hat Fr. Oesterlein in seiner Medicinischen

Logik, Tübingen, 1852, 184—231, zusammengestellt. Zuweilen tritt eine Verschiedenheit der Form der Wirkung dadurch ein, daß der eigentlichen Wirkung ein Surrogat substituirt wird, wie z. B. wenn für ein Vergehen eine Geldstrafe, im Fall des Unvermögens aber eine proportionale Gefängnißstrafe festgesetzt ist.

Daß also dieselbe Ursache widersprechende Wirkungen zu haben vermöchte, ist unmöglich. Das Sonnenlicht, bemerkt Schopenhauer, erweicht den Wachs und härtet den Thon, bleicht den Wachs und schwärzt das Chlorsilber. Wenn er jedoch hieraus die Identität des Inhalts in Ursache und Wirkung bestreitet, so irrt er sich, denn Wachs, als eine qualitativ andere Substanz, muß, dem Sonnenlicht ausgesetzt, sich anders verhalten, als Thon oder Chlorsilber. Wachs wird im Sonnenlicht immer erweichen, Thon immer verhärten. Ein Widerspruch gegen das Causalgesetz wäre nur dann vorhanden, wenn auch einmal das Gegentheil erfolgte. Schwefel kann in verschiedener Form krystallisiren, aber jede dieser Formen ist an einen bestimmten Temperaturgrad gebunden; ein Widerspruch gegen das Causalgesetz würde nur dann stattfinden, wenn er bei derselben Temperatur sowohl in dieser als in jener Gestalt krystallisirte. Arsenik bewirkt Verlangsamung des Stoffwechsels. Er kann daher tödten, aber es widerspricht sich nicht, daß er eben sowohl eine größere Fülle des plastischen Lebens zu erzeugen vermag. Ist das Quantum Arsenik so groß, daß die Verlangsamung in absolute Hemmung übergeht, so tödtet er; ist es nur so groß, daß sie die Plasticität fördert, so bewirkt er ein blühendes Aussehen. Von Steiermark bis zur Schweiz ist der Genuß des Arseniks unter dem Namen Hidri habituell, namentlich weil er das Bergsteigen erleichtert. Auch den Pferden wird er gegeben, nachdem man sie zuvor hat saufen lassen, weil sie durch ihn ein glänzendes Schimmern der Haut bekommen. Die Art der Wirkung hängt also von der Quantität ab; ist sie verhältnißmäßig zu groß, so tödtet der Arsenik, wie dies manches Mädchen zu ihrem Schrecken erfahren hat, das durch seine Hülfe für den Liebhaber immer noch runder und rothwangiger werden wollte.

Daß niedriger stehende Substanzen auf höhere, höhere auf niedrigere einzuwirken vermögen, ist ebenfalls nur ein scheinbarer Einwurf gegen das Causalgesetz, der schon oben bei dem Begriff der Kraft seine Erledigung gefunden hat. Die niedrigere Substanz kann auf die höhere einwirken, weil sie in derselben als ein constitutives Moment enthalten ist und sich also in ihr wiederfindet. Ein lebendiges Individuum ist zugleich Materie; es kann daher, wenn es seinen Schwerpunct verliert, fallen und es kann daher von einem fallenden Körper getroffen werden, d. h. als ein organisches Wesen sich mechanisch verhalten. Umgekehrt vermag es mechanische Wirkungen hervorzubringen, zu denen es sich selbst bestimmt, weil es den Mechanismus in seinem Organismus einschließt; ohne die organische Lebendigkeit würde diese mechanische Bewegung z. B. mit den Tatzen packen, mit den Zähnen kauen, nicht da sein. Wenn wir uns daher zuweilen so ausdrücken, als ob eine Ursache andere Wirkungen, als in ihrer Substanz an sich enthalten sind, hervorzubringen vermöchte, so ist das nur eine rhetorische Wendung, die von den Vermittelungen absieht, welche von der einen Causalität zur andern überleiten. Der Mechanismus als solcher kann niemals eine chemische Wirkung haben, sondern nur günstigere Bedingungen für die Verwirklichung des chemischen Processes ermöglichen, indem er z. B. Wärme hervorbringt; entstehen kann der chemische Proceß nur aus sich, aus der chemischen Qualität der Substanzen. Wenn Metalle durch Oxydation zerreiblich werden, so ist die Zerreiblichkeit selbst als ein mechanisches Verhalten eine dem chemischen Proceß als solchem ganz fremde Beziehung. Bei der ursprünglichen Bildung der Weltkörper müssen wir, so weit wir uns eine Theorie davon entwerfen können, einen chemischen Proceß annehmen; wenn man aber denselben festhält, um die mechanische Bewegung derselben zu erklären, wie Pohl und nach ihm Wirth, Noack u. A. gethan haben, so ist das ein Irrthum. In ihr wirkt die bloße Schwere als actio in distans und setzt alle chemische Affinität zur Gleichgültigkeit herab. Die chemische Wechselwirkung der Weltkörper fällt nur in das Licht. Organische Assimilation ist kein bloßer chemischer Proceß, wenn auch die Rohheit der iatrochemischen Therapie sie oft nur aus

dieſem Geſichtspunct auffaßt und darnach das Leben mißhandelt. Die qualitative Selbſtſtändigkeit der Cauſalität iſt es wohl, die Hegel im Auge hat, wenn er das Cauſalitätsverhältniß auf Verhältniſſe des phyſiſch-organiſchen und des geiſtigen Lebens anzuwenden für unſtatthaft erklärt. Er ſagt in der Logik: „Hier zeigt ſich das, was als Urſache genannt wird, freilich von anderm Inhalt, als die Wirkung, darum aber, weil das, was auf das Lebendige wirkt, von dieſem ſelbſtſtändig beſtimmt, verändert und verwandelt wird, weil das Lebendige die Urſache nicht zu ihrer Wirkung kommen läßt, das heißt, ſie als Urſache aufhebt. So iſt es unſtatthaft geſprochen, daß die Nahrung die Urſache des Bluts, oder dieſe Speiſen oder Kälte, Näſſe, Urſachen des Fiebers u. ſ. f. ſeien; ſo unſtatthaft es iſt, das Joniſche Klima als die Urſache der Homeriſchen Werke, oder Cäſars Ehrgeiz als die Urſache des Untergangs der republikaniſchen Verfaſſung Roms anzuſehen.“ Im dunkeln Gefühl der Unangemeſſenheit dieſer Sprechweiſe ſagt man daher auf dem geiſtigen Gebiet für Urſache auch Anregung, für Wirkung Eindruck. Es regt aber etwas nur an oder macht einen Eindruck, weil die Empfänglichkeit dafür da iſt. Bei der Erfindung des Heliotrops unterhielt ſich das Publicum auch mit einer Anekdote, wie Gauß zufällig durch das Blinken des Michaelisthurms in Hamburg nach dem Sonnenuntergang darauf verfallen ſei; er aber entgegnete mit Recht, daß er ohne Nachdenken, ohne langes Vordenken nie zu dem „Einfall“ gelangt ſein würde. Für das Genie eines Newton reichte vielleicht ein einziger Apfel, der ihm auf die Naſe fiel, hin, ihm den Briff der Gravitation zu erſchließen; einem Dummkopf könnten ganze Scheffel auf den Kopf fallen, ſo würde er nur noch dummer und dumpfer werden. Iſt Jemand ein geiſtreicher und witziger Menſch, ſo wird ein Glas Wein durch Steigerung der Nervenſpannung ihn anregen, ſeinen Geiſt und Witz noch verſchwenderiſcher mitzutheilen. Bewirken aber kann der Wein dieſelben nicht. Könnte Alkohol ſo große Dinge thun, wie geſegnet mit Geiſt und Witz müßten wir ſein!

Wir unterſcheiden von der Urſache auch die Miturſache oder Nebenurſache, die ſich zur Haupturſache, wie die Mehr-

heit der Gründe zum absoluten Grunde, verhält, indem sie einen Beitrag zur Causalität liefert, für sich allein jedoch unvermögend sein würde, die in der Wirkung gesetzte Veränderung hervorzubringen. Sie muß daher in diejenige Ursache, die sich als Wirkung setzt, aufgenommen werden, weil sie nur in der Einheit mit dieser mitwirkend sein kann; d. h. sie ist in der Substanz, die sich zur Causalität erschließt, eine nur accidentelle Bestimmung, deren Dasein oder Nichtdasein in die Form der Erscheinung zwar eine Modification bringen, sie selbst aber nicht erzeugen kann. Weil sie also nicht selbst die wirkende Ursache ist, so wird sie oft auch als Eine der Bedingungen ihrer Thätigkeit erklärt und kann sich auch in eine Vielheit von Ursachen ausbreiten. Die Reflexion, welche den Causalproceß von Außen durchmustert, geht hier gern von einem Auch zu einem andern. Eine Ernte ist mißrathen, so soll die zu große Hitze in dem einen Monat, aber auch die zu große Näße in dem andern, aber auch der starke Nebel oder der zu lang anhaltende Ostwind u. s. w. die Ursache sein. Jemand erkrankt, so soll, daß er sich erkältete, aber auch, daß er einst zuviel gegessen, aber auch, daß er sich geärgert, aber auch, daß er zuviel gearbeitet u. s. w. die Ursache sein. Jemand ist berühmt geworden, so soll, daß er sich hervorgethan, aber auch, daß er Glück oder Unglück gehabt, aber auch, daß er viele Verbindungen unterhalten, aber auch, daß er die Gunst eines mächtigen Fürsten gewonnen u. s. w., die Ursache sein. Cicero in seinen philosophischen Dialogen ist für dieses etiam atque etiam reich an Umschreibungen mit accedit, quod, mit caeterum, mit superest, reliquum est, praeterea, mit non negligendum quoque esse videtur u. s. w., bis er mit der causa tamen principalis zur Sache kommt. Die Menschen streiten gern über den Vorzug, welchen sie dieser oder jener der verschiedenen mitwirkenden Ursachen geben möchten, namentlich bei dem Besprechen von Kriegen oder Revolutionen und endigen solche Betrachtungen dann entweder mit der Einsicht, daß Alles dahin zusammenwirkte oder daß alle diese Ursachen doch umsonst wirksam gewesen sein würden, wenn nicht außer ihnen noch Eine thätig gewesen wäre. Diese eine, welche dann die vielen Mitursachen in sich zusammenfaßt, ist eben die wirkliche Ursache.

Das Verhältniß von Urſache und Wirkung iſt nicht nur in der Qualität, ſondern auch in der Quantität gleich. So groß die Urſache, ſo groß auch die Wirkung. Da die Subſtanz nur nach ihrer Nothwendigkeit wirkt, ſo muß die Größe der Wirkung der Größe der Urſache proportional ſein. Sie kann nicht kleiner, aber ſie kann auch nicht größer ſein. Die geiſtreiche Rhetorik ſpielt gern damit, aus kleinen Urſachen große Wirkungen und umgekehrt aus großen Urſachen kleine Wirkungen — das nascitus ridiculus mus des Horaz — hervorgehen zu laſſen. Im Mechaniſchen und Chemiſchen berechnen wir im Voraus die Wirkungen, weil wir die Größe der Urſache genau beſtimmen können, deren Effect mit ihr als ein exactes Correlat übereinſtimmen muß. Im Organiſchen und im Geiſtigen wird die Berechnung ſchwieriger, weil die Natur der Urſachen eine vielſeitigere und zartere wird. Hier ſind es bei der Auffaſſung des Cauſalproceſſes vorzüglich die Miturſachen, welche den Blick zerſtreuen. Man verwechſelt die Form der anfänglichen oder letzten Erſcheinung mit der Urſache oder der Wirkung ſelbſt, um die Freude zu haben, ſich über eine Größe zu erſtaunen, die aus ſo kleinen Urſachen entſprungen ſei, oder eine Winzigkeit zu verlachen, welche das verächtliche Reſultat ſo großer Veranſtaltungen ausmache. Man läßt die wirkende Urſache in die kleinen Umſtände aufgehen, in deren Mitte ſie thätig wurde und überſieht bei dieſer Vermiſchung die eigenthümliche Energie der Subſtanz, welche ſich in die ganze Reihe der von ihr ausgehenden Wirkungen continuirt; ja, man vergißt, daß das Quantum ohne ſeine Qualität bedeutungslos iſt und bleibt bei dem ſinnlichen Schein der Größe ſtehen. Man erſtaunt ſich z. B. über die ungeheure Kraft, die ein Cubikfuß Waſſer, in Dampf verwandelt, ausübe. Allein als Dampf iſt ja das Waſſer nicht mehr Waſſer, ſondern eine elaſtiſche Flüſſigkeit, die ſich nach allen Seiten ausdehnt und, wo ſie Widerſtand findet, einen Druck bewirkt, der gerade ſo groß iſt, als die Spannung des Dampfes, die wiederum gerade ſo groß iſt, als der Grad der Erhitzung des Waſſers. Wenn ein wenig Blauſäure hinreicht, einen Menſchen augenblicklich zu tödten, ſo iſt es eben nur Blauſäure, deren ſpecifiſche Subſtanz eine ſolche Wirkung hat. Aus einer Eichel kann ein mächtiger Baum ent-

ſproſſen, weil ſie eine Eichel iſt. Aus einer Erdbeere wird immer nur ein niederer Strauch erwachſen. Ein ſo kleines Thier, wie die Nonnenraupe, verwüſtet ganze Wälder. Allein nicht dieſe einzelne Raupe bewirkt die Zerſtörung, ſondern die Fruchtbarkeit des Inſects, die in kurzer Zeit Milliarden hervorbringt. Als Inſect aber ſteht die Raupe höher, als die Pflanze, deren Baſt ſie zernagt und hat inſofern Gewalt über ſie. Wenn ganze Erdſchichten, ganze Gebirgszüge das Product kieſelſchaaliger Infuſorien, ganze Inſeln das Product kleiner Korallenthierchen, ungeheuere Kreidelager das Product kleiner Schnecken ſind, ſo iſt es ja nicht das einzelne Thierchen, welches dieſe Maſſen aufthürmt, ſondern es ſind Milliarden ſolcher Thierchen, deren todte Reſte wir in ihnen vor uns haben. Und welche Länge der Zeit war nicht erforderlich, dieſe Maſſen aufzuſchichten! Unſere heutige populäre Geologie, namentlich nach der Lyellſchen Richtung hin, läßt uns ja oft genug über die Zeiträume erſtaunen, die zur Bildung nur einer kleinen Inſel an Albions Ufern erforderlich geweſen ſein ſollen. Die Manier, die Kleinheit der erſten außerordentlichen Erſcheinung einer Urſache mit der Größe ihres Totaleffects zu contraſtiren, iſt vornämlich auch in der rhetoriſchen Behandlung des geſchichtlichen Pragmatismus beliebt. Die Unſcheinbarkeit des anfänglichen Auftretens eines welthiſtoriſch gewordenen Individuums wird lebhaft geſchildert, um dieſer Kleinheit die Größe der von ſeinem Wirken ausgegangenen Umgeſtaltungen eben ſo lebhaft entgegenſetzen zu können. Kanzelredner ergehen ſich gern in der Schilderung des armen Jeſu von Nazareth, des Zimmermannsſohnes, oder des armen Martin Luthers, des Bergmannsſohnes, um aus ſo kleinen Urſachen ſo große weltbewegende Wirkungen, wie das Chriſtenthum und die Reformation, hervorgehn zu laſſen. Wenn aber der eine nicht Jeſus, der andere nicht Luther geweſen wäre, d. h. wenn dieſe Individuen nicht in ihrem großen Geiſt und Gemüth die ganze durch ſie bedingte Zukunft anticipirt hätten, ſo würde die Größe der Wirkung, in welche ihr urſachliches Wirken ſich ſpäter entfaltete, umſonſt auf ſich haben warten laſſen. Hegel geißelt in ſeiner Logik die Manier, mit einem in der Geſchichtsſchreibung gewöhnlich gewordenen Witz für die umfaſſende und tiefe Begebenheit

eine Anekdote als erste Ursache anzuführen; der innere Geist der Begebenheit hätte nicht erst einer solchen äußern Erregung bedurft oder deren eine unzählige Menge anderer gebrauchen können, um von ihnen in der Erscheinung anzufangen, sich Luft zu machen und seine Manifestation zu geben und vielmehr sei umgekehrt so etwas Kleinliches und Zufälliges erst von ihm zu seiner Veranlassung bestimmt worden; jene Arabeskenmalerei der Geschichte, die aus einem schwanken Stengel eine große Gestalt hervorgehen lasse, sei daher wohl eine geistreiche, aber höchst oberflächliche Behandlung. In diesem nämlichen Sinn sagt J. H. Koosen (der Streit des Naturgesetzes mit dem Zweckbegriff, Königsberg, 1845, 239) treffend: „Der dreißigjährige Krieg war eher da, als die Kaiserlichen aus dem Fenster geworfen wurden, die Französische Revolution hatte begonnen, noch ehe den Leuten das Geld ausging oder die Köpfe abgeschlagen wurden; dies waren blos einzelne, wenn auch dem Menschen sehr nahegehenden Erscheinungsweisen jener Ereignisse. Dem Verstande aber, der die Geschichte allein in den Erscheinungen sieht, erscheint es sehr plausibel, daß so große Begebenheiten, wie die obigen, auch mit etwas recht Handgreiflichem, wie Kopfabschlagen oder kein Geld haben, anfangen müssen."

b) Das Substrat.

Eine Substanz wird Ursache, indem sie im Heraussetzen ihres Wesens zur Wirkung in der Selbstständigkeit eines andern Daseins zeigt, was sie an sich ist. Innerhalb der erscheinenden Welt kann aber eine Substanz, um sich zu manifestiren, sich ein Dasein voraussetzen, an welchem sie durch seine von ihr gesetzte Veränderung erscheint. Ein solches Dasein ist nicht Mittel im Sinn des Zweckbegriffs, sondern es ist für die wirkende Substanz zufällig, obwohl es mit ihr irgendwie gleichartig sein muß, da sie es sonst nicht ergreifen und durch sich bestimmen könnte. Es ist auch nicht Object, dem die Ursache als Subject gegenüberstünde. Und doch hilft es die Wirksamkeit der Substanz zu vermitteln. Ein solches Dasein, das sich die Macht der Substanz zur Manifestation ihrer Eigenthümlichkeit unterbreitet, nennen wir Substrat oder, weil die Substanz als Ursache nur ihren Durchgang

durch daſſelbe nimmt, Mittelurſache, causa instrumentalis. Subſtrat iſt für den Begriff der Cauſalität daſſelbe, was die Grundlage für den Begriff des Grundes. Macht iſt die Subſtanz in ihrem Inſichſein als die Möglichkeit, ſich als Urſache zu ſetzen. Wenn die Macht ſich nicht blos zur Schau ſtellt, ſondern wenn ſie thätig wird, ſo wirkt ſie als Gewalt, die gegen ein anderes Daſein ſich negativ verhält und es zu einem gegen ſie ſelbſt Accidentellem herabſetzt. Dies vermag ſie jedoch nur, ſofern zwiſchen ihr und dem Daſein, deſſen ſie ſich bemächtigt, eine Einheit des Weſens exiſtirt, ſo daß die Zufälligkeit und Fremdheit des Daſeins ein Schein iſt, der ſich darin aufhebt, daß das Daſein unfähig iſt, der Gewalt, welche die Macht ihm anthut, Widerſtand zu leiſten. In der Bemächtigung und Gewältigung wirkt aber die Subſtanz lediglich nach ihrer Nothwendigkeit und wird deshalb, weil das Daſein durch ſie unabwendlich Noth leidet, kalt, unerbittlich, grauſam, ſchonungslos, blind und dämoniſch genannt, wie die Klapperſchlange dem Vögelchen magiſche Gewalt anthut, das, wenn auch zitternd und widerſtrebend, doch von ſelbſt in ihren aufgeſperrten Rachen fliegt, oder wie der Sclav in Perſien ſeinem Herrn mit gekreuzten Armen zuruft: ich ſei dein Opfer! Der Zweck iſt der Begriff einer Urſache, welche den Begriff ihres Mittels in ſich ſchließt, wohingegen die einfache Cauſalität zwar nach ihrer Nothwendigkeit rückſichtslos wirkt, aber in ihrer Beziehung nach Außen zufällig erſcheint. Das Daſein, auf welches ſich bezieht, muß ihr ſeinem Weſen nach inhäriren, allein die Realiſirung dieſer an ſich vorhandenen Unterordnung iſt actu für die Subſtanz ſo zufällig, als für das Daſein, an welchem ſie als deſſen Schickſal zu Tage kommt. Auf dem Standpunct des bloßen Schickſals iſt nicht von Recht, nur von Macht die Rede; der Schuldige erliegt ihm, aber auch der Unſchuldige mit ihm. Es iſt ſo, wie es iſt und kann weder durch Bitten noch durch Handeln geändert werden. Es zertrümmert, was ſich ſeinem Verhängniß entgegenſtemmt, wie die Lawine, die, vom Gipfel des Berges im unaufhaltſamen Sturz anſchwellend, ſchonungslos, Wälder, Heerden, Hütten und Menſchen begräbt. Wenn die naturaliſtiſche Rechtsphiloſophie die Macht mit dem Recht identificirt, ſo iſt hier vom Recht nur uneigentlich die

Rede, weil daſſelbe ohne die Freiheit und Schuld des Willens undenkbar iſt. In der Natur reicht, bildlich geſprochen, das Recht eines Weſens ſo weit, als ſeine Macht. Der Grashalm ernährt ſich von Waſſer, Luft, und Licht; das Schaaf frißt das Gras; der Wolf frißt das Schaaf; der Blitz tödtet den Wolf. Dies Alles geſchieht nach der Nothwendigkeit der Natur, allein der Ausdruck Recht iſt für dieſe unpaſſend, weil das Recht erſt mit dem Willen ſich begründet, in deſſen Idee die Gerechtigkeit und mit dieſer die Nothwendigkeit liegt, den Schwächern in ſeinem Recht gegen den phyſiſch Stärkern zu ſchützen. Dies iſt der Zweck aller politiſchen Gemeinſchaft, aller ethiſchen Gemeinweſen. Spinoza auf ſeinem Standpunct der reinen Subſtantialität, die alle Zweckmäßigkeit von ſich ausſchließt, verfuhr folgerichtig, wenn er potestas und jus identiſch ſetzte. Aber dies Dogma, welches allen Tyrannen und Uſurpatoren, Allen, welche den Werth menſchlichen Handelns nur nach dem materiellen Erfolge bemeſſen, ſo ſehr ſchmeichelt, widerſpricht der Sittlichkeit, für welche das Gerechte die Macht iſt, die äußerlich und vorübergehend ohnmächtig erſcheinen kann, ohne deshalb im Geringſten die Möglichkeit einzubüßen, weiterhin zur Gewalt gegen die Ungerechtigkeit zu werden. Die Tyrannen auf ihren Thronen zittern trotz ihrer Macht vor dem Geiſt der Gerechtigkeit. Ein Märtyrer erliegt der Gewalt, aber deshalb erliegt die Sache nicht, für die er ſtirbt, falls ſie eine gerechte iſt. Im Gegentheil wird ſie durch ſeinen Tod befeſtigt und wird eines Tags beweiſen, daß ihr Recht auch die Macht beſitzt, ſich zur Geltung zu bringen. Noch nie iſt das Blut eines wahrhaften Märtyrers umſonſt vergoſſen und die dankbare Nachwelt hat die Namen der Edlen, die für die Sache der Menſchheit den Tod erlitten, in unſterblichem Gedächtniß bewahrt.

Das Subſtrat bringt nicht ſelbſt etwas hervor, gibt aber der Urſache den Stoff, an welchen ſie mit ihrer Thätigkeit anknüpfen kann, ohne daß derſelbe eigentliches Mittel im teologiſchen Sinn wäre. Das Rad eines Wagens, der von Pferden gezogen wird, rollt auf dem Boden um, thut ihm Gewalt an, drückt ihm ſeine Spur ein, iſt aber ſeinerſeits ſo gleichgültig gegen ihn, als er gegen das Rad; er iſt nur ein Subſtrat für ſeine Bewegung. Chemiſche Subſtanzen bedürfen, ihren Antagonismus zu

realisiren, eines luftigen oder flüssigen Menstruums, welches nicht die Ursache ihres Processes ist, die nur in ihrer Polarität liegt, sondern nur eine causa instrumentalis ausmacht. Der Begriff des Mittels im eigentlichen Sinn fällt für jede chemische Substanz in die ihr entgegengesetzte. Die Pflanze erwächst aus ihrem Keim nach ihrer eigenen Nothwendigkeit, macht aber den Boden, indem sie sich in ihm einwurzelt und seine Säfte an sich zieht, zu ihrem Substrat. Ursache des Schlafs ist nur die Polarität des Lebens selber. Mittel, den Schlaf hervorzubringen, sind narkotische Substanzen. Das Lager aber, welches das lebendige Individuum sich zurecht macht, ist ein Substrat, leichter und bequemer zu schlafen. Für Substrat sagt man auch Element, στοιχεῖον, welches auch nicht Ursache des Lebendigen oder das Mittel seiner Existenz im engern Sinn, aber doch die Voraussetzung für seine Verwirklichung ist. Das Wasser ist nicht die Ursache der Existenz des Fisches; auch ist das Wasser nicht die Nahrung des Fisches, aber das Substrat seiner Bewegung. So sagen wir auch von einem Menschen, dessen Wirksamkeit in einem adäquaten Stoff sich bewegt, er habe den rechten Boden oder das rechte Element seiner Thätigkeit gefunden. Es liegt nahe, daß die Substanz im Drange ihrer Nothwendigkeit erfinderisch wird, sich den Uebergang zur Wirksamkeit zu ermöglichen und daher für ein ihr gerade versagtes Medium sich ein Anderes zum Substrat macht, wo denn der Begriff des Surrogates eintritt, den wir schon früher erörtert haben.

Das Substrat ist aber nicht nur ein Ding, ein in sich ruhendes Dasein, sondern es kann ebensowohl in einem gewissen Verhältniß von Dingen, Personen, Begebenheiten bestehen. Wir nennen dies Verhältniß die Umstände. Circumstantiae variant rem. Sie sind als solche ein Zufall, der aber dem Wirken einer Substanz entweder positiv entgegenkommt, so daß es für sie verführerisch ist, sich auf ihn einzulassen, oder der negativ gegen die Wirksamkeit einer Substanz sich abschließt und sie hemmt. Ein solcher Zufall ist die Veranlassung oder Gelegenheit. Es kommt nun auf die Thätigkeit der Substanz an, ob sie ihrerseits zu der Veranlassung, die sich bietet, zur Gelegenheit, die sich eröffnet, sich positiv oder negativ verhält. Die Gelegenheit ist da, muß

aber abwarten, ob ſie als Subſtrat der Cauſalität genommen wird. Sie iſt noch nicht ſelbſt Urſache, ſondern das für ſie empfängliche, die Subſtanz zur Thätigkeit reizende Daſein. Sie iſt da, wie in den Entreacts der Pariſer Theater die Händler mit Operngukern und Brillen ihren Kram mit den Worten ausbieten: Voilà l'occasion des lunettes! Ob Jemand ihnen eine Brille abkauft oder abmiethet, haben ſie abzuwarten. Die Subſtanz ihrerſeits ſucht nach einer Veranlaſſung oder Gelegenheit, ſich als Urſache zu ſetzen. Da ſie das wirkende Weſen iſt, ſo macht ſie ſich nicht nur aus Etwas eine Veranlaſſung, ſondern ſie ſchafft ſich, wie man ſagt, eine ſolche auch aus Nichts. Sie bricht nach dem Sprichwort die Gelegenheit vom Zaun und qualificirt, was es ſei, zum Subſtrat, woran ſie ihre Thätigkeit anknüpft. Ein hypochondriſcher Menſch findet immer Veranlaſſung zum Klagen und ein zänkiſcher immer Gelegenheit zum Streit. Staaten ſind, Krieg mit einander anzufangen, noch nie um eine „gerechte" Veranlaſſung verlegen geweſen. Die Engliſche Induſtrie bedarf einer ſteten Erweiterung ihres außereuropäiſchen Marktes, je mehr die Induſtrie auf dem Continente Europa's ſelbſt den Europäiſchen Abſatz vermindert. So ſuchen die Engländer überall nach neuen Handelswegen und ſind im Begriff, ſich durch die reichen Waſſeradern in Centralafrika, den Quorea und Benue hinauf, eine bis dahin ungeahnte Gelegenheit zu ſchaffen. Die Umſtände an ſich ſind als einfache Thatſachen nur ein Material für die Cauſalität. Die Freiheit des Geiſtes kann, was unmittelbar als eine Ungunſt der Umſtände erſcheint, in eine günſtige Gelegenheit umwandeln, wie Scipio Africanus, als er auf dem Ufer Karthago's beim Landen hinfiel, das böſe Omen, das im Fallen lag, ſofort in das Gegentheil verkehrte, indem er ausrief: Africa, te teneo! Wir Menſchen enden daher die Betrachtungen unſeres Schickſals oft mit dem Bekenntniß des Gemahls der ſchönen Angelica, jenes reichen Bauers, George Dandin, der am Schluß des erſten Actes bei Moliere im höchſten Zorn gegen ſich ausruft: Ah que je . . . vous l'avez voulu, vous l'avez voulu, George Dandin, cela vous sied fort bien, et vous voilà ajusté comme il faut, vous avez justement ce que vous méritez." Hätten die Menſchen die Umſtände anders benutzt, hätten ſie ihnen eine andere Bedeutung gegeben,

ſo würde freilich Alles ganz anders gekommen ſein. Sie haben es aber nicht gethan und ſo hat es denn nicht anders, als geſchehen, kommen können. Wird eine Gelegenheit verſäumt, ſo iſt ſie unwiderruflich dahin. Es iſt umſonſt, ihre Wiederkehr zu erwarten, denn die neue Gelegenheit iſt immer nur ſcheinbar dieſelbe. Das nur paſſive Warten, ob nicht eine Gelegenheit ſich finden werde, kann leicht zu der lächerlichen Rolle des Bauers bei Horaz führen, der, am Ufer ſitzend, auf die Gefälligkeit des Fluſſes wartet, daß derſelbe vorüberſtröme, ihn trocknen Fußes zum Jenſeits gelangen zu laſſen:

rusticus exspectat, at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

In der Geſchichte der Philoſophie hat der Carteſianismus den zwar aus ſeinen Principien folgerechten, darum aber nicht weniger abgeſchmackten Occaſionalismus von Arnold Geulinx zur Folge gehabt. Er beruhete auf dem Dualismus der ausgedehnten und denkenden Subſtanz. Keine derſelben vermag ihrer Natur nach auf die andere zu wirken. Materie und Geiſt ſollen nach dem Carteſianiſchen Syſtem als abſolut heterogen einander nur ausſchließen. Es bedarf alſo, da doch die Thatſache exiſtirt, daß wir unſern Körper nach unſerer Abſicht bewegen, der Vermittelung durch eine von dem Gegenſatz freie Subſtanz. Dies iſt Gott, deſſen Aſſiſtenz meine Glieder bewegt. Ich gebe Gott alſo durch die Abſicht, meinen Arm aufzuheben, Gelegenheit, als causa efficiens zu interveniren und erhalte ihn ſo in einer beſtändigen Wunderwirkſamkeit.

### c) Der Cauſalnexus.

Das Verhältniß von Urſach und Wirkung erzeugt einen Zuſammenhang des Daſeins, der zu einem Progreß in's Unendliche ſich geſtaltet. Die Subſtanz ſetzt ſich als Urſach in der Wirkung; die Wirkung als ein geſetztes von dem Daſein der Subſtanz unterſchiedenes Daſein kann ſelbſt wieder Urſache werden: die Wirkung dieſer Urſache abermals Urſache und ſo in's Unendliche fort. Je nachdem nun von einem beſtimmten Puncte aus vorwärts oder rückwärts gegangen wird, erſcheint der Cauſalnexus als Progreß oder Regreß; dort wird von einem Daſein als Wirkung zu ſeiner Urſache, von dieſer als einer Wirkung

wieder zu einer Urſache u. ſ. f., hier von einer Urſache zur Wirkung, von ihr als einer Urſache zu einer weitern Wirkung und ſo ins Unendliche fortgegangen.

Aber dieſe Doppelbeziehung jedes Daſeins als Urſache und Wirkung exiſtirt nur in der Reihe der empiriſchen Erſcheinungen, denn an und für ſich geht das urſprüngliche Weſen nicht wieder als Wirkung auf eine noch andere Urſache zurück, die abermals Wirkung einer noch weiter zurückliegenden Urſache wäre. Nur relativ kann ein ſelbſtbewirktes Daſein als die erſte Urſache oder als die letzte Wirkung betrachtet werden. Der Aether kann mit ſeiner rotirenden Bewegung als die erſte Urſache der Natur; der Anſchlag von Luthers antipapiſtiſchen Theſen 1517 an die Thür der Wittenberger Schloßkirche als die erſte Urſache der Deutſchen Reformation angeſehen werden. Umgekehrt kann der Menſch als die letzte Wirkung der progreſſiven Naturproduction, die Concordienformel als die letzte Wirkung der Lutheriſchen Reformation gelten. Allein nur relativ, denn über die erſten und letzten Puncte gehen wir zu einer weiteren Verurſachung wie zu einer weitern Auswirkung fort.

Die ſchlechthin erſte Urſache iſt zugleich die letzte, bis zu welcher der Regreß möglich iſt. Weil ſie nicht wieder Wirkung einer Urſache ſein kann, muß ſie abſolut und durchaus einfach ſein. In negativer Form ſagte Newton: causae praeter necessitatem non sunt multiplicandae. Die causa ſoll eben das urſprünglich wirkende Weſen ſelber ſein. Die Alten ſprachen von den erſten Urſachen im Plural, *αἴτια πρῶτα*, *αἴτια ἄπια*, *κυριῶς αἴτια*, *ἄρχαι πρῶται*. Sie können, als causa sui sensu eminentiori nicht Gegenſtand ſinnlicher Wahrnehmung werden, denn das Erſte, bis zu welchem die empiriſche Analyſe zurückgeht, iſt immer ſchon Product. Der Gedanke muß deshalb hier transſcendent werden, weil er zum überſinnlichen Grund der Exiſtenz fortgedrängt wird, gegen deſſen Anerkennung der Senſualismus ſich aus allen Kräften ſträubt. Erſt im Begriff der Idee können wir eine genügendere Löſung dieſes ſchwierigen Problems finden. Hier wollen wir einſtweilen nur die richtige Auffaſſung der Vexirfragen erwähnen, mit welchen der Senſualismus zu imponiren ſucht, indem er fragt, ob die Urſache oder

die Wirkung eher geweſen ſei? Empiriſch iſt das Ei ein Product des Huhns. Was war nun, fragt er, eher, das Ei oder die Henne? Eine ſolche Frage kann man nicht eben ſo einfach, als ſie gethan wird, beantworten. Sagt man, das Ei ſei eher geweſen, ſo fragt ſich, woher? Sagt man, die Henne, ſo fragt ſich ebenfalls, woher? Und da der Eierſtock der Henne ohne Befruchtung das Ei nicht zum Product haben würde, ſo iſt es mit der Henne nicht genug, ſondern man bedarf auch noch des Hahns. Die ſinnliche Auffaſſung blickt, ohne ein Ei, ohne eine Henne vor ſich zu haben, in den unfruchtbaren Schooß des abſolut Leeren, aus deſſen Nichts Nichts werden kann. Allein dieſer Anlauf, das Ei oder die Henne ſo ganz abrupt haben zu wollen, iſt eben ein verkehrter, denn das Huhn kann nur in der Reihe der Organismen begriffen werden, in welcher es eine nothwendige Stufe der Entwickelung des Thiers ausmacht. Das Wie der empiriſchen Geneſis des erſten, ſo zu ſagen, factiſchen Huhns iſt gar nicht verſchieden von dem Wie jeder andern empiriſchen Exiſtenz als eines Erſtlings der Erſcheinung. In dieſem Sinn iſt es daher zweifellos, zu antworten, daß das Huhn unbedingt eher geweſen als das Ei, denn das Huhn als Hahn und Henne iſt das nothwendige Product der Entwickelung des thieriſchen Organismus. Man nehme die Gallinaceen aus der Reihe der Vögel hinweg und man wird ſofort die morphologiſche Lücke gewahren, die damit eintritt.

Die Cauſalität als ſolche wirkt auf einen beſtimmten Punct, in welchem ſie als ein Effect hervorkommt, der als ein anderes Daſein von ihr unterſchieden iſt, wenn er auch dem Weſen nach mit ihr übereinſtimmt. Fluth und Ebbe ſind etwas Anderes, als Sonne und Mond, welche ſie bewirken; die Fruchtbarkeit der Ufer etwas Anderes, als die Ueberſchwemmung, welche ſie verurſacht; die Herrſchaft eines Volks über ein anderes etwas Anderes, als der Krieg, der ſie zum Reſultat hatte; das Vermögen eines Menſchen etwas Anderes, als die Mühen, durch die es erworben u. ſ. w. Das, was als Urſache wirkt, iſt aber in dem Gewirkten actu geſetzt und dieſe Thätigkeit als die directe Beziehung zwiſchen Urſach und Wirkung nennen wir die Hauptwirkung; die Subſtanz geht in ſie mit ihrer weſentlichen Energie über,

ohne ſich deshalb in ihrer Selbſtſtändigkeit aufzugeben. Inſofern von dieſer Wirkung als Urſache wiederum andere Wirkungen ausgehen, ſind dies indirecte oder Nebenwirkungen, z. B. daß durch die Ebbe ein Uferland bloß gelegt, durch Ueberſchwemmung eines Fluſſes Bäume ausgewurzelt, Vieh ertränkt, durch die Herrſchaft eines fremden Volkes der Charakter des überwundenen zur Verſtellung und Tücke verderbt, durch die Größe eines geſammelten Vermögens Hochmuth im Beſitzer erzeugt wird u. ſ. w. An ſich iſt der Cauſalproceß der peripheriſchen Wirkung der nämliche wie der der centralen; er wird durch ſeine Urſache eben ſo direct hervorgebracht, allein die Urſache ſelber iſt eben ſchon Wirkung. Denken wir uns die directe Wirkung als eine lineare Beziehung von a auf b, ſo können wir uns die indirecte unter der Form von Queerlinien vorſtellen, die rechts und links von a b ausgehen und ihren Verlauf für ſich haben. Die Urſache a, die ſich in b als Wirkung ſetzt, bringt während dieſes Proceſſes noch andere Wirkungen hervor, die nicht als ſolche in den urſprünglichen Cauſalnexus, der ſich nur auf das Reſultat b richtet, eingeſchloſſen ſind, ſondern als ſecundäre ſich nebenher aus ihm ableiten. Eine ſolche Nebenwirkung in ihrer beſondern Cauſalreihe bezeichnen wir auch als eine Seitenverbreitung der Hauptwirkung. Unſere Gewöhnung läßt uns unſer Augenmerk freilich auf die directe Wirkung richten, theils, weil wir ſelber, wenn wir etwas durchſetzen wollen, das Verhältniß von a und b als ein zunächſt ausſchließliches faſſen müſſen, theils weil allerdings die Thätigkeit der Subſtanz am Entſchiedenſten in b erſcheinen wird. An ſich aber breitet ſich jede Urſächlichkeit eigentlich nach allen Seiten, alſo in ſphäriſcher Form aus, wie auch die Kugelform oder wie man jetzt, nach dem Vorgange Boutigny's ſagt, der ſphäroidale Zuſtand die Urgeſtalt alles Materiellen iſt. Wir können von den Seitenverbreitungen die eine oder andere hervorheben; wir können mit dem beliebten „Auch" der empiriſchen Reflexion von einer zur andern übergehen; allein im Grunde übt die Urſache, indem ſie wirkt, eine Wirkſamkeit nach allen Richtungen hin aus. Daß wir Menſchen nur a und b als Anfang und Ende verbinden, liegt nicht in der Sache ſelbſt.

Bei der Betrachtung eines Planeten sprechen wir von der Wirkung, welche die Attraction seines solaren Centralkörpers auf ihn ausübt; allein nicht dieser allein zieht ihn an, sondern alle himmlischen Körper bis zu die letzten Regionen des Sternenalls ziehen den Planeten eben sowohl an, als er umgekehrt sie alle ohne Ausnahme attrahirt; die Attraction, die im Verhältniß von a zu b als eine gerade Linie erscheint, wirkt nach allen Seiten als eine sphärische. Wird eine Kanone auf einen bestimmten Punct gerichtet, so haben wir sie dabei nur als Ursache einer bestimmten Veränderung im Auge; die Bombe, welche durch das Dach eines Hauses schlägt, ist das Ziel und die Wirkung des Schusses. Beschränkt sich aber die Wirkung desselben auf diese Zerstörung? Erschüttert die Kugel nicht, während sie fliegt, die Luft, drückt sie nicht durch die Luft auf alle in der Nähe befindlichen Gegenstände, bringt sie nicht einen eigenthümlich summenden Ton hervor, glühet sie nicht, so daß sie in der Dunkelheit ihren Pfad erhellt? Ein Mensch wird krank, so ist der Schmerz der Desorganisation die nächste Wirkung und der Arzt muß sich hüten, nicht eine laterale Nebenwirkung mit dem centralen Hauptheerde der Krankheit zu verwechseln. Beschränkt sich aber die Wirksamkeit der Krankheit auf die Verstimmung oder Entbildung Eines Organs, der Lunge, Leber, Milz, des Magens, der Nieren u. s. w.? Afficirt nicht das Leiden des Einen Organs allmälig den gesammten Organismus? Und bleiben die Wirkungen hierbei stehen? Verstimmt sich nicht das Gemüth? Werden die Arbeiten des Kranken nicht gehemmt? Verursacht die Heilung nicht Kosten? Wird nicht die Umgebung des Kranken in Mitleidenschaft gezogen? Dehnt sich also die Wirksamkeit der Krankheit nicht nach allen Seiten hin aus?

Zwar sprechen wir von localen Wirkungen, die auf einen gewissen Raum, von temporären, die auf eine gewisse Zeit beschränkt sein sollen, allein nichts ist gewisser, als daß solche Thatsachen ihre Wirkungen weit über ihre äußern Schranken ausbreiten und durch ihre Seitenverzweigungen mit einer Menge von Beziehungen verwachsen, die sich vielleicht nur unserer Beobachtung entziehen. In den Wissenschaften enthüllt uns der Fortschritt derselben oft die Erkenntniß von causalen Zusammenhän-

gen, welche die unmittelbare Auffassung als locale und temporäre Phänomene zu isoliren genöthigt gewesen war. So schienen die Gewitter im Winter an der schneebedeckten Küste Norwegens eine ganz locale Thatsache, über die man sich lange Zeit verwunderte. Aber woher diese Wintergewitter? Von dem westlich warmen Luftstrom. Woher dieser? Von dem warmen Wasserstrom, der aus dem Golf von Mexiko über die Bahamainseln nach Nordost fließt und an den Küsten Irlands und Norwegens mit immer schwächerem Zuge anprallt. Woher aber dieser? Von dem Rotationsstrom des Weltmeers, durch welchen das Wasser um das Cap der guten Hoffnung herum auf Amerika hindrängt und von den Ufern Centralamerika's nach Nordost rücklaufig wird. Und woher dieser Strom? Von der Rotation der Erde von Westen nach Osten, welche die entgegengesetzte Strömung des Meeres von Osten nach Westen bewirkt. So hängt ein Wintergewitter in den Norwegischen Fjorden mit der kosmischen Bewegung der Erde zusammen. Eine neue Mode tritt zuerst als eine Ausnahme von der herrschenden Tracht auf. So ist sie eigentlich noch nicht Mode, sondern eine locale, als Curiosität vielleicht belächelte und verspottete Erscheinung. Wenn sie aber die Stimmung der Zeit symbolisch ausdrückt, so wird sie Mode und bewirkt eine allgemeine Umänderung der bestehenden Tracht. Warum ist Paris die Werkstätte der Mode der ganzen Welt? Nicht nur, weil die Pariser den meisten Geschmack, sondern auch, weil sie die feinste Fühlung des allgemeinen Weltzustandes haben. Und warum haben sie diese? Weil Paris das sociale Centrum der Europäischen Nationen ist, die insularen Briten nicht ausgeschlossen, die ja in St. Honoré ganze Straßen bewohnen. Für Pilatus und Kaiphas war die Kreuzigung Christi eine bloße Localbegebenheit, wie diese Auffassung auch im Bericht des Tacitus noch durchklingt. Allerdings hörte Christus mit seiner Kreuzigung auf, zu leben, aber die Wirkung seines Todes continuirt sich in zahllosen und unübersehlichen Formen durch die Menschheit. Weil Christi Tod die intensivste aller Thatsachen, so hat sie auch als Ursache den größten extensiven Umfang der tiefsten und vielseitigsten Wirkung.

Eine Wirkung hört auf, wenn die Ursache aufhört. Die Ursache hört auf, wenn die Substanz, von welcher die Wirkung ausgeht, zu existiren aufhörte, oder wenn sie aufhört, sich zur Ursächlichkeit zu bestimmen und aus ihrem Wirken in sich zurückgeht. Dies Letztere ist oft die Folge des Mangels eines Substrates, wodurch die an sich mögliche Wirksamkeit der Substanz zur Unthätigkeit verurtheilt wird. Wenn aber auch eine Ursache zu wirken aufhört, so hören deshalb nicht die von ihr gesetzten Wirkungen auf, ihrerseits als Ursachen fortzuwirken. Die großen Revolutionen der embryonischen Periode in der Bildung unserer Erde haben längst aufgehört, allein die von ihnen hervorgebrachten Wirkungen nicht eben so, noch immerfort als Ursachen thätig zu sein und unsere moderne Industrie z. B. verbrennt die Wälder, welche die Urzeit unseres Planeten verkohlte und vergrub, zum zweiten Mal. Die Kreuzzüge haben längst aufgehört, aber die Wirkungen derselben sind auch noch in unserer heutigen Civilisation fühlbar.

Weil also ein Dasein gar nicht existiren kann, ohne nicht irgendwie zu wirken; weil es durch Vermittelung der Wirkung, die es erzeugt, wieder andere Wirkungen, die wieder zu Ursachen werden, hervorbringt; weil also, von welchem Punct man auch beginne, regressiv und progressiv, Uebergänge zu allen andern Puncten fortleiten, so entsteht ein Zusammenhang von Allem mit Allem, ein nexus rerum omnium cum omnibus, in welchem die Erscheinungen sich als nähere oder entferntere Ursachen und Wirkungen zu einander verhalten, wie man scherzend gesagt hat, daß ein Glas Wasser, an China's Küsten in den Ocean geschüttet, die Ursache werden könne, daß ein Schiff an Englands Küste scheitere.

Die Täuschungen bei der Auffassung des Causalnexus gehören eigentlich in die Psychologie und sollen deshalb hier nur insoweit erwähnt werden, als die Natur des ursachlichen Verhältnisses dieselben ontologisch bedingt. Die Wirkung ist eine Folge der Ursache und diese Folge erscheint auch als eine Succession in der Zeit. Wenn eine Substanz zur Ursache wird, so ist sie das Prius ihrer Wirkung, die als Dasein von ihr sich unterscheidet. Hier wird daher die Täuschung möglich, das, was

der Zeit nach das Spätere ist, für die Wirkung von etwas der Zeit nach Früherem zu halten, was gleichwohl mit ihm in keiner causalen Verbindung steht. Dies ist der bekannte Trugschluß von dem post hoc, ergo propter hoc, der das Hauptfundament in der Unlogik des physischen und religiösen Aberglaubens ausmacht. Er begründet lediglich fictive Zusammenhänge, die nicht besser sind, als das: stat baculus in angulo, ergo pluit. Alexander Aphrodisias hat ihn in seiner Abhandlung von dem Schicksal und der Freiheit des Willens ausführlicher erläutert und wir heben daraus (Bibliothek der Griechischen Philosophen, Zürich 1782, IV, 208) folgende Stelle aus: „Fällt es nicht in's Auge, daß der Satz falsch ist: Alles, was auf ein Ding folgt, das hat in demselben Dinge die Ursache seines Daseins; oder: Alles, was einem Dinge vorgeht, ist desselben Dinges Ursache? Denn die Erfahrung zeigt uns an Dingen, die aufeinander folgen, daß die spätern nicht allemal durch die frühern werden oder entstehen; es ist nicht Nacht, weil es vorher Tag gewesen; es ist nicht Winter, weil es vorher Sommer gewesen; es sind jetzt nicht die Isthmischen Wettkämpfe, weil zuvor die Olympischen gewesen. — Nicht das Aufstehen ist die Ursache des Gehens, sondern beider zusammen Ursache ist der Aufstehende und Gehende, oder desselben freier Entschluß. Sehen wir nicht, daß auf gleiche Weise die Ordnung, in welcher Tag und Nacht auf einander folgen, nnd die Abwechselung der Jahreszeiten eine und dieselbe Ursache hat? Denn es ist jetzt nicht Sommer, weil vorher Winter gewesen, sondern die Bewegung und der Umlauf jenes göttlichen Körpers und seine Wendungen in der Schiefe der Ekliptik sind die gemeinschaftliche Ursache des Tages und der Nacht und aller Jahreszeiten. Die Nacht ist nicht Ursache des Tages, noch der Winter die Ursache des Sommers, als wäre das Letztere an das Erstere gleichsam angekettet, bis und so lange das Letztere entsteht." — Eine andere Täuschung wird dadurch hervorgebracht, daß das Substrat, an welches die Thätigkeit der Substanz anknüpft, oder das Dasein, welches sie zur Gelegenheit macht, mit der Ursache selber verwechselt wird, als ob Wasser die Ursache des Schwimmens der Fische, Luft die Ursache des Fliegens der Vögel, Armuth die Ursache des Dieb-

stahls, die Vergnügungen, die eine große Stadt bietet, Ursache der Verschwendung u. s. w. seien. — Eine dritte Täuschung endlich wird durch den falschen Causalnexus in der irrigen Beziehung eines Daseins als Wirkung auf ein anderes als seine Ursache hervorgebracht, in welchen Irrthum das Erkennen um so leichter verfallen kann, je vielseitiger ein Dasein ist, wie z. B. viele Krankheiten in ihren ersten Symptomen sich sehr ähnlich sind, so daß sie als Wirkungen leicht auf eine falsche Ursache bezogen werden können. — Eine ausführliche Abhandlung über alle diese Formen der Täuschung des Bewußtseins hat Hume in seinen Essays im dritten Theil des ersten Buchs, das vom Verstande handelt, mit vielen Beispielen gegeben und gegen Ende im funfzehnten Abschnitt die Regeln zusammengestellt, nach welchen wir über Ursachen und Wirkungen urtheilen. Wenn Whewell's Geschichte der inductiven Wissenschaften mit Recht dadurch so interessant und lehrreich geworden ist, daß sie die Irrungen in Betreff der Causalität zum Leitfaden macht, an welchem die Geschichte der Wissenschaften sich fortgebildet hat, so darf in dieser Hinsicht J. Dümas Philosophie der Chemie (herausgegeben von Bineau, Deutsch von Rammelsberger, Berlin, 1839) nicht weniger hervorgehoben werden, denn dies Buch ist, was der Titel nicht verräth, eine kritische Geschichte der Chemie von Stahl bis Berzelius.

### 3. Reciprocität.

Da eine Substanz direct nur Ursache ihrer Wirkung von gleichem Inhalt zu sein vermag; da ferner die Mittelursache zu ihr in einem homogenen Verhältniß stehen muß und endlich die Ursache nicht nur zur Wirkung, sondern Wirkung auch wieder zur Ursache wird, so ist die Causalität in Wahrheit Reciprocität d. h. Wechselwirkung der identischen Substanz mit sich. Wirkt eine Substanz, so ist die Wirkung als Dasein von ihrer Ursache verschieden. Die Ursache als die sich im Setzen der Wirkung manifestirende Substanz erscheint als das active, die Wirkung, als die gesetzte Substanz, als das passive Dasein und dasjenige Dasein, durch dessen Voraussetzung die Substanz thätig ist, als das Substrat ihrer Thätigkeit, auf dessen Kosten sie ihre Er-

ſcheinung nach Außen hin hervorbringt. An und für ſich iſt alſo eine Wirkung der Subſtanz nur in einem Daſein möglich, welches durch ſein Weſen im Voraus ihr angehört. Als Urſache kann ſie nur ergreifen und verändern, was an ſich natura sua dazu beſtimmt iſt, ergriffen und verändert zu werden, wie ein Funke eine Pulvertonne in die Luft ſprengt, während er im Waſſer erliſcht, wie eine tiefſinnige Philoſophie den empfänglichen Geiſt entzückt, während ſie an dem Flachkopf ſpurlos vorübergeht. Es exiſtirt alſo für jede Cauſalität in der That nur Eine Subſtanz, die mit ſich in Wechſelwirkung tritt, indem ſie als Erſcheinung ſich in eine active und paſſive unterſcheidet. — Dies iſt wieder nicht im Sinn des Spinozismus und Pantheismus zu verſtehen, als ob überhaupt nur Eine Subſtanz exiſtirte, ſondern es gilt von jeder Subſtanz, daß für ſie nun in concreto eine natürliche oder geiſtige. Mit dem Begriff der Reciprocität fällt die Mitte eines Subſtrats hinweg, weil an ſeine Stelle das Verhältniß von Subſtanz und Subſtanz tritt, worin jede Subſtanz die andere eben ſo beſtimmt, als ſie von ihr beſtimmt wird. Ohne die als paſſiv erſcheinende Subſtanz würde auch die als activ erſcheinende nicht als Urſache thätig ſein können. Wie ſie in Beziehung auf ſich Urſache ihrer ſelbſt iſt, ſo iſt ſie im Grunde in Beziehung nach Außen auch Urſache ihrer ſelbſt, denn ſie vermag ihr Weſen nicht zu ändern und kann in ihrem Wirken nur ſich ſelbſt bewirken. Sie würde aber gar nicht Urſache werden, wenn ſie nicht wirkte und inſofern macht die active Subſtanz ſich ſelbſt als paſſive zu ihrer Vorausſetzung, ſo daß die paſſive damit die Bedeutung erhält, ſich activ auf die active Subſtanz zu beziehen und damit dieſe als paſſive zu ſetzen. Der Unterſchied einer activen und paſſiven Subſtanz fällt alſo in die eine und ſelbe Subſtanz und zwar in der Weiſe, daß ſie, als die in beiden identiſche Actuoſität, auf jeder Seite ſowohl activ als paſſiv iſt.

In der Entgegenſetzung gegen ſich als wirkende Urſache wird die Subſtanz zur Gegenwirkung d. h. zu einer Urſache, welche auf die als Urſache wirkende Subſtanz zurückwirkt. Indem ſie dies thut, bewirkt ſie, daß die Urſache wieder zur Wirkung beſtimmt wird. Die Urſache erliſcht alſo nicht mehr

in der Wirkung, sondern kehrt als Gegenwirkung in sich zurück, nur, um aus sich wieder zur Wirksamkeit überzugehen. Die Wirkung ist nicht blos ein von der Ursache gesetztes Dasein, sondern wird selbst wieder zur Ursache, welche die Ursache bewirkt. Es ist folglich die identische Substanz, die als Ursache sich zur Wirkung, als Wirkung sich zu einer Ursache bestimmt, die nicht blos in den Proceß übergeht, wieder Ursache einer andern Wirkung zu werden, sondern die als wirkende zur nämlichen Ursache wird, als deren Wirkung sie erscheint. Diese Verschlingung von Ursache und Wirkung, dieser Kreislauf von Ursache und Wirkung, von Wirkung und Ursache, dies untrennbare Ineinander von Activität und Passivität, ist ein unaufhörlicher Wechsel der Rolle. Thun und Leiden stellen wir uns gewöhnlich in der Einseitigkeit vor, als wenn das, was als Leiden erscheint, ein nur passives Dasein wäre und als wenn das Thun alles Leiden von sich ausschlösse, was nicht einmal von der absoluten Thätigkeit Gottes gesagt werden kann, wenn man ihm nicht absolute Gleichgültigkeit gegen Welt und Menschen zuschreiben will. Ein Dasein leidet, wenn ihm durch die Macht einer Substanz Gewalt angethan wird. Würde es aber leiden, wenn es für die Thätigkeit der Substanz nicht empfänglich wäre? Würde es leiden, wenn es nicht der Macht der Substanz sich entgegensetzte? Muß es nicht als ein der Erscheinung nach selbstständiges Dasein seine Eigenthümlichkeit geltend machen? Kann es derselben sich so entäußern, daß es ein reines Nichts würde? Und würde die Substanz auf ein bloßes Nichts wirken können? Unmöglich. Nur für den Unbegriff eines absolut bestimmungslosen, sich ewig gleichen und stupiden Atoms würden Activität und Passivität unmögliche Prädicate sein.

Im Leiden muß also selber ein Thun gesetzt werden, welches dem Thun, wodurch es bewirkt wird, entgegenwirkt. Mit Widerstreben sieht der Verstand sich genöthigt, den Uebergang des Activen in das Passive, des Passiven in das Active zuzugeben. Er unterscheidet im Mechanischen Attraction und Repulsion. Die eine soll ihm zufolge eine ganz andere Kraft als die andere sein. Während er aber das Wirken der Materie beschreibt, muß er zugestehen, nicht nur, daß jeder Körper eben

ſowohl jeden attrahirt, als er von jedem attrahirt wird, daß alſo in der Attraction Wechſelwirkung ſtatt findet; ſondern er muß auch zugeſtehen, daß jeder Körper jeden repellirt, wie er von jedem repellirt wird, daß alſo auch hier Wechſelwirkung ſtatt findet. Da nun aber Attraction und Repulſion zugleich exiſtiren, ſo muß der Verſtand ſogar zugeben, daß die gedoppelte Wechſelwirkung der poſitiven Attraction und der negativen Repulſion überall nur als ein identiſcher Act der Materie zu exiſtiren vermag, die ſich mithin activ und paſſiv auf ſich ſelbſt bezieht, indem Activität und Paſſivität ſich beſtändig in einander verkehren. Als Einheit der Attraction und Repulſion iſt die Materie in ihrer Cohäſion elaſtiſch, ſo daß dem Druck der Gegendruck als durch ihn hervorgebracht entgegenwirkt. Wenn eine chemiſche Subſtanz ſich mit einer andern verbindet, ſo iſt jede activ, jede paſſiv und zwar jede in der andern. Wir ſagen zwar: Eiſen wird von Sauerſtoff oxydirt und ſtellen uns dabei den Sauerſtoff als activ, das Eiſen als paſſiv vor. Aber leidet denn nicht auch der Sauerſtoff vom Eiſen? Bleibt er denn Sauerſtoff für ſich? Wird er nicht in Eiſenoxyd verwandelt? Im Organiſchen iſt es die Einheit des Lebens, die in allen Organen ſich gleichmäßig auf ſich bezieht, ſie zur Wechſelwirkung mit einander beſtimmt, ſie aus ſich, ſich in ihnen hervorbringt, ſo daß jedes Totalität iſt und der Organismus auch von dem Leiden, von der Erkrankung eines jeden Organs aus ſterben kann. Die Gottesfreunde des Mittelalters, Eckart, Tauler, Nicolaus, Suſo u. ſ. w. forderten vom Menſchen die Gelaſſenheit als ein Product ſeines Willens. Er ſollte, um mit Gott in das rechte Verhältniß zu treten, ſich von jedem egoiſtiſchen Intereſſe frei machen; dann würde er bewirken, die lautere Thätigkeit Gottes in ſich leiden zu können. Oft ſtellen wir uns bei dem Worte Leiden Schmerz vor; allein in der ganzen mechaniſchen und dynamiſchen Natur exiſtirt kein Schmerz und in der organiſchen und geiſtigen nur relativ, wenn die Macht einer Subſtanz das Leben durch ihre Gewalt zu vernichten drohet und damit die äußerſte Gegenwirkung deſſelben für ſeine Selbſterhaltung herausforderte. Schmerz iſt daher ſogar der thatſächliche Beweis der Energie des Lebens, denn das Todte

ist fühllos. So lange ein Kranker noch Schmerzen fühlt, wirkt die Energie seines Lebens noch gegen seine Vernichtung zurück und Anästhesie ist das Symptom, daß der Zerstörungsprozeß in einem Organ sich vollendet hat. In der Lust ist ebensowohl Leiden gesetzt, als im Schmerz, aber ein Leiden, das als eine Steigerung des Lebensgefühls empfunden wird. Leiden und Thun gehen aber in einander über. Das Wort Leiden gewinnt daher auch die Bedeutung eines activen Gestattens. Wir sagen z. B. Jemand leide, daß ihm geschmeichelt werde.

Die Reaction oder Gegenwirkung beginnt nothwendig in demselben Augenblick, in welchem die Ursache zur Wirkung wird, denn die Substanz, die von einer andern als passive bestimmt wird, kann nicht umhin, sich activ zu äußern, indem sie die Ursache durch die Aufnahme in sich verändert. Es ist die wesentliche Einheit der Substanz in den beiden relativen Substanzen, welche die Reaction nothwendig hervorbringt. Als äußere Erscheinung und demnach auch für die empirische Wahrnehmung kann die Reaction in der Form eines bestimmten Resultates oft erst dann sich bemerklich machen, nachdem sie einen größern Raum oder eine längere Zeit durchlaufen hat; ausbleiben aber kann sie nicht. Dies möchten Verbrecher sich oft gern einreden, als ob die Natur oder der Geist zu Gunsten ihrer Schandthaten von der Nothwendigkeit ihrer Wirksamkeit abstrahiren würden, während schon die Unruhe ihres bösen Gewissens vom Augenblicke der vollbrachten That an die Reaction des guten Geistes ist, dessen Zorn sie gegen sich erregt haben. Man kann sagen, daß in dem Moment, in welchem der Mörder, ungesehen von Menschen, den Dolch zückt, sich auch schon das Richtschwert über seinem Haupte erhebt, wenn auch Jahre vergehen, bis sein Verbrechen entdeckt wird. Ironischer Weise bewirken viele Verbrecher die Entdeckung ihrer Unthaten gerade durch die Vorkehrungen, mit denen sie dieselbe in ewige Vergessenheit zu verhüllen wähnen. — Wie es nun eine Reaction als Fluch gibt, so gibt es auch eine Reaction als Segen, wie Franz v. Baader in einer kleinen Schrift erbaulich nach Jakob Böhm auseinandergesetzt hat.

## Uebergang.

Alle Wirklichkeit wird als Erscheinung des Wesens durch die Wechselwirkung zur Einheit mit sich zusammengehalten. Alle himmlischen Körper; das Erdinnere und die Erdoberfläche; Meer und Festland; Erde und Luft; Boden und Pflanze; Pflanze und Thier; Thier und Thier; Erde und Mensch; Mann und Weib; Volk und Volk, Familie und Gesellschaft; Haus und Schule; Schule und Leben; Staat und Kirche; natürliche und geoffenbarte Religion — Alles lebt im Kampf der Wechselwirkung. Der Unterschied der Wechselwirkung von der einfachen Causalität liegt also darin, daß diese in ihrem Proceß von Ursache zur Wirkung, von der Wirkung als einer Ursache wieder zu einer andern Wirkung und so in's Unendliche fortgeht, während jene einen Kreis beschreibt, der als ein in sich thätiger Proceß beständig von sich ausgeht, in sich zurückzukehren; ein Rückgang, der nur möglich ist, sofern die Causalität als Wirkung, die auf ihre Ursache als Ursache zurückwirkt, demselben Wesen oder richtiger derselben Wesenheit angehört. Die Existenz zweier Substanzen, die sich als active und passive verhalten, hebt sich folglich zu einem bloßen Scheln auf und es ist an und für sich nur Eine Substanz, die sich in eine active und passive unterscheidet und worin die active eben so sehr zur passiven als die passive zur activen sich verkehrt. Gegen diesen Begriff des Wechselwirkens mag der Verstand sich noch so sehr sträuben; er mag ihn, wie Schopenhauer thut, ein Monstrum nennen; dies Monstrum eines gegenseitigen Uebergehens existirt, weil die Einheit existirt, die, als thätige und leidende, mit sich in Wechselwirkung tritt. Diese Einheit als der Grund der Wechselwirkung ist also die subjective Kraft der Substanz d. h. die Substanz ist selber das Subject, welches sich in seinen Unterschieden setzt und diese Unterschiede in sich aufhebt, um sie wieder zu setzen und sich als den continuirlichen Proceß dieser Thätigkeit zu erhalten. Diese Einheit ist ein neuer Begriff, der des Zweckes als der Begriff des Wesens, der an und für sich den Proceß der Causalität bestimmt. Die Wirklichkeit ist hier nicht nur die Nothwendigkeit, welche sein muß, weil sie kann, sondern diejenige, welche sein muß, weil

sie sein soll. Die Wirklichkeit kann nicht anders sein, als sie an und für sich sein soll, so daß das Verhältniß der Substanz als Ursache zu sich als Wirkung durch die Einheit der Substanz im Voraus zur Wirksamkeit bestimmt ist. Wir sprechen zwar oft so, als ob in der Wechselwirkung a und b auf einander wirkten, so daß a sich in b, b sich in a setzt; allein wir vergessen die Einheit hervorzuheben, durch welche allein dieses Uebergehen in einander möglich ist, so daß man sagen müßte: $x = \frac{a+b}{b+a}$. Das Seinsollen ist die ideell-reelle Macht, die sich schon unmittelbar als Einheit ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit verhält, so daß empirisch nur dasjenige als thatsächliche Erscheinung gesetzt wird, was zuvor schon im Begriff gesetzt war. Der Zweck ist die als Begriff wirkende Ursache, die in ihrem Wirken überall nur sich selber bewirkt und in ihrem Resultat nichts Anderes, als den Inhalt ihres Begriffs, zur Erscheinung bringt.

In meinem System der Wissenschaft, 83 ff., sind als die allgemeinen Formen der Causalität der mechanische, dynamische und organische Proceß in der Art unterschieden, daß der erstere nur eine formale Veränderung hervorbringt, indem er eine Bewegung erzeugt, die sich von Außen her mittheilt und sich in den Gegenstand, auf den sie trifft, einfach continuirt; daß der zweite eine reale Veränderung setzt, indem er die Beschaffenheit eines Daseins umstimmt; daß der dritte eine reale Veränderung hervorbringt, welche immer wieder dieselbe Form zum Resultate hat, so daß das Anderswerden nur die Bedeutung einer Entwicklung der zu Grunde liegenden Einheit gewinnt. Der mechanische theilt eine Bewegung mit, ohne das Innere eines Daseins zu verändern; der dynamische verändert ein Dasein in sich selbst und erhebt es damit entweder auf eine höhere oder setzt es auf eine niedrigere Stufe herab; der organische bringt in seiner Veränderung immer wieder dasselbe Product hervor. Hegel hat diese Formen der Causalität als diejenigen behandelt, in denen der subjective Begriff sich als Objectivität realisire. Er hat daher auch nachzuweisen versucht, daß der Unterschied des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen im Mechanischen, Chemischen und Te-

leologiſchen vorkomme, allein dies iſt, wie ſchon früher bemerkt worden, ein Irrthum, denn dieſe Begriffe müſſen nur als Formen der Cauſalität gefaßt werden und der Unterſchied des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, der einer höhern Region angehört, fällt noch nicht in ſie. Eher könnte man ſagen, daß der mechaniſche Proceß unter das Schema des Ganzen und ſeiner Theile; der chemiſche unter das der Kraft und ihrer Aeußerung; der teleologiſche unter das des Innern und Aeußern falle. Oder auch, wenn man mit Kant den Mechanismus und Chemismus unter die Kategorie der cauſalen Nothwendigkeit zuſammenfaßt, ſo könnte man den teleologiſchen Proceß unter die Wechſelwirkung ſubſumiren, weil ſie bereits die Einheit der reciproken Subſtanzen enthält. Richtiger aber wird die Cauſalität in allen ihren Formen unter den Zweckbegriff ſubſumirt, der ſich der Wechſelwirkung zur Vermittelung der Realiſirung ſeiner Einheit bedient. So wirft ſich z. B. die Gattung in den Unterſchied der Geſchlechter auseinander, um durch die Wechſelwirkung derſelben ſich in immer neuen Individuen zu erhalten. So liegt im Begriff der Menſchheit die Humanität als die ſelbſtbewußte Einheit der weſentlichen Gleichheit aller Völker in der theoretiſchen wie praktiſchen Vernunft. Dieſe Einheit muß ſich als Zweck durch die Wechſelwirkung aller Völker realiſiren. Schließt ſich alſo ein Volk von derſelben aus, ſo kann es doch auf die Länge ſeine Iſolirung nicht erhalten, wie wir jetzt an den Japaneſen ſehen. Von der Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts bis jetzt haben ſie ſich in einer bewundernswürdigen Weiſe in ſich abgeſchloſſen, ohne ſchlaff zu werden, ohne zurückzuſchreiten, weil ſie durch die Vermittelung der Chineſen und Holländer alle Fortſchritte der Chineſiſchen und Europäiſchen Cultur progreſſiv in ſich aufgenommen haben. Sie ſind bei einer viel ſtrengeren Vereinſamung als die Chineſen doch nicht in die Indolenz des Reiches der Mitte verſunken, weil der friſche Hauch des Meeres ſie als ein Inſelvolk kräftigt, weil der vulcaniſch unruhige, an vielen Orten nur durch künſtlichſten Anbau ergiebige Boden ihrer Eilande die regſte Arbeit für eine ſo ungeheure Menſchenmaſſe herausfordert, weil der Gegenſatz der Küſten- und Binnenbewohner, der Gegenſatz der rauhen Weſt- und milden Oſtſeite und die Mannigfaltigkeit der

kleinen dem Kaiser unterworfenen Feudalstaaten eine große Rührigkeit im Innern erzeugt. Aber die Angelsächsische Race zwingt die Japaner trotzdem, ihre für sie genügende und glückliche Abgeschlossenheit aufzugeben und in die allgemeine Wechselwirkung aller Völker einzugehen. Und sie zwingt sie dazu, weil diese Wechselwirkung nach dem Zweck der Einheit des Menschengeschlechtes auf diesem Planeten sein soll.

# Dritter Abschnitt.

## Teleologie.

### Die Lehre vom Zwecke.

In den nicht philosophischen Wissenschaften mag die Ordnung der Begriffe gleichgültiger sein; in der Philosophie darf sie es nicht sein, weil die Ordnung in ihr die Folge des Zusammenhangs sein soll, in welchem die Begriffe durch ihre eigene Nothwendigkeit sich auf einander beziehen. Die Frage nach der Stellung eines Begriffs ist in ihr identisch mit der Ableitung desselben. Wir haben den Zweckbegriff als den dritten metaphysischen Hauptbegriff gesetzt und wollen noch einmal vor seiner Entwicklung die Reihe der Begriffe durchrechnen, aus welcher er sich als Resultat ergeben hat. Wir sind ausgegangen vom Begriff des reinen Seins als des absoluten Abstractums des von jedem besondern Inhalt des Bewußtseins, von aller Bestimmtheit abstrahirenden Denkens, das in seiner Voraussetzungslosigkeit mit dem Begriff des Nichts sich voraussetzenden Seins zusammenfällt. Hierdurch wurde es möglich, das Sein als das sich selbst zu seinen Unterschieden bestimmende zum freien Gegenstand unseres Erkennens zu machen.

Es zeigte sich als ein unmittelbar in sich bestimmtes, als Qualität, die gegen ihre äußere Grenze zunächst gleichgültig oder Quantität ist; eine Gleichgültigkeit, die an der Qualität selber ihre innere Grenze findet, so daß als der wahre Begriff des

Seins der der Modalität resultirte, in welcher Qualität und Quantität nur Momente sind. Das Sein an sich ist gegen den Proceß seiner modalen Veränderungen indifferent, weil es vielmehr selbst der Proceß dieser Veränderungen ist, in deren Verlauf es sich als das absolute Maaß derselben gleich bleibt. Aus dieser Indifferenz entstand uns der Begriff des Seins als des Wesens, welches der Grund seiner Existenz ist und in seinen Veränderungen sich auf sich bezieht, so daß sie, weil sie das Wesen selbst nicht zu ändern vermögen, zu einem bloßen Schein desselben werden. Was im Begriff des Seins der des Nichtseins, das ist im Begriff des Wesens der des Scheins. Das an sich Eine Wesen setzt seine Existenz in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die es von Innen her als ihr Gesetz beherrscht und sich zum Inhalt ihrer Form macht, so daß es als das Ganze seinen Theilen, als Kraft seiner Aeußerung, als Inneres seinem Aeußern immanent ist. Hieraus folgte, daß das Wesen die Einheit seiner selbst als des Grundes und der Erscheinung als seiner Existenz oder die Wirklichkeit ist, in welcher es als das Innere in sein Aeußeres aufgeht. Als diese gediegene Einheit ist es die Substanz, die gegen den Wechsel ihrer äußern Unterschiede sich gleichgültig verhält. Indem die Substanz aber sich im Unterschied von sich selber als ein anderes Dasein setzt, wird sie Causalität, Ursache einer Wirkung. Sofern sie nun Ursache werden kann, ist sie nur die Wirklichkeit ihrer Möglichkeit, und sofern sie dagegen, daß sie wirkt, an sich gleichgültig ist, erscheint ihr Wirken als eine bloße Zufälligkeit und die Nothwendigkeit der nur zufälligen Wirklichkeit als eine blos relative, die jedoch unmöglich wäre, wenn nicht die Wahrheit der Wirklichkeit die absolute Nothwendigkeit des Wesens selbst wäre. Wie sollte denn, was wir zufällig nennen, möglich sein, wenn nicht die Nothwendigkeit an sich existirte? Das Verhältniß der einzelnen Wirklichkeiten zu einander erscheint zwar als ein solches, das eben so gut auch anders sein könnte und eine kleine Veränderung im ursachlichen Zusammenhang muß in der That sofort eine ganze Reihe von Folgen nach sich ziehen, allein ihren letzten Grund haben alle diese Veränderungen doch nur in der unabänderlichen Natur des Wesens selbst. Diese also, die absolute Nothwendigkeit, ist es, die sich in dem Verhältniß der Existenzen

unwiderstehlich geltend macht und in ihrer unbeugsamen Unfehlbarkeit gegen die Form, in der sie wirkt, gleichgültig ist. Der Zufall ist daher, weil er aus dem freien Zusammentreffen in ihrem Dasein gegen einander gleichgültiger Existenzen entsteht, wirklich ein Zufall, der sein oder nicht sein konnte und dessen Wirklichkeit trotz ihrer Thatsächlichkeit den Werth nur einer Möglichkeit hat, der aber doch in dem einmal gegebenen Zusammenhang wirklich werden mußte, relativ also nothwendig war. Von Seiten des Wesens als des schlechthin nur sich selbst bewirkenden erscheint er deshalb nur als die gleichgültige Form, in welcher es sich als die wahrhafte Wirklichkeit enthüllt, wie wir mit Recht sagen, daß, wenn nicht dieser Zufall dasselbe zu seiner Wirksamkeit gebracht hätte, ein anderer es gethan haben würde. Weil die Nothwendigkeit, sich zu äußern, sich selbst die Gelegenheit schafft, verschwindet der Zufall, da er, als ihr eigenes Werk, nothwendig wird und ohne ihre Thätigkeit gar nicht existiren würde. Die Wirkung des Wesens wird mithin selbst wieder Ursache, die auf das Wesen zurück geht, seine Nothwendigkeit zur Ursachlichkeit zu bestimmen, so daß sein Wirken Wechselwirkung ist. Hier ist es, wo die letzte Tiefe des Wesens mit der äußersten Oberfläche seiner Erscheinung in Eins zusammenfällt. Mitten in der gemeinen Wirklichkeit ist es doch die Macht der absoluten Nothwendigkeit, die im anscheinenden Zufall sich offenbart. Die Plötzlichkeit dieses exclusiven Punctes, der für unsere Auffassung als ein tragischer oder komischer erscheinen kann, ist nur scheinbar ein außerordentliches Geschehen, denn er würde gar nicht als eine, sei es erhabene, sei es lächerliche, Entscheidung des Schicksals existiren, wenn nicht das Wesen schon in dem ganzen vorangängigen Verlauf mit seiner unverwüstlichen Rücksichtslosigkeit beständig thätig gewesen wäre. Alle diese Existenzen, die in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit eine solche Beziehung gar nicht ahnen ließen, treten mit Einem Mal bei der Rückkehr der Nothwendigkeit in sich in dem Zusammenhang, an welchen die geheime Nemesis sie schon längst geschmiedet hatte, als mitwirkende Ursachen in einer ganz neuen Beleuchtung hervor, wie im Verhör eines Criminalprocesses die an sich weit entlegenen Umstände und die in Raum und Zeit zerstreuten an und für

ſich zufälligen Handlungen von Perſonen plötzlich zu ineinandergreifenden Momenten eines ſchauerlichen Dramas werden.

Hiermit hebt ſich die Nothwendigkeit aus dem Begriff des blos urſachlichen zu dem Begriff derjenigen Nothwendigkeit auf, welche *nicht anders ſein kann, weil ſie nicht anders ſein ſoll*. Dieſe Nothwendigkeit iſt der *Zweck* des Geſchehens, oder auch der Zweck iſt die Urſache, welche als die *im Voraus* ihrer Wirklichkeit gewiſſe Möglichkeit durch die cauſale Nothwendigkeit ſich realiſirt. Dies iſt der innere Zuſammenhang, in welchem der Begriff des Zweckes mit dem des Weſens ſteht. Der Zweck iſt das Weſen, welches die Thätigkeit der Cauſalität als *Anfang, Mitte* und *Ende* beſtimmt. In der cauſalen Nothwendigkeit liegt nur erſt, daß das Geſchehen nicht anders ſein kann, weil jede Subſtanz natura sua nur ſo wirken kann, als ſie unter den gegebenen Umſtänden gerade hier und jetzt wirken muß. In der teleologiſchen Nothwendigkeit hingegen liegt, daß das Geſchehen nicht anders ſein kann, weil es von vorn herein nicht anders ſein ſoll und *der Zufall inſofern ausgeſchloſſen wird*. Die zweckmäßige Nothwendigkeit geht von ſich aus, *um in ſich zurückzukehren* und unterwirft ſich die Cauſalität nur als das Mittel ihrer Verwirklichung, das ſie als Macht von Innen aus beherrſcht, während die Rückkehr der Subſtanz aus ihrer Wechſelwirkung in ſich nur erſt eine blinde Actuoſität iſt. Man kann, wie Hegel und nach ihm Andere gethan haben, die Aufhebung der ſubſtantiellen Cauſalität zum Begriff den Uebergang derſelben zur *Freiheit* nennen, allein man muß dabei wohl erwägen, daß Freiheit hier erſt den allgemeinen Sinn einer durch den Begriff beſtimmten Nothwendigkeit hat. Der Begriff der ethiſchen Freiheit enthält auch dieſen Begriff, allein zugleich die ſpecifiſche Beſtimmtheit des Zweckes als des Guten. Wenn man in der neuern Zeit den Ausdruck *Wille* auf die Zweckmäßigkeit der Natur angewendet und von dem Willen in der Natur geſprochen hat, ſo iſt das eine nicht empfehlenswerthe Vermiſchung des Ethiſchen mit dem Phyſiſchen, denn zum Begriff des Willens gehört weſentlich das *Bewußtſein* des Zweckes, während in der Natur eine *bewußtloſe* Zweckmäßigkeit exiſtirt, die als Thatſache der Erfahrung das Problem hervorruft, ob ſie nicht das Product einer von ihr

unterſchiedenen Intelligenz ſei. Mit der Frage, warum, weshalb, wozu etwas da ſei oder geſchehe, gehen wir ſowohl über das Was als das Wodurch hinaus.

## Der Zweckbegriff bei Ariſtoteles, Kant und Hegel.

Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik unterſcheidet allerdings vier Urſachen: 1) die materielle, ὕλη als das ἄιτιον, ἐξ οὗ; 2) die formelle, εἶδος, μορφὴ, τὸ τί ἦν εἶναι, auch λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι, auch οὐσία; 3) die bewegende, ἀίτιον, ἀφ' οὗ, κινοῦν, ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως; 4) die Endurſache oder den Zweck, τέλος, οὗ ἕνεκα, λόγος, εἷς ὁ. Allein Ariſtoteles bewegt ſich in dieſen Ausdrücken mit Freiheit, ſo daß er keineswegs immer denſelben für denſelben Begriff wiederholt; in Anſehung des Gedankens aber, den Zweckbegriff an die Spitze zu ſtellen, zu welchem die andern Urſachen fortſtreben, indem ſie letztlich durch ihn bewegt werden, bleibt er ſich gleich, ſo daß er die nur nach der blinden Nothwendigkeit wirkende Zweckthätigkeit unterſcheidet: τὸ ἐν τῇ ὕλῃ ἀναγκαῖον, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ. Der Zweck iſt das Erſte: πρῶτον, das Gute: ἀγαθόν, um deſſentwillen die Bewegung exiſtirt und Gott ſelber iſt nach ihm der abſolute Zweck. Ariſtoteles ſtellt ſeinen Grundgedanken noch in den Ausdrücken von δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια dar, von denen die δύναμις der ὕλη, die ἐνέργεια der μορφή, die ἐντελέχεια dem τέλος entſpricht. Die bewegende Urſache wird oft mit der formellen in Eins zuſammengefaßt, ſo daß im Weſentlichen drei: Stoff, Form und Zweck bleiben. Die auf den Begriff des Zweckes bezüglichen Stellen der Metaphyſik ſind von Glaſer: die Metaphysik des Aristoteles nach Composition, Inhalt und Methode, Berlin 1841, 145—151 zuſammengeſtellt. Ariſtoteles führt den Begriff des Zweckes nicht in einer ſyſtematiſchen Weiſe aus, ſondern kommt von vielen Seiten her auf ihn als die ideelle Nothwendigkeit zurück, die als das Unbewegte, als der Begriff, als das immateriell Erſte, den realen Proceß des Geſchehens von Innen her leitet. Immer aber behandelt er ihn in der engſten Verbindung mit dem Begriff der Cauſalität.

Den Begriff im logiſchen Sinne als die Unterſcheidung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen identificirt er nicht mit

dem Zweckbegriff. Er nennt ihn auch λόγος aber als den ὅρος, der das γένος und das καθόλον bestimmt; οὐσία aber gebraucht er promiscue für ὑλὴ, εἶδος, τέλος, καθόλον, gerade wie wir im Deutschen das Wort Wesen ebenfalls nach den verschiedensten Seiten hinkehren. Die Lateiner haben οὐσία mit Substanz übersetzt; ὑποκείμενον nennt Aristoteles das bestimmte Wirkliche, das τόδετι, τοιόνδε, ein solches, nämlich für sich Selbstständiges, das kraft seines Wesens der Nothwendigkeit desselben unterworfen ist. Er stellt deshalb wiederholt sehr weitläufige Untersuchungen an, was οὐσία, Substanz, genannt werden könne. Ein Körper z. B. ist als dieser bestimmte ein ὑποκείμενον. Können aber Punct, Linie, Ebene, Substanzen genannt werden? An dem Körper existiren sie als dessen Bestimmtheit, denn er kann ohne Punct, Linie und Ebene gar nicht gedacht werden, existiren sie aber für sich? Steine, Pflanzen, Thiere, Menschen, sind Substanzen, aber zur Wirklichkeit gehört, daß sie, wie wir es jetzt ausdrücken würden, auch als dieses Einzelne concrete Existenz haben, die Substanz Mensch z. B. in diesem Sokrates. Die Lateiner haben nun ὑποκείμενον mit substratum und subjectum übersetzt, nämlich id, quod essentiae praedicatis subjicitur.

Diese Bedeutung des Subjects wurde nun in der Logik herrschend, wozu die Aristotelischen Kategorien schon die Anleitung gaben. Es empfing eine grammatisch-logische Stellung als dasjenige Dasein, welches durch allgemeine Bestimmungen als seine Prädicate bestimmt werden soll. Innerhalb des Begriffs, λόγος, ὅρος, wurde das Allgemeine γένος, das Besondere als die διαφορά: εἶδος und das Einzelne ἴδιον oder τὸ καθ' ἕκαστον, ja selbst ἄτομον genannt. Man sehe die weitverzweigte Geschichte dieser Terminologie in Prantls Geschichte der Abendländischen Logik. Sie behauptete sich bis auf Kant.

Nicht daß Kant in der logischen Terminologie eine sonderliche Aenderung vorgenommen hätte. Er schloß sich darin dem Herkommen der Schulen an. Allein dadurch, daß er das Ich zum Mittelpunct der rein theoretischen Untersuchungen machte, trat eine merkwürdige Veränderung in den Sprachgebrauch ein. Für Ich wurde sehr bald, nachdem Reinhold seine Briefe über die Theorie des Vorstellungsvermögens herausgegeben, Subject

schlechthin gesagt und das Subject dem Object entgegengesetzt. Fichte in seiner Wissenschaftslehre bildete diese Wendung weiter aus und Schelling im Systeme des transcendentalen Idealismus vollendete sie. Das Subject ist das sich selbst bestimmende Sein; das Object wurde daher als das durch das Subject gesetzte Sein dem Subject unterworfen, denn, was das Subject nicht selbst als Object für sich setzt, existirt für dasselbe gar nicht als Object, so wie das Subject dadurch erst wirkliches Subject wird, daß es etwas als ein Object für sich setzt. Subjectum ergo est, cui objectum subjicitur, sive quod objectum sibi subjicit. Daher kam es nun, daß man bald auch von dem Uebergang des Subjects in das Object sprach und das Verbum objectiviren erfand. Die Romanischen Sprachen haben dies nicht angenommen. Die Franzosen haben zwar das Adjectivum objectif, aber nicht das Verbum transitivum: s'objectiver, außer in Uebersetzungen deutscher philosophischer Schriften als eine nothgedrungene Ausnahme. Im Deutschen haben wir das lateinische Wort glücklich mit vergegenständlichen übersetzt. Subject hat hier nunmehr den Sinn bekommen, das Wesen als Begriff zu sein, der sich im Unterschiede von seinem unmittelbaren Dasein zu einem Andern, zu einem Gegenstande macht, sich objectivirt. Und so ist es gekommen, daß wir nun im Deutschen objectiviren identisch mit realisiren gebrauchen.

Den Zweckbegriff ließ Kant bei dem Ich als der synthetischen Apperception des Selbstbewußtseins, ja sogar bei dem Ideal des Vernunftschlusses noch aus dem Spiel. Er widmete ihm später eine monographische Darstellung in der Kritik der Urtheilskraft und erreichte darin sowohl für die Kunst als für die Natur den Begriff der Selbstzweckmäßigkeit, allein er wollte denselben in seiner Peinlichkeit doch nur für ein Vehikel gelten lassen, ohne welches wir uns die Existenz der teleologischen Thatsachen nicht zu erklären vermöchten. Eine objective Immanenz des Zweckbegriffs im Seienden zuzugestehen, schien ihm noch zu gewagt, aber der Sache nach näherte er sich dem alten Stagiriten, mit dem er ohnehin auf dem Felde der praktischen Philosophie, im Guten den absoluten Endzweck zu erblicken, übereinstimmte.

Nun wurde aber durch Hegel noch eine andere Umwälzung im Sprachgebrauch herbeigeführt; nämlich in Ansehung des Wortes Begriff. Er erklärte, daß man Substanz und Subject nicht so fassen dürfe, daß das Subject der Substanz, sondern daß die Substanz dem Subject untergeordnet werden müsse und behauptete, es komme für den Begriff der Wahrheit wesentlich darauf an, die Substanz als Subject zu erkennen. Er wollte damit, wie die ewig denkwürdige Vorrede zur Phänomenologie des Geistes in der großartigsten Anstrengung darthut, die blinde Nothwendigkeit in der causa immanens des unter der Form des Absoluten herrschend gewordenen Spinozismus aufheben und sagen, daß die Selbstbestimmung des Wesens der Grund der Nothwendigkeit sei. Mit diesem Gedanken trat er zum damaligen Schellingianismus in dasselbe Verhältniß, welches die Leibnitzsche Monadologie zur Unbewegtheit und Indifferenz der Einen Substanz Spinoza's gehabt hatte. Schellings Abhandlung von der Freiheit war einige Jahre später die ausdrückliche Bestätigung, daß Hegel Recht habe und versuchte, sich nach seinem Vorgang vom Standpunct der bloßen Vernunft auf den des Geistes zu schwingen, wenn auch der durch Hegel gegebenen Anregung mit keinem Worte gedacht ward. Als nun Hegel später in seiner Logik von der Wechselwirkung der Substanz mit sich aus der Nothwendigkeit zur Freiheit weiter ging, faßte er das ganze Gebiet der Ideen unter dem Namen des subjectiven Begriffs zusammen und begründete damit anfänglich eine unbeschreibliche Verwirrung, denn dies Wort hatte bis dahin die Bedeutung einer subjectiven Vorstellung, repraesentatio, oder eines subjectiven Gedankens, conceptus, oder einer abstracten Verstandsbestimmung, notio, gehabt. Allerdings hatte man „Begriff" im Deutschen auch für die Nothwendigkeit der Sache selbst gesagt, denn es kommt auf den Begriff der Sache an heißt so viel, als es kommt auf die Nothwendigkeit ihres Wesens an. Nun sollte Begriff aber die subjective Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen bedeuten. Hiergegen dürfte wenig zu erinnern sein, da Aristoteles λόγος eben so gebraucht, allein subjectiv sollte hier nicht nur unser subjectives Denken eines Begriffs, sondern die im Wesen liegende Selbst-

bestimmung zu seinen Unterschieden ausdrücken, worin unbedingt ein großer Fortschritt, eine Befreiung der logischen Formen von allen nicht hieher gehörigen psychologischen Einmischungen und Verunstaltungen anzuerkennen ist.

So weit würde man sich also mit Hegel vollkommen verständigen. Nun hatte er aber die Kantischen Kategorien als die des Seins und Wesens unter dem Namen der objectiven Logik zusammengefaßt, also von der objectiven Logik, aus dem Begriff der Substanz, den Uebergang zur subjectiven gemacht und nun sollte in der subjectiven der subjective Begriff selbst wieder sich als den objectiven setzen, dieser objective aber nur die Formen der Objectivirung des Begriffs enthalten, durch welche er sich verwirklicht, denn der vollständige Begriff, die Einheit des sub- und objectiven, sollte erst die Idee sein. Unter diese Formen rechnet Hegel nun auch den Begriff der Zweckmäßigkeit und stellt ihn dadurch eigentlich nur als ein Mittel des subjectiven Begriffs für seine Realisirung dar. Hier würde er mit Aristoteles, der dem Zweckbegriff die Materie und Form unterordnet, ganz zerfallen, wenn nicht ersichtlich wäre, theils daß, was Hegel den subjectiven Begriff nennt, mit dem Zweckbegriff als dem Ersten, wovon die Bewegung ausgeht, zusammenfällt, theils daß er den objectiven Begriff des Zwecks in den Begriff der Idee als Selbstzweck hinübergenommen hat. Nur aus dieser Vermischung des logischen Begriffs mit dem Begriff der Idee lassen sich viele Aeußerungen Hegels rechtfertigen; er spricht vom Begriff, vom göttlichen, vom schöpferischen, vom freien Begriff und meint darunter die Idee. — Soll der objective Begriff das Product des subjectiven sein, so muß er auch die Gliederung desselben in den Unterschieden des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen enthalten. Dies hat Hegel, seiner Methode gemäß, in der That nachzuweisen versucht, allein, wie wir glauben, durch einen doppelten Irrthum. Einmal nämlich durch das Vorhandensein eines formalen Schlusses im mechanischen, chemischen und teleologischen Proceß, welche die Formen des objectiven Begriffs ausmachen sollen; sodann dadurch, daß diese Processe in der Sphäre der Idee sich zu systematischen Einheiten entwickeln können. Jene Bestimmung aber ist noch zu

wenig und diese ist schon zu viel. Jene ist noch zu wenig, denn ein formaler Schluß kommt schon in den Kategorien des Seins und des Wesens vor; diese ist schon zu viel, weil in ihr die Objectivität nicht mehr den Sinn der Vermittelung, sondern schon der adäquaten Darstellung des Begriffs hat. Im mechanischen, chemischen und teleologischen Proceß als solchen fehlt noch die Mitte des Besondern, wie es als die eigene Unterscheidung des Allgemeinen den Uebergang zum Einzelnen macht. Wenn ein Körper den andern stößt, so wird die Bewegung des einen Ursache der Bewegung des andern, welche als Wirkung dieselbe Bewegung ist; hier ist kein Verhältniß des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, sondern die Bewegung des einen Körpers setzt sich einfach in der des andern fort. Wenn eine chemische Substanz sich mit einer andern verbindet, so wird die eine eben so sehr Ursache zur Veränderung der andern, als diese Ursache zur Veränderung von jener. Alle chemischen Radicale sind als solche einander völlig gleich; keines steht zu den übrigen in dem Verhältniß eines Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Im teleologischen Proceß bestimmt das Wesen freilich aus seiner Einheit das Mittel für seine Verwirklichung; es verhält sich ideell zur Realisirung seines Begriffs, allein das Mittel ist nicht eine logische Besonderung des Zwecks als des Allgemeinen und die Ausführung keine Vereinzelung des Mittels als des Besondern. Eine Brücke ist ein Mittel, über ein Wasser von einem Ufer zum andern zu gelangen. Steht sie zu diesem Zweck in dem Verhältniß eines Besondern zu einem Allgemeinen? Gewiß nicht und wir haben schon in der Einleitung bei der Kritik der Hegelschen Logik bemerkt, daß die logische Gliederung nicht in den teleologischen Proceß, sondern in das Subject desselben falle. Brücke ist ein allgemeiner Begriff, ganz abgesehen davon, daß sie als Mittel dient und in solcher Allgemeinheit unterscheidet sie sich in ihren Arten nach Form und Materie als Schiffbrücken oder stehende Brücken, offene oder verdeckte Brücken, hölzerne oder steinerne oder eiserne Brücken u. s. w. Der Zweck, über ein Wasser zu gelangen, wird Ursache der Brücke als des Mittels und dies wieder als Wirkung des Zwecks, Ursache, daß er erreicht wird. Ursache wird zur Wirkung, die Wirkung wieder

zur Ursache. Der Unterschied des Zweckes von der Causalität der Substanz besteht nur — ein freilich höchst bedeutsames Nur — darin, daß seine Ursache einen ideellen Charakter hat. Wenn Hegel aber bei dem Begriff des Mechanismus unter dem Titel des absoluten Mechanismus offenbar die himmlische Mechanik des Universums beschreibt oder mit ihr den Mechanismus einer Büreaukratie in Analogie stellt, so sind dies bereits Verhältnisse, die auf dem Boden der Idee stehen. Geht er aber im Mechanischen so weit, so ist es inconsequent, daß er im Teleologischen das Leben vom objectiven Begriff ausschließt, um es dem der Idee zu integriren. Er entwickelt den Begriff des Zwecks als die höchste Form der Objectivirung des subjectiven nur bis so weit, in ihm die Rückkehr der Ausführung in den Anfang nachzuweisen, zweigt aber den Begriff des Zwecks als Selbstzweck für den Begriff der Idee ab. Wird jedoch einmal der Begriff des Zwecks gesetzt, so muß auch der des Selbstzwecks innerhalb seiner Totalität gesetzt werden, denn für den Begriff des Zwecks ist es zunächst gleichgültig, daß der eine wieder Mittel für einen andern werden kann, z. B. das Brückenbauen für den Baumeister, sich seinen Unterhalt zu erwerben. Was Hegel unter Selbstzweck sensu eminentiori versteht, wurde sonst Endzweck, nicht blos causa finalis, sondern finis finium genannt als die Einheit, in welche viele oder alle Zwecke zusammengehen; dieser Endzweck als absoluter ist die Idee.

Der teleologische Proceß soll nach Hegel die Einheit des mechanischen und chemischen sein und er sucht dies auch logisch an der Veränderung der Schlußfiguren nachzuweisen. Unstreitig ist auch der Zweckbegriff dem Begriff des Mechanismus und Chemismus nicht blos neben-, sondern er ist ihnen übergeordnet. Er greift über seine Mittel hin, die in concreto mechanische oder chemische sein können, hebt also den Mechanismus und Chemismus in sich auf, die aber dadurch nicht zur Besonderung seiner selbst als ihrer Allgemeinheit werden. Wenn Kuno Fischer aus den Formen des objectiven Begriffs im Hegelschen Sinn die kosmologischen Systeme als eine Welt der Bewegung, der Kräfte und Zwecke ableitet, so darf man nicht vergessen, daß jede Kategorie als Standpunct einer Welt als

einer eigenthümlichen Totalität betrachtet werden kann, wie wir in der That von der Welt der Qualitäten, Größen und Maaße, von der Welt der Geſetze und Phänomene, von der Welt der Subſtanzen und Urſachen ſprechen. In den vortrefflichen Vorleſungen über die Beweiſe vom Daſein Gottes, die ſo viel Erläuterungen zur Logik enthalten, hat Hegel bei dem kosmologiſchen Beweiſe den Begriff der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, bei dem teleologiſchen den der Zweckmäßigkeit, bei dem ontologiſchen den der Idee als der Einheit des Begriffs und ihrer Realität in einer freien, kritiſch analytiſchen Weiſe auseinandergeſetzt. Hier hat er aber beim Zweckbegriff eine Gliederung deſſelben in der Weiſe des logiſchen Begriffs fallen gelaſſen und hält ſich beſonders an das Verhältniß der unorganiſchen Natur zur organiſchen, daß daſſelbe, als ein zweckmäßiges, aus ihnen ſelber nicht abgeleitet werden könne. Dies dritte, ihre Einheit, ſei eben ein Beweis für die Exiſtenz Gottes.

An einem Verſuch, den Zweckbegriff mit dem logiſchen Begriff des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen zu identificiren, hat es uns auch nicht gefehlt. Dies iſt von Chalybäus in ſeiner Wiſſenſchaftslehre geſchehen, wo die Ontologie zwar ſchon, nach dem Begriff der Wechſelwirkung, den des Lebens, hinterher aber die Logik den concreten Zweckbegriff enthält, bis zuletzt noch eine ausführliche Teleologie nachfolgt, in welcher die Liebe, die Religion und Theologie, der Cultus und die Kirche und zum Schluß das abſolute Ideal der Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit abgehandelt wird. Daß der Zweckbegriff in dem logiſchen Begriff mitgeſetzt ſei, iſt auch unſere Meinung, eben weil dieſer nur als Selbſtzweck gedacht werden kann; die Ausführung des Zweckbegriffs aber als Leben, Liebe, Staat, Kirche gehört nicht in eine allgemeine Wiſſenſchaftslehre, nicht in die metaphyſiſche Teleologie, ſondern macht den beſondern Gegenſtand der Wiſſenſchaften der Natur und des Geiſtes aus, bei deren Abhandlung es ſich zeigen wird, daß ihr Begriff ohne den Zweckbegriff nicht zu vollenden iſt. So lange die Philoſophie ſich über ihre ſyſtematiſche Totalität noch nicht vollkommen klar geworden war, konnte ſie, wie in der Wolffſchen Metaphyſik geſchah, die Wiſſenſchaft der Natur und des Geiſtes als einen Embryo im Uterus

der Metaphyſik mit herumtragen. Nunmehr, da die Geburt der beſondern Wiſſenſchaften vollbracht und ihr organiſcher Zuſammenhang erkannt iſt, hat eine ſolche Tautologie innerhalb und außerhalb der Metaphyſik keinen Sinn mehr, weil er auf eine blos quantitative Differenz der Behandlung ausläuft und weil die Wiſſenſchaft der totalen logiſchen Idee zur gleichmäßigen Geburtsſtätte aller Wiſſenſchaften geworden iſt.

## Die eigenthümliche Schwierigkeit des Zweckbegriffs.

Die eigenthümliche Schwierigkeit des Zweckbegriffs liegt darin, daß er innerhalb des Begriffs des Seins die abſolute Idealität deſſelben ausmacht, daß er alſo einerſeits als Begriff und doch andererſeits als weſentlich in Verhältniß zum Sein ſtehend gedacht werden muß, weil er das ſeinſollende Sein iſt. Denken wir einen abſtracten Begriff an ſich, ſo liegt darin keine Cauſalität; eine Eigenſchaft, eine Größe, eine Beziehung als ſolche enthalten noch keine cauſale Nothwendigkeit. Denken wir uns aber eine Cauſalität, ſo liegt in derſelben allerdings die Nothwendigkeit des Nichtandersſeinkönnens; aus der Urſache muß die Wirkung hervorgehen; allein es liegt darin nicht die Nothwendigkeit des Nichtandersſeinſollens. Es geſchieht Vieles, was nicht ſein ſollte, was als empiriſche Realität nach dem Cauſalnexus eintreten mußte, aber dem Begriff widerſpricht. Wenn der Begriff des Seinſollens von uns gedacht und zum Zweck gemacht wird, ſo iſt ſeine ideelle Exiſtenz von vorn herein klar. Wenn er aber als der dem Sein immanente Begriff gedacht werden ſoll, ſo entſteht eine Schwierigkeit. Wie kann der Gedanke in dem Sein, oder richtiger, als Sein thätig ſein? Dieſe Thatſache iſt es, die wir in dem Zweck vor uns haben, wie er theils in der Natur, theils in der Geſchichte exiſtirt. Harmonie, Trieb, Inſtinct, Bedürfniß, Wille, Vorſehung (προνοία) ſind die Namen, mit denen wir die Zweckthätigkeit oder Entelechie bezeichnen, wie ſie als objective ſich realiſirt. Hier eben wird es klar, daß das Denken das Sein involvirt und daß der Idealismus die Seele des Realismus iſt. Wir haben das Weſen im Verhältniß zum Sein ideell genannt, weil es die

Bestimmungen des Seins in sich aufhob; in Verhältniß zum Wesen ist der Zweck wiederum ideell, weil er die causale Vermittelung in sich aufhebt, indem er sie zum Organon des über das Sein hingreifenden Gedankens macht. Die gemeine Auffassung der Dinge bewegt sich in dem Dualismus von Sein und Denken, allein an und für sich existirt die Einheit des Denkens mit dem Sein, als dem von ihm selbst gesetzten Unterschiede, dem Andern seiner selbst; eine Einheit, welche das gemeine Bewußtsein für unbegreiflich ausgibt, obwohl es selber jeden Augenblick im Erkennen wie im Handeln sie zur Voraussetzung macht. Der wahrhafte Idealismus ist in höherem Sinn das allein Reale.

Ein nur seiendes, von Gedanken schlechthin entblößtes, absolut unideales, alogisches Sein ist eben so undenkbar und unmöglich, als ein nur gedachtes, seinloses, absolut unreales, antiontologisches Denken. Wenn wir daher den Zweck als die im Sein thätige ideelle Ursache Begriff nennen, so widerspricht dies der Metaphysik so wenig, daß es vielmehr ihren nothwendigen Ausgang bildet, ohne welchen sie einer dumpfen Sackgasse gleichen würde, nicht aber einer Perspective in eine ihrer selbst gewisse Unendlichkeit. Das Sein, könnte man auch sagen, gleicht dem Ei, der Larve, der Raupe, die ihre Individualität in unstillbarem Hunger zu befestigen sucht, bis sie ihr Maaß erreicht hat. Das Wesen gleicht der Puppe, die sich einspinnt und, während sie nach Außen todt scheint, im Innern den Proceß ihrer Verwandlung in stiller Wechselwirkung mit sich vollbringt. Der Zweck aber gleicht dem Schmetterling, der aus dem schlaff zusammensinkenden Gespinnst der Puppe sich mit freiem Flügelschlag erhebt. An und für sich aber ist es Ein und dasselbe Sein, welches durch diese Stufen sich hindurchbewegt. Das Sein, als Inhalt der Ontologie, ist das erste, unmittelbare; das Sein, als Inhalt der Aetiologie, ist das Wesen als der Grund seiner Existenz, die als Wirklichkeit zur Ursache wird; das Sein, als Inhalt der Teleologie, ist der Begriff des Wesens als der ideellen Einheit, die den causalen Proceß im Voraus bestimmt. Daß daher der Zweck wesentlich der im Sein wirkende Gedanke ist, kann nicht als eine Anomalie der Metaphysik angesehen werden, denn auch das Maaß ist

eine dem Sein und das Geſetz eine dem weſentlichen Sein immanente Idealbeſtimmtheit.

## Subjectivität des Zweckbegriffs.

Weil im Zweck die urſachliche Selbſtbeſtimmung als ideelle liegt, die in ſeiner Realiſirung Product wird, ſo kann man den Zweck auch ſubjectiv nennen, wenn man nur mit dieſem Ausdruck nicht ſchon weitere Vorſtellungen im logiſchen oder gar pſychologiſchen Sinn verbinden will. Der logiſche Ausdruck Subject bezeichnet den Begriff als die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Er geht daher in die auch grammatiſche Bedeutung des Subjects als desjenigen Begriffs über, der durch ſeine Prädicate beſtimmt wird, denn das Verhältniß dieſer Prädicate beruhet auf dem Zuſammenhang des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Der pſychologiſche Ausdruck Subject bezeichnet die Seele als die fürſichſeiende Monade, welche durch ihre Beziehung auf ſich die Möglichkeit iſt, ſich auch auf Anderes als auf ihr Object zu beziehen. Vom Zweck als der Selbſtbeſtimmung des Weſens läßt ſich nun nicht wohl ſagen, daß er in ſeiner Ausführung ſich als Object ſetze, ſondern dieſer Ausdruck iſt erſt für die Idee paſſend, die, als ſubjectiver Begriff, ſich in ihrer Objectivation realiſirt. Wir gebrauchen jetzt freilich das Wort Objectiviren im Deutſchen oft ſynonym mit Realiſiren und haben dieſe Wendung von der Kantiſchen und Fichteſchen Philoſophie hergenommen. Im Begriff des Zwecks als ſolchen liegt aber zunächſt nur, daß er durch ſeine Vermittelung ſich verwirklicht, weshalb auch alle Kategorien der Cauſalität wieder bei ihm auftreten. Ob jedoch der Begriff, der zur Wirklichkeit gelangt, ein der Idee entſprechender ſei, iſt damit noch nicht geſagt. Ein Zweck kann auch ein vernunftwidriger ſein und doch realiſirt werden. So wenig als das Mittel zum Zweck in dem Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen ſteht, ſo wenig iſt die Realiſirung ſchon Objectivation des Begriffs im logiſchen oder pſychologiſchen Sinn. Der Magenſaft z. B. iſt ein Mittel der animaliſchen Verdauung. Kann man aber behaupten, er ſei das Beſondere der Verdauung als des Allgemeinen? Krieg iſt ein Mittel der Eroberung. Iſt er deswegen zu ihr im Verhältniß

des Besondern zum Allgemeinen? Wir haben schon mehrfach aufmerksam gemacht, daß dies Verhältniß erst in das Subject fällt, z. B. der Krieg im Allgemeinen wird zum Angriffs- oder Vertheidigungskrieg im Besondern u. s. w. Realisirung ist der Uebergang des Zwecks aus der Form seiner subjectiven Idealität in den Unterschied des auch äußerlichen, realen Daseins. Diese Realisirung *kann* Objectivirung sein, dann ist sie *Darstellung der Idee*, allein zunächst ist sie nur Erscheinung des Zwecks, worin er als Ursache zur Wirkung gelangt. Wenn ein Körper einen andern stößt, so ist dies eine Realisirung der Schwere der Materie. Die Objectivation der Idee der Schwere aber ist das System der himmlischen Körper. Wenn ein Volk sich in der Zeugung der Geschlechter ausbreitet, so realisirt es sich nur nach äußerlicher Nothwendigkeit, objectiv aber stellt es sich in seiner Sprache, seinen Sitten, seiner Verfassung und Geschichte dar.

Erst in der Wissenschaft der Idee wird sich der Unterschied des Zweckbegriffs überhaupt von einer durch die Idee bestimmten Zweckmäßigkeit völlig erläutern lassen. Die Idee enthält den Begriff der Zweckmäßigkeit in sich, geht aber zugleich über ihn hinaus, weil sie, als Begriff, sich in ihrer Realität objectiv darstellt. Die Objectivität wird Zweck für sie und das Realisiren ihrer selbst Mittel dazu.

## Tragweite des Zweckbegriffs.

Die ontologischen Kategorien der Metaphysik als die abstracten gehören von Seiten der theoretischen Intelligenz dem Verstande; die aetiologischen als die reflectirten der Urtheilskraft; die teleologischen als die speculativen der Vernunft. Mit dem Zweckbegriff kehrt das Sein in sich selbst zurück, weil es seine Realität als die durch seine Idealität *vermittelte* Realisirung setzt. Das Werden des Seins wird in ihm zur Realisirung seines Begriffs und die Erscheinung zur Entwicklung des schon vorher als Begriff existirenden Wesens, so daß die Wirkung der Ursache zur Wiederholung der subjectiven d. h. also, sich selbst bestimmenden Ursache in objectiver Form wird. In dieser *Unterscheidung* des Begriffs von seiner Realität, welche zugleich die *Einheit* beider enthält, liegt die unendliche Tragweite des Zweckbegriffs.

Wenn das Sein in seinem Werden von Zustand in Zustand übergeht; wenn das Wesen in seiner Reflexion sich zur Entgegensetzung in sich spannt; so geht der Zweck über alle Unmittelbarkeit zur Vermittelung und über alle Dualität zur aprioristischen Negation alles Dualismus hinaus, weil er als Begriff das Maaß dessen, was sein soll, gibt. Dies Verhältniß nennen wir das der Vollkommenheit und die Wolffsche Metaphysik behandelt ihn daher schließlich auch als Musterbegriff, weil die Realität der Ausführung mit dem Begriff, der in ihr Objectivität haben soll, verglichen werden kann. Er ist jedoch nicht blos das ideelle Maaß des Geschehenden, sondern er ist auch die Ursache, die es bewirkt, denn er ist das Sein, welches sein kann, weil es sein soll und daher auch als ideelle Macht die ihm zunächst gleichgültig gegenüberstehende Realität mit sich durchdringt. Mit der Unterwerfung derselben beweis't er sich thatsächlich als das ursprüngliche Sein, ohne welches das Sein, als ein zweckloses nur ein Proceß der schlechten Unendlichkeit, ein sich ewig wiederkäuendes, richtungsloses Ungeheuer wäre. Wo daher der Gedanke der innern und deshalb auch äußern Einheit der Welt, der Gedanke der Harmonie des Universums gefaßt wird, da muß auch die Idealität als die in dem Realen thätige Ursache anerkannt werden. Herakleitos, wie früher schon einmal erwähnt, hat diesen Gedanken der Harmonie gehabt und ist daher auch, wenn gleich er noch nicht, wie Anaxagoras und Sokrates, den Begriff des Zweckes faßte, doch schon in dem Kreislauf der kosmischen und tellurischen Periodicität über den Proceß des bloßen Werdens hinausgewesen, in welcher Beziehung ihm von Aristoteles und Andern nicht volle Gerechtigkeit wiederfahren ist. Man vergleiche die trefflichen Auseinandersetzungen hierüber in F. Lassalle's Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos, Bd. I., S. 90 ff. in den Abschnitten, die Harmonie und Bogen und Leier.

In der Geschichte des Erkennens bildet der Standpunct des einfachen Causalprocesses und der des Zweckbegriffs aus Mißverstand oft einen hartnäckigen Gegensatz, während, richtig verstanden, die Nothwendigkeit des Causalnexus die Form ausmacht, in welcher die Selbstbestimmung des Zwecks sich verwirklicht. Der

Zweckbegriff ist es, der die Welt der sinnlichen Erscheinung, bei welcher die Stupidität eines brutalen Materialismus stehen bleibt, mit dem Gedanken, mit dem Geist, mit einem hinter und über der Erscheinung stehenden Absoluten verknüpft. Die Naturforschung hat Recht, wenn sie die Teleologie von ihrem Erkennen in der Besorgniß abhält, durch Voraussetzung von Zwecken sich zu Täuschungen über den wirklichen Zusammenhang verleiten zu lassen. Die Nützlichkeit, die hierbei vorzüglich eine Rolle spielt, hat die Teleologie oft in eine Kleinlichkeit und Trivialität der Beziehungen heruntergedrückt, welche sie verächtlich machte und welcher die Natur in der Unbekümmertheit und Großartigkeit ihres Wirkens oft und energisch genug widerspricht. Allein diese Verirrung der Teleologie ist kein Grund, sie überhaupt zu verwerfen. Es ist das Verdienst Kant's, sie wieder in ihre Würde eingesetzt zu haben. Seit seiner Kritik der Urtheilskraft ist die Antinomie der causalen und der teleologischen Kategorie eigentlich nur von Koosen in seiner Schrift über den Streit des Naturbegriffs mit dem Zweckbegriff in den physischen und historischen Wissenschaften, Königsberg, 1845 gründlich weiter entwickelt worden. Die Bedeutung des teleologischen Processes als eines Arguments für die Existenz Gottes hatte Kant 1763 in seiner Schrift: der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, mit vielen Exemplificationen auseinandergesetzt. Sie ist sehr oft, ohne ihn zu nennen, benutzt worden. Hegels Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes wurden schon erwähnt. Nächstdem verdient Fortlage in seiner Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, Heidelberg 1840 genannt zu werden. Der teleologische Beweis ist darin ausführlich S. 201—331 abgehandelt und auch ein Auszug aus Paley's Natürlicher Theologie gegeben, in welcher die hervorragendsten teleologischen Phänomene der Natur gesammelt sind. Siehe auch Paley's Natürliche Theologie mit Bemerkungen und Zusätzen von Lord Brougham und Sir Ch. Bell Deutsch von Dr. H. Hauff. 1837.

Der Causalproceß bleibt innerhalb der Realität stehen, daß B der Effect von A ist. Er fragt nicht, wozu etwas sei? Er beruhigt sich mit der Einsicht, daß etwas so ist, weil es einmal,

dem ursachlichen Zusammenhang zufolge, nicht anders sein konnte. Der Zweckbegriff gilt ihm als eine Fiction, welche ex post Beziehungen erfindet, die in der Sache selber gar nicht liegen. Weil etwas da ist, weil etwas geschehen ist, so wird es nun, ihm zufolge, wie es ist und wie es geschehen ist, als zweckmäßig nacherkannt und bewundert. Wir finden z. B. in der Erde ungeheure Steinkohlenlager. Sollen wir uns in der That einbilden, sie wären nur deshalb eingebettet, um es uns Erdepigonen nicht an Brennmaterial fehlen zu lassen? Cromwell wollte sich nach Amerika einschiffen. Ein Verbot der Regierung hinderte das Auslaufen der Schiffe und so blieb er in England. Sollen wir annehmen, daß dies Verbot, ohne Ahnung der Stuarts, zum Zweck gehabt habe, ihren Henker im Lande zu behalten? Allein in so endlicher Weise läßt sich auch das Wesen des Zweckbegriffs nicht erschöpfen, denn solche vereinzelte Beziehungen sind nur Fragmente eines größern Ganzen, in und aus welchem sie erst ihr volles Verständniß finden. Der Finalproceß läßt den causalen Zusammenhang seiner Realität nach unangetastet, allein er geht über ihn als Erscheinung hinaus und sucht die Ursache, die in der Mannigfaltigkeit der causalen Processe als ihre sie verbindende Einheit thätig ist, ohne welche sie zwar auch ein Nacheinander und Auseinander, aber ein begriffloses bilden würden. Mit dem Zweckbegriff macht das Erkennen einen Ruck über die Erscheinung hinaus, welcher dem verglichen werden kann, den die Menschheit machte, als Copernicus ihre Erde in den freien Aether hinauswarf. Das subjective Erkennen kann in seinen teleologischen Voraussetzungen irren, allein diese Möglichkeit des Irrthums ist auf dem Gebiet des einfachen Causalnexus nicht weniger vorhanden. Wie oft hat sich die empirische Naturwissenschaft in der Annahme von Ursachen geirrt! Die unorganische Naturwissenschaft kann allenfalls den Zweck von sich ausschließen, obwohl das nach Dr. Meyer von Heilbron sogenannte Gesetz der erhaltenden Kraft auch in ihr schon einen einheitlichen Zusammenhang feststellt, weil die Metamorphose der Kraft sonst unmöglich wäre; die organische hingegen, zumal als comparative Anatomie und Physiologie, kann seiner Hypothese nicht entbehren, deren Wahrheit sie durch die Uebereinstimmung ihrer Thatsachen mit

den Gesetzen der Causalität nachzuweisen hat. Zu ihr legte Kielmeyer 1793 in seiner Abhandlung über die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen den Grund, indem er sie als eine dialektische Totalität nachwies, wie Schelling, Oken und Carus weiter ausführten. Auf dem Standpunct der endlichen Teleologie bedarf es freilich oft der sonderbarsten Fictionen, um eine beruhigende Antwort auf gewisse Fragen hervorzulocken, die auf dem Standpunct der wahrhaften Teleologie sich vernünftig auflösen. Wozu, ist gefragt, existirt das Geschmeiß der Läuse, Flöhen, Wanzen, Fliegen u. s. w., die Thieren und Menschen so viel Ungelegenheit machen? Sagt man, um andern Thieren zur Nahrung zu dienen, so ist dies ein alberner Grund, denn für dieselbe konnte gesorgt werden, ohne jene Thiere zu den lästigsten Parasiten zu machen. Antwortet man, sie sollen auf andern Organismen wohnen, insbesondere auch auf den Menschen, um sie dadurch zur Reinlichkeit zu treiben, so ist das natürlich lächerlich. Betrachtet man hingegen die Reihe der Thierorganismen, so sehen wir einen immanenten Fortschritt, der von Stufe zu Stufe sich einem höhern Ziele, der Menschengestalt, nähert. In dieser Reihe rechtfertigt jede Thierform die Nothwendigkeit ihrer Existenz. Daß dieselbe für Pflanzen oder Thiere ein Uebel werden kann, geht ihren Begriff gar nichts an. Für den Zoologen gibt es keine schädlichen Thiere, so wenig als es Unkraut für den Botaniker gibt. F. Fischer in seiner Metaphysik, 1847, S. 60 sagt in dieser Beziehung richtig, daß die Naturforscher sich die causale Erklärung oft zu leicht machen, indem sie stillschweigend die Präexistenz von Organismen voraussetzen: „Nun aber sind die Organe und ihre unendlich mannigfaltige Zweckmäßigkeit eben die Hauptsache, die erklärt werden sollte und die nun einmal nicht als causales Product der Stoffe und ihrer chemischen und physikalischen Kraft begriffen werden kann. Denn wir wissen gar wohl, was jene Stoffe für sich allein zu produciren vermögen, nämlich Wasser, Kohlensäure, Ammoniak u. dgl. Wählen wir ein Beispiel, das Auge. Ist dieses einmal gegeben, so erklärt sich das Sehen freilich sofort causal, allein wer wagte wohl das Auge selbst causal aus Wasser, Kohle und Stickstoff unter dem Einfluß des Lichts

entstehen zu lassen? Seine Bildung ist nur teleologisch zum Zweck des Sehens zu begreifen; besonders wenn man weiß, daß in dem zusammengesetzten Insectenauge dieser Zweck auf einem ganz andern, wo möglich noch kunstreichern Wege zu erreichen gesucht wurde, als er in dem einfachen Auge der übrigen Thiere erreicht ist. Wer kann, wenn er sieht, wie die Scheidung der Lichter, die im einfachen Auge durch die Pupille und Linse so vollkommen hergestellt ist, im Insectenauge durch 10—12000 Pupillen kunstreicher, aber weil mit Lichtverlust, unvollkommner, versucht wurde, wer, sage ich, kann zweifeln, daß über diesen Einrichtungen eine berechnende, ein ideales Ziel verfolgende Intelligenz gewaltet habe?"

Die Tragweite des Zweckbegriffs greift über die einzelnen Existenzen durch die immer höhere Einheit hin, in welche die niedrigeren als in ihre Bestimmung übergehen. Der Mensch erscheint uns als das Ziel der von Stufe zu Stufe sich fortbildenden Naturformen; mit der Menschengestalt bricht die Productivität der Natur ab, allein mit dem Menschen selber beginnt eine neue Reihe von Productionen. Volk auf Volk tritt in die Geschichte; Religionen und Staaten entwickeln sich in unendlicher Mannigfaltigkeit; existirt hier nur ein Progreß in's Unendliche, der keine Ruhe in sich selbst hat, oder waltet ein Zweck in der Geschichte, der, als ein perennirendes Resultat sich die Arbeit der Völker unterordnet? Hegel in der Religionsphilosophie, Bd. II., 531, 2te Ausg., 1840, sagt hierüber bei der Exposition des teleologischen Beweises für das Dasein Gottes vortrefflich: „Wenn wir uns in höhern Kreisen umsehen und menschliche Zwecke betrachten, die wir relativ für die höchsten ansehen können, so sehen wir sie meist zerstört und ohne Erfolg zu Grunde gehen. In der Natur gehen Millionen Keime in ihrem Anfang unter, ohne zu einer Entwickelung der Lebendigkeit gekommen zu sein. Der größte Theil alles Lebendigen basirt sein Leben auf dem Untergang anderer Lebendigen, dasselbe findet bei höhern Zwecken statt; wenn wir das Gebiet der Sittlichkeit bis zur höchsten Stufe derselben, bis zum Staatsleben durchgehen und zusehen, ob die Zwecke erfüllt werden oder nicht, so werden wir zwar finden, daß Vieles erreicht wird, daß aber noch mehr durch die Leiden-

ſchaften und Laſterhaftigkeit der Menſchen, ja die größten und herrlichſten Zwecke verkümmert und zerſtört werden. Wir ſehen die Erde mit Ruinen bedeckt, mit Reſten von den Prachtgebäuden und Werken der ſchönſten Völker, deren Zwecke wir als weſentliche anerkennen. Große Naturgegenſtände und Menſchenwerke dauern und trotzen der Zeit, jenes herrliche Völkerleben iſt aber unwiederbringlich untergegangen. Wir ſehen alſo von der einen Seite kleinliche, untergeordnete, ja verächtliche Zwecke ſich erfüllen, von der andern werden ſolche, die für weſentlich anerkannt ſind, verkümmert. Wir müſſen da allerdings aufſteigen zu einer höhern Beſtimmung und zu einem höhern Zweck, wenn wir das Unglück und den Untergang ſo vieles Vortrefflichen betrauern.“ Dieſer Zweck iſt das Gute.

Der Zweckbegriff verbindet die entlegenſte Vergangenheit der primitiven kosmiſchen Bildungen mit der fernſten Zukunft des geſchichtlichen Proceſſes. Er läßt das Nacheinander der Erſcheinungen trotz aller Perturbationen als einen im Voraus geordneten Zuſammenhang hervortreten, weil der Endzweck das wahrhaft Erſte iſt. Dem cauſalen Proceß wird durch den teleologiſchen nichts von ſeiner Bedeutung geraubt, denn alles Daſein muß irgend wie als Urſache wirken. Eben ſo wenig verliert ein Zweck dadurch, daß er einem andern ſich unterordnet und relativ Mittel für ihn wird, etwas von ſeiner eigenen Selbſtſtändigkeit. Das Verächtliche einer ſolchen Unterordnung tritt erſt beim Moraliſchen ein, z. B. wenn ein Menſch ſich von einem andern bezahlen läßt, einen Meuchelmord für ihn zu begehen. Aber eine Lilie, die ein Schaaf frißt, ermangelt deshalb nicht der Pracht, die größer iſt, als Salomo in der ſeinigen, und Homer, wenn er für Schulknaben zum Griechiſchlernen dienen muß, hört nicht auf, der göttliche Sänger zu ſein. Dem Zweckmäßigen iſt das Unzweckmäßige als das für die Realiſirung des Zwecks widerſprechende, zweckwidrige Mittel entgegengeſetzt. Dem Zweckvollen ſteht das Zweckloſe entgegen; aber das, was ſich ſelbſt Zweck iſt, muß inſofern auch zwecklos genannt werden, als es zunächſt nicht Mittel für etwas Anderes iſt. Der abſolute Zweck ſelber, auf welchen alle übrigen abzwecken, hat nicht wiederum einen Zweck außer und über ſich. Um ihn aber von dem Zweckloſen zu unter-

ſcheiden, nennen wir ihn eben Endzweck. Das Spiel betrachten wir als eine zweckloſe Thätigkeit, allein nur im Gegenſatz zur Arbeit, wie wir z. B. eine Reiſe zum Vergnügen von einer Dienſtreiſe, Entdeckungsreiſe u. ſ. w unterſcheiden. Weil im Zweckbegriff die ihre Grenzen ſelbſt beſtimmende Einheit liegt, ſo ſuchen die Menſchen im Spiel abſichtlich dem Zufall Raum zu geben. Sie machen, um ſich von dem Ernſt der Zweckmäßigkeit zu erholen, um der Gebundenheit ihrer Ordnung vorübergehend zu entfliehen, in den Einrichtungen ihrer Spiele dem Zufall möglich, recht oft zu erſcheinen. In dieſer Veranſtaltung liegt das Sinnreiche und angenehm Ueberraſchende des Spiels. Wir können hier für den Begriff des Zweckloſen auch an das erinnern, was früher über den Begriff des Grundloſen und der abſoluten Nothwendigkeit geſagt iſt.

---

Im Begriff des Zwecks iſt 1) der Zweck an ſich; 2) das Mittel zu ſeiner Verwirklichung; 3) ſeine Ausführung und Rückkehr in ſich ſelbſt zu unterſcheiden. Jedes dieſer Momente hat den nämlichen Inhalt und iſt ſelber Totalität.

---

## Erſtes Capitel.

### Der Zweck.

Der Zweck iſt das Weſen als die ideelle Urſache, die in ihrer Wirkung ſich ſelbſt erreicht. Zweck iſt alſo keine Hypoſtaſe, ſondern er iſt nur da möglich, wo ein Weſen exiſtirt, das ſich ſelbſt durch ſeinen — wenn auch unbewußten — Begriff als Urſache beſtimmt und ſeine Unterſchiede als im Voraus normirte ſetzt. Dieſen Sinn enthält das Wort Zweck auch etymologiſch. Helfferich in ſeiner Metaphyſik, 1846, S. 148 ſagt darüber: „Das Wort ſtammt aus derſelben Quelle, wie das Griechiſche *πήγνυμι*, *πῆξις*, das Lateiniſche pango, compages, und hat zu ſeiner Grundbedeutung das Ergreifen, Feſthalten, Befeſtigen. Unſere Sprache gebraucht im Alt- und Mittelhoch-

deutschen den Zweck in durchaus realer Bedeutung für ein Stückchen Holz, Eisen u. s. w., das keil- oder nagelförmig zugespitzt zum Einstecken, Einschlagen dienen kann. Speciell bezeichnet es einen Nagel oder Pflock, als Zielpunct in die Scheibe gesteckt, und davon abgeleitet das Ziel, Strebeziel, die Absicht, Bestimmung. In der Sprache der Metaphysik, welche mit der nach höchsten Zweckbegriffen und Vernunftgesetzen getroffenen Anordnung der wirklichen Welt vorerst nichts zu thun hat, bedeutet der Zweck den höchsten Beziehungsbegriff, durch welchen kein Unterschied ohne die zugleich mit ihm gesetzten und die Summe der Unterschiede nicht ohne das Wesen gedacht werden kann."

Zweck ist die Beziehung eines Wesens als Begriff auf seine Existenz als eine sein sollende. Der Begriff der Realisirung des Begriffs ist also in diesem schon angelegt, denn ohne solche Tendenz wäre der Zweck ein bloßer Gedanke oder das Sein eine zwecklose Realität. Die Verwirklichung des Zweckbegriffs, wie sie in der äußern Erscheinung hervortritt, ist nur Folge der Thätigkeit des Begriffs als der eigentlich realen Macht. Sie hat daher, als Realität, keinen andern Inhalt, als der Begriff an sich, der sich in die Realität übersetzt und insofern in ihr sich nur wiederholt, sich nur eine andere Form seiner Existenz gibt. Als seiner Wirkung ideell vorangehend, ist der Zweck die transscendente Ursache derselben und bestimmt als ideelles Prius die Richtung der Causalität. Als in derselben thätig bleibend, ist er ihre immanente Ursache, welche die Einheit des Begriffs in seiner Realisirung actu durchführt und in ihr sich gegenwärtig erhält. In seiner Thätigkeit bezieht er sich zunächst auf sich selbst und insofern ist jeder Zweck unmittelbar Selbstzweck. Die Beziehung, Mittel für die Verwirklichung eines andern zu werden, geht ihn als solchen nichts an und ist für ihn ein Zufall. Ein Thier frißt z. B. ein anderes Thier, so folgt es nur dem Triebe der Selbsterhaltung; es hat dabei keinen weitern Zweck. Die Schlupfwespe legt ihre Eier in die Larven der Nonnenraupe, von denen sie, wenn sie auskommen, sich ernähren und sie dadurch tödten. Der Ichneumon, wie man diese Wespe genannt hat, wird daher eine Reaction gegen die Verwüstungen, welche die Nonnenraupe in den Wäldern anrichtet. Für unsere

Forstwirthschaft ist dies sehr vortheilhaft, allein es wäre lächerlich, der Schlupfwespe diesen conservativen Zweck unterzuschieben. Im Sudan haben die Termiten (termes mordax) den Beinamen „Kehraus", weil sie alles Gewürm und Ungeziefer vertilgen; allein sind denn nicht sie selber wieder ein höchst lästiges Geschmeiß? Die Termite will eben nur sich ernähren. Die Kleinkrämerei der äußerlichen Teleologie wird durch die Natur oft sehr in Verlegenheit gesetzt. Oft herrscht z. B. auf dem Lande eine große anhaltende Dürre. Regenwolken steigen täglich über dem Meere auf, entladen sich aber in's Meer. Wie unzweckmäßig, ja wie grausam!

Der Zweckbegriff nimmt alle bisher entwickelten Kategorien in sich auf. Er ist, als Sein, ein qualitativ in sich bestimmter; ein quantitativ großer oder kleiner; ein modal normaler oder abnormer. Als Wesen ist er ein wesentlicher oder unwesentlicher, ein unbedingter oder bedingter, ein wahrer oder scheinbarer, ein totaler oder partieller, ein realer oder formaler, ein innerer oder äußerer, ein substantieller oder accidenteller, ein nothwendiger oder zufälliger, ein Haupt- oder Nebenzweck.

Es würde nun offenbar langweilig sein, den Zweckbegriff nach allen diesen Unterschieden durchzugehen, da wir in ihnen nur eine Wiederholung der früher gegebenen Bestimmungen zu gewärtigen hätten, wenn sich auch viel nicht uninteressante Folgerungen für die Betrachtung der Natur und des Geistes daran knüpfen lassen.

Nach den verschiedenen Gebieten, in welchen die Zweckmäßigkeit sich gestaltet, benennen wir den Zweck mit verschiedenen Ausdrücken als Trieb, Hang, Instinct, Bedürfniß, Wille, Absicht, Aufgabe, Forderung, Ideal.

Wenn der Hauptzweck als der sogenannte wesentliche, substantielle, wahre, nothwendige erreicht wird, so wird mit ihm auch Alles, was Nebenzweck ist, erreicht, allein nicht umgekehrt. Die Natur verfährt unbedingt nach diesem Princip und opfert ihm daher auch ohne Schonung Alles auf, was nicht die Realisirung des Hauptzweckes fördert, z. B. die Schönheit der Form, welche sie dem Leben schlechthin unterordnet. Wir Menschen richten die Verwirklichung unserer Zwecke oft dadurch zu Grunde, daß

wir uns in die Nebenzwecke vertiefen und über ihnen den Hauptzweck vernachlässigen.

In der Natur ist die Idealität des Zweckes mit der Realität unmittelbar identisch. Sie ist daher nicht blos, wie Kant in der Kritik der Urtheilskraft meint, ein Vehikel, uns die organischen Naturproducte richtig vorstellen zu können, sondern sie ist das in ihnen Wirkende als eine productive Macht, welche der Mechanismus niemals erklären kann. Schopenhauer hat den Willen in der Natur als das ihre Productionen bestimmende Princip gefaßt und damit gegen die Atomistik gewiß Recht, welche das Einheitliche und Constante der organischen Formen niemals wird begreiflich machen können, wenn sie auch, wie neulich von Drobbach geschehen, die Atome unter der Hand in subjective, sogar gesellige Wesen verwandelt. Schopenhauer hat aber die Entstehung der Organismen nach Lamark in einer Weise deducirt, welche die innere Selbstbestimmung des Zweckes mit der äußern Causalität vermischt. Wenn ein Organismus erst vorhanden ist, so kann er sich allerdings bis auf eine gewisse Grenze den Bedingungen, die er vorfindet, adaptiren, wie Pflanzen und Thiere in der Akklimatisation. Auch kann er sich hierbei bis auf einen gewissen Grad verändern, obschon niemals in seinem generischen Wesen. Schopenhauer hingegen nimmt an, daß ein Organismus durch den Trieb der Bejahung des Lebens nach einer gewissen Richtung hin sich gestaltet habe; z. B. ein Sumpfvogel habe die Beine in die Höhe, den Hals und Schnabel in die Länge gereckt, bequem im Morast zu schreiten und Frösche zu schnappen; der Affe habe klettern wollen und daher habe er nun vier Hände, einen langen Arm u. s. w. Die Physiologie hat gegen diese Theorie eingewendet, daß ein Thier, bis es von der primitiven Gestaltlosigkeit aus lange Beine, einen langen Hals und Schnabel hervorgebracht hätte, unfehlbar würde haben verhungern müssen. Nachdem nun Störche, Ibis, Reiher, Affen u. s. w. vorhanden sind, läßt sich anatomisch freilich sehr leicht nachweisen, daß jene Vögel vortrefflich im Schlamm stehen und fressen, diese Vierhänder auf Palmen mit seiltänzerischer Grazie klettern können. Wie aber kamen sie zu diesem Triebe? Wie war es möglich, daß auf den animalischen, äquivoken Schleim

der Sumpf mit seinen Fröschen oder die Palmen mit ihren Zweigen eine solche Wirkung zu üben vermochte? Wir sagen, animalischer Schleim, denn sagten wir Ei oder Embryo, so würde damit schon das ganze Individuum auch seiner Gestalt en miniature nach gegeben sein. Und zugestanden, einige Sarkoden hätten in der That sich aus sothaner Begierde im Ungestüm ihres nisus formandi eine solche Gestalt gegeben — wie war es denn möglich, daß andere eine andere Richtung nahmen z. B. Schwimmvögel mit kurzen watschelnden Füßen, mit breitem Schnabel, dickem Hals, im Sumpf zu schwimmen? Oder warum wurden nicht alle Thiere, die auf Bäumen leben, z. B. das Opossum, zu Affen? Warum gibt es ein Al, welches nur erst der rohe Vorversuch zum Affen zu sein scheint? Dies ist der schon mehrfach angeregte Punct, wo wir genöthigt sind, über die Causalität zur Finalität als einer providentiellen hinauszugehen. Nach der einfachen Causalität ist eine Wirkung nur erst möglich, wenn die Ursache wirkt. In der organischen Natur finden wir aber die Bildung von Organen, die erst künftig in eine ursachliche Beziehung treten können, die also, während sie entstehen, nicht durch das Element, zu dem sie ein Verhältniß einst haben sollen, bedingt werden können. Wir müssen also eine teleologische Anticipation solcher Bildungen anerkennen. Burdach, Physiologie, 2te Aufl. II, 1837, §. 474, sagt in dieser Hinsicht: „Wie Alles im Embryo einem Zweck entspricht, so bildet sich auch die Lunge zu einer Zeit, wo nur Kiemenathmung möglich ist und auch wirklich von Statten geht, und die Sinnesorgane entwickeln sich zu einer Zeit, wo der Embryo der Sinnesthätigkeit weder bedürftig noch fähig ist. Wohl ist hier das Organ früher als die Function, aber der Gedanke der Function, der Gedanke der Zukunft, der Zweckbegriff, d. h. der Begriff der entsprechenden Lebensrichtung, ist das Früheste. Es sind Functionen ideell gegeben durch die Differenzirung der Einen Lebenskraft und eben, weil das Ideelle dem Dasein der Organe vorausgeht, tritt auch mit dem Zeitpunct, wo die Function zur Erscheinung werden soll, die ideelle Seite früher hervor als die materielle, und ehe die Lunge noch mit der Luft in Berührung kommt, äußert sich der Trieb des Athmens durch die dar-

auf abzweckende Bewegung. So erscheint denn jede organische Bildung, die wir am Embryo vor sich gehen sehen, als die Verwirklichung eines Gedankens, als eine auf einen Zweck gerichtete Handlung.“ Nicht weniger finden wir in der Organik eine rückschreitende Metamorphose, indem Organe wieder verschwinden, wenn sie nicht mehr gebraucht werden, wie bei vielen Insecten Füße, sobald sie Flügel bekommen. Vergl. Rosenkranz, System der Wissenschaft, 294 Dies ist nur teleologisch zu begreifen.

In der Geschichte wirkt der Wille der Menschen mit Bewußtsein. Dennoch bringen sie mit ihrem Handeln zugleich etwas hervor, das sie nicht beabsichtigten. Oft verwundern sie sich, wie durch die Verkettung der Umstände ein Resultat sich erzeugt, das sie nicht erwartet, ja nicht geahnt hatten und wie die Wirkungen ihres eigenen, mühsam durchgeführten Handelns sie plötzlich mit einem Zusammenhang überraschen, der gleichsam von der poetischen Gerechtigkeit eines dramatischen Dichters geordnet zu sein scheint. Unabhängig von ihrem Wissen und Wollen gibt diese Einheit ihren Thaten noch eine ganz andere Bedeutung, als sie selbst ihnen beilegten und vermittelt die Verwirklichung von Zwecken durch sie, welche unmittelbar nicht die ihrigen waren, wie Columbus nach Ostindien segeln wollte und dadurch Westindien entdeckte. Die Einzelnen handeln nach ihrem Wissen für ihre Zwecke und thun, was sie wollen. Allein außer dem von ihnen gewußten und gewollten Geschehen existirt noch ein anderer Zusammenhang, zu dessen Verwirklichung sie ihnen unbewußt beitragen. So bringen sie unabsichtlich Sprachen, Staaten, Stände, Religionen, Sitten, Revolutionen hervor und nennen diese höhere, über das Thun des Einzelnen hingreifende Einheit vom Standpunct der blos causalen Nothwendigkeit Schicksal, vom Standpunct der Teleologie Vorsehung, *προνοία*.

# Zweites Capitel.

## Das Mittel.

Der Zweck kann als Begriff sich ein Dasein voraussetzen, durch dessen Vermittelung er sich realisirt. Ein solches Dasein ist das Mittel.

Den analogen Begriff haben wir schon bei dem Begriff der Mittelursache gehabt. Der Unterschied des Substrats vom Mittel im teleologischen Sinn wurde dort, auch in Beispielen, bereits angegeben. Das Substrat ist ein Dasein, durch welches eine Substanz, sich als Causalität zu äußern, gefördert wird. Es kann daher, wie wir sahen, ein an sich sehr unbestimmtes, mannigfaltiges Dasein ausmachen und die Substanz kann ihm doch eine Seite abgewinnen, in ihren Dienst zu treten. Dasselbe läßt sich im Allgemeinen auch von dem Zweck in Verhältniß zum Mittel sagen, allein der Unterschied liegt darin, daß der Zweck den Begriff des Mittels in seinen Begriff schon einschließt, mithin die Zufälligkeit des Daseins, was als Mittel dienen könne, ausschließt, so daß zwar eine gewisse Breite in der Verschiedenheit des Mittels möglich ist, der Zweck aber doch eine bestimmte Grenze setzt. Einem Dasein als solchem ist es gleichgültig, ob es als Substrat oder ob es als Mittel verwendet wird. Aus dem Begriff des Zweckes folgt wohl, welche Beschaffenheit das Mittel zu seiner Verwirklichung haben müsse, nicht aber läßt sich umgekehrt aus dem Begriff eines Daseins überhaupt schließen, wozu es als Mittel gebraucht werden könne, weil es nach vielen Seiten hin einer solchen Unterordnung fähig zu sein vermag. Aus der Möglichkeit folgt nicht die Nothwendigkeit. Vom anatomischen Bau des Fisches läßt sich wohl der Schluß machen, daß er in einem flüssigen Element leben müsse; nicht aber läßt sich vom Wasser aus schließen, daß in ihm Fische leben müßten, wie denn in der That, außer den Fischen, Mollusken, Crustaceen, Batrachier, Saurier, Säugethiere, in ihm leben und wie es außerdem, daß es diesen Thieren zum Element dient, noch tausend andern Zwecken, namentlich durch seine meteorologische Function, dient. Würden wir wohl, wenn wir im Wasser keine warm-

blütigen Säuger vorfänden, die Kühnheit haben, a priori aus ihm zu deduciren, daß solche Thiere in ihm leben könnten?

Der Zweck bestimmt sich selbst das Mittel, ohne daß er sich als das Allgemeine zu ihm als der Besonderung desselben verhielte. Die Nahrungsmittel z. B. stehen zum Nahrungstriebe nicht in dem Verhältniß der Arten zu ihrer Gattung. Das Mittel muß mit dem Zweck wesentlich übereinstimmen, wenn es auch formeller Weise sehr verschieden sein kann. Es muß dafür empfänglich sein, vom Zweck als der Ursache bestimmt zu werden. Ist es heterogen, so ist es, als unzweckmäßig, als zweckwidrig, kein Mittel oder bewirkt, falls es dennoch die Rolle eines solchen übernehmen soll, einen dem Begriff des Zwecks entgegengesetzten Effect. Ein herbivores Thier kann sich nur von Pflanzen ernähren; Fleisch ist von ihm als Nahrungsmittel ausgeschlossen. Sittliche Zwecke können nur durch sittliche Mittel erreicht werden. Sclaverei, Lüge, Betrug, Diebstahl u. s. w. können niemals durch den guten Zweck, den sie angeblich sollen bewirken helfen, gerechtfertigt, oder gar, nach der Sprache der Jesuiten, geheiligt werden, denn sie vermögen nicht, ihn zu realisiren, sondern müssen vielmehr seine Verwirklichung hemmen und zerstören. Die Menschen haben sich zwar die Fabel erfunden, daß gewisse Zwecke ohne gewisse, an sich unsittliche, Mittel nicht erreicht werden könnten und dulden dieselben als sogenannte *nothwendige Uebel*. Wenn man aber diese Mittel untersucht, so findet man, daß sie den Zweck, dem sie dienen, nicht nur nicht realisiren, sondern sogar die Verwirklichung seines Gegentheils herbeiführen. So soll geheime Polizei für die Sicherheit der bürgerlichen Gesellschaft nothwendig sein. Wie ohnmächtig hat sich aber dieselbe stets erwiesen! Welches Attentat, oder welche Revolution wäre durch sie verhütet worden? Die bloße Annahme der Existenz einer geheimen Polizei bringt ein allgemeines Mißtrauen, eine gekünstelte Zurückhaltung, eine Verfälschung der Aeußerungen an öffentlichen Orten, und, wie die Geschichte der Römischen Kaiser zeigt, eine Neigung zu geheimen Conspirationen hervor. Der ehrliche Mann weiß nicht, ob nicht der Nachbar im Theater oder im Coupé der Eisenbahn, der so freimüthig mit ihm spricht, ein agent provocateur ist, welcher seinen Worten auf-

paßt, Stoff in ihnen zu einer ihm willkommnen Denunciation zu finden. So sollen auch Bordelle als eine vom Staat organisirte Prostitution zum Schutz der Sittlichkeit und Gesundheit nothwendig sein u. s. w. Soll ein Zweck wirklich erreicht werden, so muß er in seinem Mittel sein eigenes Wesen reproduciren. Je homogener, um so besser, je heterogener, um so schlechter verhält es sich.

Der Zweck ist das Maaß für die specifische Beschaffenheit und Größe des Mittels. Er bestimmt also, ob es ein äußerliches Ding oder ein Zustand oder eine Handlung sein muß. Physische Zwecke verlangen physische, intellectuelle intellectuelle, ethische ethische, ästhetische ästhetische, religiöse religiöse Mittel. Die christliche Kirche nennt die Sacramente ausdrücklich Gnadenmittel oder Heilsmittel, media salutis. Hieraus ergibt sich die Verkehrtheit, einen Zweck durch Mittel erreichen zu wollen, die einer andern Sphäre angehören. Die Pädagogik ist das Gebiet, auf welchem in dieser Beziehung die größten Widersprüche existiren. Man betrachte z. B. die Mittel, deren man sich oft bedient, ein gutes Gedächtniß hervorzubringen. Wie arbeitet die Mnemotechnik daran, das, was zuletzt nur ein freier Act der Intelligenz sein kann, in die Aeußerlichkeit herauszuzerren und mechanisch zu belasten! Die Angemessenheit eines Daseins für einen Zweck ist die Nützlichkeit desselben; die Hemmung der Ausführung eines Zwecks durch ein Dasein seine Schädlichkeit. Ob etwas nützt oder schadet, ist daher relativ. Es kann etwas auch, indem es nach einer Seite nützt, dadurch nach einer andern hin zugleich schaden und umgekehrt. Es findet hier eine unendliche Gradation statt, in welcher die Mannigfaltigkeit der Beziehungen und die Zufälligkeit der Umstände ihr Spiel treibt. Unnütz ist, was gar nicht als Mittel dienen kann; unschädlich, was, als Mittel, eine Veränderung so oberflächlicher Art hervorbringt, daß die Sache an sich unverändert bleibt. Wenn auch ein Dasein durch seine Eigenschaften nach vielen Seiten hin als Mittel dienen kann, so ist es doch wirkliches Mittel nur nach derjenigen, in welcher es als Ursache wirkt. Hierüber ist aber bei dem Begriff der Ursache schon das Nothwendige gesagt worden. In der Medicin haben wir den Ausdruck specifisches Mittel für

solche Pharmaka, die ein bestimmtes Leiden mit Entschiedenheit heilen, z. B. Chinarinde für das Fieber. Im Grunde sollte aber jedes wirkliche Mittel ein specifisches sein. Oft beehrt man auch das Mittel, welches seinem Zweck vollkommen entspricht, mit dem „Schmeichelnamen" eines radicalen. Jedes wirkliche Mittel sollte radical sein.

Aeußerlich genommen, kann Alles Zweck und Alles Mittel werden. Die äußerliche Teleologie beschäftigt sich mit solchen relativen Unterordnungen und bewundert darin Vermittelungen, welche der innern Zweckmäßigkeit an sich oft ganz fremd sind. Die Weisheit, welche stets die besten Mittel zur Erreichung der besten Zwecke wählen soll, ist von ihr in den äußerlichsten Beziehungen aufgesucht, wie Sokrates diesen Ton zuerst angeschlagen hat, z. B. daß die Augenbrauen den Zweck haben sollen, die Augen vor dem Schweiß zu schützen, der von der Stirne rinnt. Bei dieser Teleologie ist man nur zu oft genöthigt, sich zu verwundern, weshalb die angestaunte Weisheit nicht so klug wenigstens gewesen, ein Uebel, ein Unglück, lieber gar nicht zuzulassen, statt hinterher sich den Triumph ihrer rettenden Thaten zu bereiten. Die Vernichtung der Nonnenraupe durch die Schlupfwespe wird bewundert; aber warum mußte denn die Nonnenraupe existiren? Wenn die äußerliche Teleologie als gemeiner Eudämonismus sich auf die optimistische Interpretation der Geschichte wirft, so kann man ihr eben so äußerlich einen Kakodämonismus entgegensetzen und nachweisen, daß das Elend, das physische wie das moralische, der Zweck der Geschichte zu sein scheine. Man kann einen satanischen Zug in der Geschichte verfolgen, der die Vereitelung alles Edlen, die Herabwürdigung alles Großen, die Ausartung alles Guten enthält. Seit Voltaire hat die Französische Literatur die Schilderung des Pessimismus zu einem ihrer Hauptgegenstände gemacht, bis Eugene Sue ihn in Romanen populärisirte und Proudhon ihn in der philosophie de la misère zur nationalökonomischen Theorie erhob. Elend, Elend als Hunger, als Noth, als Verworfenheit, als Verbrechen — das ist nach ihm das Resultat, in welches der sociale Proceß mündet, von welchem Punct er auch seinen Ausgang nehme! Auch die Deutschen haben nun durch Schopen-

hauer den Peſſimismus, mit ſarkaſtiſchem Witz für den haut goût der Blaſirtheit ſchmackhaft gemacht, bei ſich aufgenommen. Sie ſind aber von Hauſe aus zu gutmüthig und zu religiös, um nicht bei dieſem Cultus des Elends als des Zwecks der Welteinrichtung ein böſes Gewiſſen zu empfinden. Wenn daher der Schopenhauerſche Atheismus dem Spott über dieſe erbärmliche Welt nicht die Askeſe der Selbſtverneinung des Willens zum Leben — ohne doch den Selbſtmord zu fordern — hinzugefügt hätte, ſo würde er bei ihnen doch vergeblich Propaganda gemacht haben. Schon merkt man, wie der tief religiöſe Optimismus Parkers in Boſton, der ſo offene Augen für den empiriſchen Peſſimismus hat, die Deutſchen wieder in eine andere Richtung lenkt.

Doch von dieſen erhabenen Problemen kann gründlich erſt in der Lehre von der Idee die Rede ſein. Hier ſoll nur noch erwähnt werden, daß es der Würde eines Daſeins, als Mittel für ein anderes zu wirken, nur dann widerſpricht, wenn dieſe Wirkſamkeit diejenige unmöglich macht, die in ſeinem wahrhaften Begriff liegt. Wir ſagen z. B. mit Recht, daß das Schöne ſich ſelbſt Zweck ſei. Wenn nun ein Künſtler ein Kunſtwerk hervorbringt, ſo kann daſſelbe von ihm verkauft werden, ſeinen Unterhalt dadurch zu gewinnen. Damit widerſpricht er dem Weſen des Schönen nicht. Wenn aber die Kunſtproduction für ihn nur den Zweck hätte, Geld zu verdienen, ſo würde der Widerſpruch eintreten. In dieſem Fall aber würde auch die Begeiſterung unmöglich werden, die allein wahre Kunſtwerke zu ſchaffen vermag. Die Begeiſterung für das Geld vermag das Schöne nicht zu erzeugen.

---

## Drittes Capitel.

### Die Zweckausführung.

Der Zweck als die Beziehung des Begriffs des Weſens auf ſeine Exiſtenz unterſcheidet ſich als Begriff von ſeiner Realität. Dieſe, als die äußere Form ſeiner Erſcheinung, hat ihn ſelber zum Inhalt. Der Uebergang der ideellen Cauſalität des

Begriffs in die von ihm erfüllte Realität ist der Uebergang des Zwecks aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit, seine Ausführung oder Realisation. Dieser Zusammenhang ist von Hegel als ein Schluß dargestellt; der Begriff des Zwecks schließe sich durch das Mittel in seiner Ausführung mit sich selbst zusammen, so daß im Resultate kein anderer Inhalt, als im Anfang schon vorhanden, gesetzt werde. Wir haben schon oben zugestanden, daß ein formaler Schluß hier allerdings eben so wohl, als im Proceß des Mechanismus oder Chemismus, nachgewiesen werden könne, allein wir haben auch bemerklich gemacht, daß ein Schluß im Sinn des logischen Begriffs der Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen noch nicht darin vorkomme. Die ausführliche Kritik der logischen Inconvenienzen, denen Hegel hier verfallen ist, hat Trendelenburg in den Logischen Untersuchungen, II., S. 55 ff. und S. 272 ff. gegeben. Wir stimmen ihm völlig bei, wenn er S. 277 vom Zweckbegriff sagt: „Wenn auf die Weise, wie es von Hegel in der dargestellten Anwendung geschehen ist, der Schluß in der Wirklichkeit aufgesucht wird: so vertheilt man die drei Termini willkürlich an drei verschiedene Realitäten nach dem Gesichtspunct des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, ohne die gegenseitige Beziehung der logischen Unterordnung festzuhalten. In der teleologischen Beziehung ist der subjective Gedanke des Zweckes an und für sich allgemein, aber er ist nicht das allgemeine Geschlecht seiner Mittel und seiner Ausführung; die Mittel sind für sich das Besondere und Differente, aber doch nicht die Art jenes Gedankens; sie sind ihm real unterworfen und werden von ihm regiert, aber doch nicht logisch als seine Species untergeordnet; die Verwirklichung des Zweckes ist ein Einzelnes, aber weder das Individuum des heterogenen Mittels, noch des den Zweck entwerfenden Gedankens. Will man sagen, daß das Mittel dem Entwurfe, die Ausführung beiden untergeordnet ist: so hat man diese reale Abhängigkeit von der logischen wohl zu unterscheiden, die aus der Beziehung des Inhalts und Umfangs der Begriffe hervorgeht und allein den Schluß bedingt."

Die Ausführung des Zwecks geht von der Macht des Triebes desjenigen Wesens aus, welches die Existenz seines Begriffs durch

deſſen Verwirklichung zu verdoppeln ſtrebt. Nur bei einem monadiſchen Weſen kann von Zweck die Rede ſein. Nur ein Individuum kann einen Zweck haben und nur für ein Individuum kann das gegen es ſelbſt Unorganiſche zweckmäßig d. h. als Mittel geordnet ſein. Findet ein Individuum ein ſolches Verhältniß in der bewußtloſen Realität vor, ſo wird das Denken, mag es ihm lieb oder leid ſein, dadurch zur Annahme einer vorſchauenden Intelligenz gezwungen, welche die Möglichkeit eines ſolchen Zuſammenhangs begründet hat. Kant führt unter den Formen der Zweckmäßigkeit auch die formale an, die in den geometriſchen Figuren und in der Conſtruction für die Darlegung ihrer Verhältniſſe exiſtire. Allein man kann die Selbſtgenügſamkeit einer Raumfiguration, eines Triangels, Quadrats, Kreiſes, oder die einer ſtereometriſchen Raumerfüllung, eines Tetraeders, eines Kubus, einer Sphäre, ſo wenig eine teleologiſche nennen, als die Hülfslinien der Conſtruction, die nicht die Geſtalt realiſiren, ſondern den Beweis vermitteln helfen, daß gewiſſe Verhältniſſe der Größe ſich in den Raumfigurationen und Körperformen vorfinden.

Bei der Ausführung iſt nun wohl zu beachten, daß das Mittel nicht blos ein einzelnes Ding zu ſein braucht, wie ein Nagel, den ich einſchlage, um etwas an ihm aufzuhängen; wie ein Fernrohr, meinem Auge einen entfernten Gegenſtand nahe zu bringen u. dgl, ſondern daß das Mittel auch ein Zuſtand oder eine Handlung im weiteſten Sinn des Worts ſein kann. Ein Zuſtand z. B. zu ſchlafen, um wachen zu können; ſich zu berauſchen, um ſeine Sorgen zu vergeſſen; oder eine Handlung, z. B. zu gehen, um zu verdauen; zu leſen, um ſich gewiſſe Vorſtellungen anzueignen; zu lernen, um eine Prüfung zu beſtehen; zu ſchreien, um Jemand zur Hülfe herbei zu ziehen u. ſ. w. Im Allgemeinen aber kann das Mittel ſich 1) mechaniſch verhalten und als ein relativ ſelbſtſtändiges beſtehen bleiben, während es gebraucht wird. Es nutzt ſich dann nur allmälig ab, wie ein Inſtrument, ein Kleidungsſtück, ein Meubel, ein Geldſtück u. ſ. w. Ein ſolches Mittel kann durch ſeine Form oder ſonſtige Beſchaffenheit höher ſtehen, als der Zweck, der dadurch erreicht wird. Der Menſch unterſcheidet ſich z. B. vom Thier gerade auch dadurch, daß er die ſinnliche Befriedigung

umständlich macht, daß er, wie die alten Komiker scherzten, ein Thier ist, welches kocht, einen Tisch deckt, die Speisen und Getränke in zierlichen Gefäßen aufstellt, schöngeformte Löffel, Messer und Gabeln gebraucht u. s. w. Der Zweck der Nothdurft, sich zu erhalten, wird durch diesen Apparat der Mittel als das Feigenblatt der Cultur veredelt. So kann auch eine Maschine in ihrer sinnreichen Einrichtung mehr sein, als das Product, welches sie liefert, ein Webstuhl z. B. mehr, als die Nachtmütze, die er webt. 2) Das Mittel kann aber auch dynamisch in ein anderes Dasein übergehen und sich damit verändern, indem es dies verändert. Wenn z. B. Gold durch Salpetersäure aufgelöst wird, so ist die Säure, wie wir sagen, das Mittel der Auflösung, aber dies Mittel verschwindet ganz und gar in das Gold und verändert sich durch die Vereinigung mit ihm. Ein Nahrungsstoff wird vom Lebendigen assimilirt, so verwandelt er sich in dasselbe. Dieser Proceß ist eine wirkliche Transsubstantiation. 3) Endlich kann das Mittel, obwohl es von einem andern Dasein vollkommen aufgenommen wird, sich als ein durchaus selbstständiges behaupten, wenn es ein seiner Natur nach ideelles ist, wie dies in allen geistigen Verhältnissen geschieht. Eine Vorstellung z. B., durch welche wir unsere Kenntnisse erweitern, verändert sich dadurch nicht und kann Millionen Menschen mitgetheilt werden. Ein Buch kann von Jemand und noch von Hunderten gelesen werden, so nutzt sich endlich zwar das Exemplar als ein endliches Dasein, nicht aber der Inhalt ab. 4) Endlich kann eine Kraft oder Organ dadurch, daß sie als Mittel gebraucht werden, sich sogar verstärken, eine Violine z. B. durch Alter und Gebrauch einen immer schönern Ton gewinnen, ein Muskel durch Uebung immer energischer werden.

Der Zweck, weil er Ursache, wirkt, im Grunde genommen, immer direct. Er thut den Mitteln, durch welche er wirkt, Gewalt an, bemächtigt sich ihrer und verändert die empirische Wirklichkeit nach seinem Begriff. Wir nennen die Ausführung aber indirect, wenn die Gewalt erst noch ein Mittel zwischen sich und die Ausführung schiebt, das, als eine List, die Verwirklichung des Zwecks erleichtert, ohne deshalb das zu sein, was wir Substrat nannten, weil es nicht blos als eine Basis für die

Causalität dient, sondern schon einen integrirenden Theil der Ausführung ausmacht, wenn sie auch als actuelle Gewalt sich von der List selbst unterscheidet. Das Netz der Spinne ist das Mittel, mit welchem sie listig die Fliegen fängt; sie dann um so leichter mit Gewalt zu tödten; wie die Leimruthe das Mittel ist, den Vogel in die Hände des Voglers zu liefern; wie die Prairieindianer sich, als Wölfe verkleidet, an die wilden Büffel gegen Wind heranschleichen, sie desto sicherer schießen zu können; oder wie diabolische Beichtväter in den Seelen eine absolute Rathlosigkeit und Qual der Verzweiflung hervorbringen, damit dieselben nicht sowohl dem Erlöser, sondern ihnen als den Erlösern sich kopfüber in die Arme der geistlichen Gewalt werfen. Für die besondere Form der Ausführung tritt daher eine in's Unberechenbare gehende Mannigfaltigkeit ein, weil die Causalität durch alle Umstände, in deren Mitte sie wirkt, modificirt werden und außer ihrer directen Tendenz noch eine Seitenverbreitung haben kann, die sich in's Unübersehliche continuirt. v. Clausewitz in seiner unsterblichen Theorie des Krieges nahm bei allen militairischen Operationen noch eine mögliche Hemmung, welche er die Friction nannte, mit in die Rechnung. Wenn ein Feldherr z. B. ein Regiment von a nach b commandirt, so kann dasselbe den Marsch freilich in einer gewissen Zeit zurücklegen, allein die Beschaffenheit des Bodens, der Staub des Weges, der einfallende Regen, der entgegenwehende Sturm u. s. w. können doch ungewollte Verzögerungen hervorbringen, welche der Feldherr in seine Berechnung mit aufnehmen muß, wenn er mit Sicherheit handeln will.

Für die Nützlichkeit oder Schädlichkeit bei der Verwirklichung eines Zwecks gilt Alles, was schon oben bei dem Begriff des Mittels gesagt ist; diese Begriffe sind relativ und dasselbe Dasein kann sogar zugleich nach entgegengesetzten Seiten nützlich und schädlich sein, wie die Dunkelheit, welche den Dieb begünstigt, den Bestohlenen schädigt.

Seinem Inhalt nach kann der Zweck, empirisch genommen, alles Mögliche sein, denn das Unmögliche kann, außer von Kindern und Verrückten, nicht zum Zweck gemacht werden. Metaphysisch genommen kann der Zweck nur der endliche oder

unendliche sein. Der endliche ist der, dessen Ausführung, wenn auch in's Unendliche hin, immer nur wieder ein Mittel für einen andern Zweck hervorbringt. Er ist es, welcher die Teleologie durch seine maaßlose Ausdehnung vorzüglich discreditirt hat und von der Romantik deshalb als das Nützlichkeitsidol der Aufklärung lächerlich gemacht ward. Weil er mit seinem Product selbst wieder nach Außen gerichtet ist, so hat man ihn mit Recht auch die äußere Zweckmäßigkeit genannt. Der unendliche Zweck ist der, dessen Ausführung sich als Selbstzweck auf ihn zurückbezieht und der, weil sein Product in ihm selbst wieder productiv wird, die innere Zweckmäßigkeit darstellt. Es ist jedoch bei ihm noch der Unterschied, ob er für seine Realisation noch eines Mittels bedarf oder nicht. Im ersten Fall hat seine Verwirklichung noch eine Seite der Endlichkeit und Abhängigkeit von Außen an sich. Er ist zwar in sich unendlich und bezieht sich in seiner Thätigkeit schlechthin auf sich, allein er muß noch den Proceß derselben durch Aufnahme und Verarbeitung von Mitteln anfachen, die in ihrem Dasein oder Nichtdasein sich gegen ihn zufällig verhalten. So ist es der Fall mit der organischen Natur in ihrem Verhältniß zur unorganischen. Das Leben lebt aus sich, aber es bedarf der Stoffaufnahme, seinen Proceß zu erneuern, widrigenfalls das Lebendige, nur aus sich zehrend, hinschwindet. Im zweiten Fall bewirkt das Unendliche absolut sich selbst. Es macht sich als Zweck zum Mittel und das Mittel wieder zum Zweck, so daß es von einer äußerlichen Bedingtheit unabhängig ist. Es realisirt sich, um sich zu realisiren, d. h. der Unterschied von Zweck und Mittel hebt sich auf. Der unendliche Zweck ist, im Sinn der Nützlichkeit genommen, zwecklos und unnütz. Aristoteles erwähnt, daß die Physiker öfter Sorge tragen, wie das Universum erkranken, ermatten könne. Er findet diese Sorge lächerlich, weil die himmlischen Gestirne nicht müde werden könnten und ihr Leben ein in sich unendliches sei. Der Geist ist in seiner Unendlichkeit sich Selbstzweck, so daß sein Zweck, die Freiheit, nur durch die Freiheit, das Denken nur durch das Denken, das Wollen nur durch das Wollen, erreicht werden kann. Frei sein kann man nur durch die Freiheit. Und wie das Gute, ist auch das Wahre und Schöne sich selbst Zweck. Ihre Entelechie

ist auch ihre Energie. Sofern sie als äußere Erscheinung existiren, sind sie damit der Möglichkeit preisgegeben, veräußerlicht werden zu können. Dies ist ein Schicksal, das von der Gewalt ihnen von Außen angethan werden kann und sie dann nicht in ihrem Innern trifft. Sie behaupten in solchem unschuldigen Leiden ihre ganze Hoheit. Das, was sich selbst Zweck ist, ist in der Rangordnung der Zwecke allen Zwecken übergeordnet, die von ihm zu bloßen Mitteln seiner Verwirklichung gemacht werden können. Es wurde vorhin gesagt, daß es für den unendlichen Zweck zufällig sei, ob er die Mittel für seine Realisirung vorfinde. Dies ist in Ansehung des Einzelnen richtig; im Allgemeinen aber muß der in sich unendliche Zweck sich die Voraussetzung der ihm nothwendigen Mittel machen. Erst wenn er möglich ist, tritt er in die Erscheinung. Es wird z. B. aus der Geschichte der Erdbildung ersichtlich, daß Pflanzen erst wachsen konnten, nachdem die Erdrinde sich schon sehr abgekühlt und nachdem sich bereits Wasser gebildet hatte; daß Pflanzenfresser erst entstehen konnten, nachdem eine Vegetation da war; daß Fleischfresser schon andere Thiere vorfinden mußten. Pflanzen, Pflanzenfresser, Fleischfresser bilden eine aufsteigende Reihe, in welcher immer der eine Organismus sich dem andern als Mittel unterordnet. Der Mensch macht wiederum die ganze Natur für sich zum Mittel und selbst die Pracht der Sterne kann er benutzen, in seinen Wanderungen durch Wüsten und Meer die Richtung seines Weges zu bestimmen. Innerhalb der menschlichen Zwecke sehen wir Kunst und Philosophie erst dann erscheinen, nachdem die Nothdurft des Lebens überwunden ist, denn ihre Cultur als die von absoluten Selbstzwecken fordert eine freie Muße, die von der Niedrigkeit des Selbsterhaltungs- und Geschlechtstriebes, deren Verwirklichung der höchste Zweck der Natur, unabhängig geworden.

Ein solches Verhältniß der Zwecke als einer Stufenreihe kann den Anschein hervorbringen, als ob das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren durch bloße Steigerung hervorginge. So hat man in der That die Natur zuweilen aufgefaßt, als wenn eines guten Tags ein Mineral zur Pflanze, eine Pflanze zum Thier, ein Thier zum Menschen geworden wäre. Die Entdeckung Müllers, daß die Holothurie Synapta digitata eine

Schnecke, die Entoconcha mirabilis, producirt haben solle, hat unsere Empirie ermuthigt, anzunehmen, daß nicht blos durch Urzeugung neue Organismen entstanden seien, sondern daß sie aus einer *andersartigen* Zeugung hätten hervorgehen können. L. *Büchner*: Kraft und Stoff, 1855, S. 87 sagt daher ausdrücklich, daß einst Verhältnisse bestanden haben müssen, unter denen ein Affe, ja irgend ein beliebiges anderes Thier einen Menschen gebar. Dies ist jedoch ein Irrthum und es gilt hier Alles, was *Schelling* in dem Denkmal Jacobis S. 63 ff. über den Hervorgang des Vollkommneren aus dem Unvollkommenen gesagt hat. Das Vollkommnere kann nur *durch sich selbst* gesetzt werden und sich das Unvollkommnere als eine Bedingung, als Grund seiner Entwicklung, als Substrat, als Mittel voraussetzen. Eben deshalb wird das Vollkommnere zu dem idealen Grunde, um dessentwillen das Unvollkommnere schon vor ihm in die Existenz tritt. Wenn die organische Natur nicht existiren sollte, würde die unorganische auch nicht existiren. Diese *mußte* früher da sein, allein aus dieser empirischen Priorität folgt nicht, daß sie die Causalität der später erscheinenden organischen Natur wäre.

Wenn aber, was an und für sich Selbstzweck ist, die Verwirklichung eines andern Zweckes in freier Weise vermittelt, so ist dies keine Degradation, wie z. B. wenn die Kunst den Cultus der Religion verschönen hilft, denn das Schöne hört in diesem Verhältniß nicht auf, schön zu sein. Raphaels Sixtinische Madonna war als Bild auf einer Processionsfahne gerade dasselbe Meisterwerk, was sie noch ist, wo sie im Goldrahmen zu Dresden prangt. Weil der Zweck während seiner Ausführung sich als die in ihr fortwirkende, nicht darin erlöschende Ursache erhält und weil er durch seine Verwirklichung nur seinen eigenen Begriff realisirt, so bleibt er, auch wenn seine Erscheinung empirisch verkümmert wird, unmittelbar sich selbst Zweck.

Der Begriff des Zweckes ist das Subject des teleologischen Processes.

## Schluß.

Die metaphysische Logik ist als die Wissenschaft vom abstracten Begriff des Seins die reale Logik. Für unser Erkennen entwickelte

ſich der Begriff des Seins durch den des Weſens zu dem des Zweckes in einer progreſſiven Reihe, die ſich jedoch im Begriff des durch den Zweck als Begriff geſetzten Seins in ſich ſelbſt abſchloß.

Das Sein iſt unmittelbar, was es iſt. Seine Qualität und Quantität ſind Momente des ihm inwohnenden Maaßes, das ſich immer gleich bleibt, ſo daß die Veränderung der Qualität durch die Vermittelung der Quantität doch die Rückkehr des Seins in ſeine urſprüngliche Qualität und in das mit ihr geſetzte quantitative Verhältniß zur Folge hat. Das Sein an ſich iſt indifferent gegen den Wechſel der relativen Veränderungen des Daſeins in ſeiner Qualität und Quantität.

In dieſer Gleichheit der Beziehung auf ſich iſt alſo das Sein der Grund ſeiner Exiſtenz oder Weſen. Es unterſcheidet ſich von ſich als das Eine, deſſen Daſein zwar als einzelne Erſcheinung mit einer anderen Erſcheinung in Widerſpruch gerathen kann, das aber an und für ſich den Widerſpruch aufhebt, weil nur es ſelber das urſprüngliche Sein iſt, gegen deſſen einfache Nothwendigkeit ſich die Verwicklung der Erſcheinung nicht erhalten kann. Das Weſen iſt das Geſetz, welches die Erſcheinung beherrſcht. Es iſt der immer gleiche Inhalt ihrer mannigfaltigen Geſtaltungen; es iſt die in ihren wechſelnden Aeußerungen immer gleiche Kraft; das in der unendlichen Verſchiedenheit des Aeußern ſich immer gleichbleibende Innere. Als Einheit ſeiner ſelbſt und ſeiner Erſcheinung iſt daher das Weſen, die wahrhafte Wirklichkeit, das ſubſtantielle Daſein, welches nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur wirkt Die Wirkung aber, als eine weſentliche, muß ſelbſt wieder zur Urſache werden und das Sein folglich mit ſich in Wechſelwirkung treten.

Es würde aber als mit ſich wechſelwirkendes nicht exiſtiren können, wenn es nicht an ſich ideelle Einheit wäre, die im Voraus das Verhältniß der Subſtanzen zur Wechſelwirkung ordnet. Dieſe Einheit iſt der Zweckbegriff, der das Sein als das ſeinſollende ſetzt und die Veränderungen, die er als Urſache hervorbringt, mit ſich durchdringt, ſo daß er der in allen ihren Wirkungen gleiche Inhalt bleibt. Die Reihe der Wirkungen iſt von der Urſachlichkeit des Zwecks nicht blos nach ihrem Anfang ſondern auch nach ihrem Ende beſtimmt und ſchließt alles nicht durch

seinen Begriff Gesetze von seiner Realisirung aus. Die Bewegung des Zweckprocesses ist also keine in's schlecht Unendliche auslaufende, wie beim einfachen Causalproceß; auch nicht eine blos formell in sich zurückkehrende, um sich wieder zur Ursachlichkeit zu erregen, wie die Wechselwirkung der Substanz, sondern sie ist eine Totalität, die mit ihrem Ende sich in der That vollendet, indem sie, was der Zweckbegriff als Umfang der Bewegung ideell enthält, als Wirklichkeit realisirt.

Wenn wir den Zweckbegriff ideell nennen, so soll damit nicht ein dem Realismus entgegengesetzter Idealismus ausgedrückt sein, sondern ein Idealismus, der den Realismus als seine eigene Bestimmtheit in sich schließt. Die Verwirklichung des Zweckbegriffs ist gleichsam seine Verdoppelung, weshalb auch ihre Realität mit ihrem Begriff verglichen werden kann. Weil insofern durch die Hervorbringung des Zwecks als Erscheinung nur ein Unterschied der Form vorhanden ist, so könnte die Ausführung des Zwecks, seinem Begriff gegenüber, als überflüssig erscheinen, wie die gute Gesinnung, wenn sie faul ist, in sich beruhet und sich nicht um die guten Werke bemühet. Aber das Eigenthümliche des Zwecks liegt gerade im Drange zur Verwirklichung seines Begriffs. Erst durch den Zweckbegriff werden die verschiedenen Erscheinungen wieder zu Einheiten zusammengefaßt, indem eine progressive Subordination die Zwecke wieder zu Mitteln macht, ohne sie deshalb in ihrer Eigenheit herabzusetzen. Bei der einfachen Causalität ist eine solche harmonisirende Progression nicht möglich, durch den Zweckbegriff aber wird eine sich potenzirende Integration der Existenzen ermöglicht, die aus ihrer Mannigfaltigkeit heraus sowohl simultan als successiv zur Realisation Eines universellen Zweckes zusammenwirken.

Dieser Begriff ist daher der höchste innerhalb der Metaphysik. Die absolute Entelechie des Seins ist die Rechtfertigung seines Daseins. Das Wesen ist nicht blos der nothwendige Grund seiner Existenz, sondern es ist in Wahrheit das aus seinem Zweck sich selbst zur Verwirklichung seines Begriffs bestimmende Sein.

Sein ist Realismus; Wesen ist Entgegensetzung des Idealismus gegen den Realismus; Zweck ist Einheit des Idealismus mit dem Realismus seiner Erscheinung.

Sein ist der wesentlich nichts verändernde Proceß des Werdens; Wesen ist die Reflexion des Seins in sich als Grund; Zweck ist der Grund als Begriff, der in der Realität des Causalnexus als die über seine Thätigkeit hingreifende Ursache wirkt.

So ist der Zweckbegriff das ontologische Subject, denn er bestimmt sich selbst und hängt von keiner andern Ursache ab. Man kann ihn insofern frei nennen, weil er seine eigene Nothwendigkeit ist und in seinem Wirken sich selbst zum Resultat hat.

Hieraus folgt, daß der Begriff des Seins sich Selbstzweck ist und sich zu dem höhern Begriff der Allgemeinheit aufhebt, welche sich durch ihre Besonderung selbst zur Einzelheit bestimmt, so daß diese als das καθ' ἕκαστον das συνόλον, die existirende Totalität des Begriffs ist. Im Zweckbegriff liegt schon die Unterscheidung der ideellen Einheit des Begriffs von seiner Verwirklichung, allein noch nicht die Unterscheidung des Begriffs in sich nach seiner Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Diese Articulation macht das Wesen des Begriffs als des logischen aus. Mit logisch soll hier nicht ein Gegensatz zum Metaphysischen in der Weise ausgesprochen sein, als wenn dasselbe an sich nicht auch logisch oder als wenn der logische Begriff nicht auch ontologisch wäre, d. h. Realität hätte, sondern es soll damit das ganz neue Verhältniß bezeichnet werden, welches durch die Wechselbestimmung des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen entsteht, denn diese Gliederung erst erklärt wieder die Möglichkeit des Zweckbegriffs. Sie ist es, welche die Reihen der Existenzen in der Weise beweglich macht, daß sie beständig in einander greifen und ein Product hervorbringen, welches sich in seiner Totalität, trotz der Freiheit des einzelnen Daseins und trotz der davon unabtrennlichen Schwankungen, wesentlich als ein harmonisches behauptet. Wie will die bloße Atomistik jemals die Stufenordnung der Welt, wie will sie jemals die Wechselanziehung und im Voraus angelegte Wechselwirkung der Geschlechter begreiflich machen!

Der Begriff als logischer ist nicht blos Zweckbegriff, sondern er ist die Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, die sich wechselseitig hervorbringen. Man kann ihn, wie