



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.



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Phil. spec.

299^m

- 1,7 Gubler



**BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.**

Ph. Sp. 299 m-1, 1

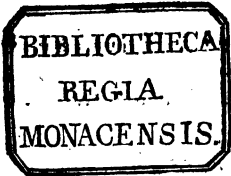
<36603576750011

<36603576750011

Bayer. Staatsbibliothek

LS

R



L e h r b u c h
der
philosophischen Propädeutik

als

Einleitung zur Wissenschaft.

Zu akademischen Vorlesungen und zum Selbststudium.

V o n

Dr. Georg Andreas Gabler,
R. B. Studien-Rector und Lyceal-Professor zu Baireuth.

Erste Abtheilung.

Die

Kritik des Bewusstseyns.

E r l a n g e n,
in der Palm'schen Verlags- Buchhandlung,
1 8 2 7.

S y s t e m
d e r
theoretischen Philosophie.

V o n

Dr. Georg Andreas Gabler,
K. B. Studien-Rector und Lyceal-Professor zu Baireuth.

Erster Band.

Die

Propädeutik der Philosophie.

E r l a n g e n,
in der Palm'schen Verlags-Buchhandlung,
1 8 2 7.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Er. Hochwürden

dem Herrn

Dr. Paul Joachim Sigmund Vogel,
K. B. Geheimen Kirchenrath und ersten Professor der Theologie zu Erlangen,

dem

väterlichen Freunde und ehemaligen, von früher Jugend an
innig hochgeschätzten und geliebten Lehrer,

und

seinem lieben Freunde,

dem Herrn

Dr. Adam Theodor Albert Franz Lehmus,
K. B. Dekan und Stadtpfarrer an der Sct. Johannis Kirche
zu Ansbach,

Dem Ersten

als ein öffentliches Merkmal seiner Dankbarkeit,

Dem Zweiten
als Gegengabe,

Beiden

in Verehrung und Liebe

gewidmet

Verfasser.

Unverstandenen oder Mißverstandenen das Seinige beizutragen: so pflegt eine Entschuldigung wegen seiner Erscheinung, deren heutzutage manche Vermehrung eines schon überflüssigen Reichthumes in unserer Literatur wohl bedarf, doch einem solchen Werke erlassen zu werden. Wenn insbesondere aber, wie bei der philosophischen Erkenntniß und Wissenschaft, ebenso sehr, als um den Inhalt, es auch um die Form und Methode oder den Weg des Wissens zu thun ist, und, ohne hierüber im Reinen zu seyn, das gewöhnliche Bewußtseyn, insofern es dieses bleibt, auch des Inhaltes nicht in seiner Wahrheit, wie etwa eines sonst ihm im Kreise seines gewöhnlichen Denkens und Vorstellens vorkommenden Inhaltes, sich bemächtigen zu können darf: so kann eine wiederholte und nähere Verständigung über diese wesentliche Seite des Ganzen wohl um so weniger als etwas Ueberflüssiges zurückgewiesen werden, je weniger, wie sich zeigen läßt, gerade diese wesentliche Erkenntniß in das Allgemeine Bewußtseyn noch aufgenommen worden ist.

Eine fernere Rücksicht darf auch der Verfasser seiner Schrift für sich in Anspruch nehmen, wenn er zugleich öffentlicher Lehrer einer Wissenschaft ist; da man bei aller besten Meinung, die man von seinen Kenntnissen im Fache, von seiner Wißsamkeit im Lehramte und von seiner Fertigkeit im mündlichen Vortrage haben kann, doch gerade an ihn die Forderung zu stellen pflegt, daß er die Wissenschaft, welche er lehrt, durch eigene Forschung und Bearbeitung selbständig durchdrungen, als Schriftsteller den Beweis davon geliefert, und die öffentliche Anerkennung im gelehrten Publikum sich erworben habe. Für den akademischen Lehrer insbesondere oder denjenigen, der es zu werden wünscht, wird dieses Erforderniß als eine unerlässliche Bedingung angesehen, und seine Lehrgabe im mündlichen Vortrage bei

Berufungen oft erst nach jenem in Auschlag gebracht. Da mir bei meinem Wunsche, frey von anderen Geschäften der Wissenschaft allein zu leben und als Lehrer der Philosophie in einem erweiterten Wirkungskreise aufzutreten, der Mangel jenes Erfordernisses, weil ich nämlich noch kein größeres Werk in den Druck gegeben hatte *), vielleicht am meisten hinderlich war: so wird es mir bei der Herausgabe gegenwärtiger Schrift wohl verstattet seyn, die erwähnte Rücksicht auch für mich geltend zu machen. —

Was ich noch sonst über die äußere Veranlassung und Entstehung dieses Werkes anzuführen weiß, kann mit Wenigem angegeben werden. Als ich vor drei Jahren bei der neu errichteten Lycealklasse an hiesiger Studien-Anstalt zur Nominal-Professur der Philologie und Geschichte ernannt wurde, statt der Geschichte aber durch Tausch das Fach der Elementar-Philosophie übernahm: konnte ich erst da an die eigne Bearbeitung der Philosophie ernstlich Hand anzulegen beginnen, nachdem früher meine Anstellung als Gymnasial-Professor und die hiemit verbundene Hauptbeschäftigung mit der Philologie, in welcher als Schriftsteller aufzutreten ich keinen Beruf fand, hiezu noch die wenig erfreulichen Amtslasten des Studiens, Rectorats, mir nur eine spärliche Muße zur Fortsetzung und Unterhaltung meines philosophischen Studiums d. h. desjenigen, zu welchem ich von früher Zeit an mich am meisten berufen glaubte, übrig gelassen hatten. Da ich jetzt aber zu meinen Vorträgen über Pro-

*) Was von kleineren Schriften, deutschen und lateinischen Reden und Abhandlungen von mir in den Druck gekommen, hie und da auch öffentlich angezeigt, ausgezogen, auch wieder abgedruckt worden ist, will ich hier nicht verzeichnen. —

pädeutik, Geschichte der Philosophie und Logik Anfangs nur kurze Paragraphen entwarf; bei etwas freierer Mühe im letzten Jahre aber zunächst die Propädeutik nach einem erweiterten Plane von neuem umarbeitete, und die compensirbare Kürze in ein Werk umzugestalten wünschte, welches dem Anfänger auch zum Selbststudium dienen könnte: so ist daraus das gegenwärtige Lehrbuch erwachsen.

Ueß ich zu dieser Erweiterung, welche die ausführlichere Ausführung und Erläuterung einigermaßen ersetzen soll, mich auch durch einige äußere Verhältnisse und besondere Rücksichten nicht ungern bestimmen: so lag es ebenfalls nicht weit oder war vielmehr durch die Sache selbst dargeboten, die fortlaufende Kritik und Dialektik des Bewusstseyns, in so fern dieses das bloße Wissen der Erscheinung über die bloße Erscheinung des Wissens zum Inhalte hat, als vorläufig diese Propädeutik ihrer wesentlichen Bestimmung und Ausführung nach berührt, zugleich auch über den nächsten propädeutischen Zweck hinaus die Kritik einiger besonderer Erscheinungen oder Ansichten der Zeitphilosophie aufzunehmen, und dieser nach außen gehenden negativen und polemischen Richtung einige ausführlichere Abhandlungen in den Anmerkungen zu widmen. Da der Streit in der Philosophie überhaupt für kein Uebel zu halten ist, und ich insbesondere dem Hervorgange einer wahrhaften Erkenntniß den Untergang unwahrer und unhaltbarer Ansichten zur Unterlage zu geben nicht ungeneigt bin: so wird eine solche Anregung über Fragen und Gegenstände, welche ihr Interesse für den Denkenden zu keiner Zeit verlieren können, zur Erneuerung einer gründlichen Prüfung und Untersuchung derselben ebenfalls für kein Uebel oder Unglück zu halten seyn, von welcher Seite sie auch herkomme. Nur mögen diejenigen, welche den Streit aufzunehmen Lust haben, frei von

besondern Voraussetzungen und vorgefaßten Ansichten in der Philosophie, die schon die besondere Farbe ihrer Theorie tragen oder vielleicht sogar zur Basis ihres Systems dienen, zur Unterstützung der Fragen kommen, oder ausserdem sich gefallen lassen, daß jede bloße Voraussetzung ihnen schon als solche negirt, oder nach Umständen auch in ihrer Unwahrheit näher nachgewiesen werde. Denn die Sache ist ohne alle Voraussetzung gleich der Philosophie selbst, welche keine haben darf, von vorne zu beginnen; der Streit aber richtet sich gegen diejenigen, welche von besonderen Voraussetzungen gleich ausgemachten Wahrheiten beginnen, und nach diesen theils die Behauptungen Anderer in die Philosophie einseitig und beschränkt beurtheilen, theils eben so einseitig den Bau ihres eigenen Systems auführen.

Um hier sogleich eine solche nicht bloß unrichtige, sondern alle speculatives Philosophie und alle Erkenntnis wirklicher Wahrheit sogar aufhebende Voraussetzung näher anzuführen, so ist bekannt, daß es seit Kant nicht wenige Philosophen giebt, die in Folge einer sogenannten Kritik der reinen Vernunft oder auch des Erkenntnisvermögens, mit und nach ihm alles Denken der theoretischen Philosophie auf eine bloß formelle, von dem Inhalt und von der Wahrheit des Gegenstandes abstrahirende Beziehung und Behaltungsweise zu dem durch die gemessene Erfahrung gegebenen und von ihnen auch in seiner ganzen empirischen Natürlichkeit belassenen Stoffe einschränken wollen, die Erkenntnis dessen aber, was an sich (des Dinges an sich), was übersinnlich, unbedingt und unendlich ist, läugnen, und diese jämlich weit verbreitete Meinung wie zu einem Axiome in der Philosophie erhoben haben. Im Zusammenhange damit steht das Philosophiren derjenigen, welche das Geschäft des philosophischen Denkens zu einer gemeinen Hanthierung mit

bloßen Vorstellungen herab, oder die Wahrheit selbst, aus Vorstellungen zusammensetzen, ohne zu bedenken, daß eben hiedurch schon ihr ganzes Philosophiren zu etwas Unwahrem wird, indem gerade die Philosophie, welche vielmehr auf das Erkennen und Begreifen dringt, die Wissenschaft ist, welche die Weise des bloß vorstellenden Bewußtseyns aufhebt, und den Gegenstand, der in der Vorstellung dem erkennenden Ich noch eben so fremd, als er es außer ihr ist, gelassen wird, in einen gewußten und begriffenen d. h. in einen vom Denken aufgelöseten, und durchdrungenen verwandelt, wozu ein bloß formelles, nur Vorstellungen zu einer synthetischen Einheit beziehendes Denken es nie zu bringen vermag.

Je weniger daher auf diesem Wege der Philosophie sich eine wirkliche Förderung oder die Lösung ihrer Aufgabe versprechen läßt, wie denn auch Solche, die sich auf diesem Wege des Philosophirens befinden, den Bankrott ihrer sogenannten theoretischen Vernunft zum Theil selbst nicht verhehlen, aber zugleich wohl sich einer sehr eiteln und irrigen, wenigstens den Zuschauern ihres Sturzes sehr bedenklich vorkommenden Hoffnung überlassen, wenn sie nach einer solchen Verunglückung dennoch ein desto größeres Heil von ihrer praktischen Vernunft sich versprechen; am so mehr habe auch ich nöthig gefunden, schon von vorne herein in meinem Buche dieser ganzen philosophischen Verhaltensweise, deren Widerlegung die gegenwärtige Schrift ohnehin durch ihren eignen Inhalt und dessen Ausführung ist, noch besonders entgegenzutreten, und, zunächst gänzlich abgesehen von der Frage, ob äußere Objecte, und was sie für sich sind, und wie Ich zu einem Bewußtseyn von ihnen gelangt, überall vielmehr auf den eignen Inhalt des Bewußtseyns in seiner vorgefundenen Bestimmtheit oder auf das innere Was des-

setzen zu bringen und hinzuwiesen, und darauf aufmerksam
 zu machen, daß dieser innere Inhalt selbst, wie die dabei
 vorhandene besondere Verhaltungsweise des Bewusstseyns,
 über allem Anderen: genau aufzufassen und nach der heßten
 Art und für sich zukommenden Wahrheit zu untersuchen sey.
 Ich erinnere mich, da ich mit unserem verewigten, J. G. F.
 Paul theils über Herbart's philosophische Schriften, mit
 denen er sich in seinen letzten Lebensjahren viel und gerne
 beschäftigte, theils über philosophische Gegenstände überhaupt
 bisweilen in Unterhaltung und dann gewöhnlich in Streit
 kam, daß auch von ihm das bekannte Problem, „wie wir
 zu einem Wissen von Dingen außer uns gelangen, oder
 Vorstellungen von denselben in uns entstehen“, mir einmal
 als die erste Frage und Aufgabe aller Philosophie entgegen
 gehalten wurde, nach deren bisher noch nicht gelungenen Lö-
 sung erst ein weiteres Philosophiren zu denken, und ein
 besseres Fortgang davon zu erwarten sey; und obgleich die
 Antwort, die ich ihm damals gab, „daß man so gar nicht
 fragen müsse, oder daß es zunächst wenigstens eine sehr ent-
 behrliche und untergeordnete Frage sey, die für eine weiter
 gekommene und tiefere philosophische Erkenntniß sich von
 selbst beantworte oder auch aufhebe“, ihm wenig zu befrie-
 digen schien und fast ungehört wurde, so habe ich doch
 seitdem für meine Philosophie mich noch nach keiner andern
 Antwort umgesehen obßig gefunden. Und in der That
 möchte sogar das gemeine Bewußtseyn, welches, ohne zu
 fragen, wie die Dinge zu ihm und es zu den Dingen komme,
 sich unmittelbar an ihr Gegebenseyn hält, nach Belieben
 mit ihnen schaltet und umgeht, und sie zerlegt und zersezt,
 um hinter ihre Wesenheit und Wahrheit oder wenigstens
 hinter ihren Nutzen zu kommen, in diesem Stücke für wei-
 ser und vernünftiger zu halten seyn, als eine Philosophie,

die sich eine Frage voranstellen zu müssen glaubt, deren schwache Seiten und geringfügigen Gewinn, ob sie zu Gunsten der einen oder der andern der hiernach sich theilenden philosophischen Parteien entschieden werde, man noch vorher ausfindig machen könnte. Denn mag immerhin nach der Erklärung und Antwort, die man über das Räthsel sich geben zu müssen glaubt, die Philosophie sich in gemeinen Realismus und in gemeinen Idealismus scheiden, und als Mittler Ausweg noch eine kritische Philosophie dazu kommen, welche die Dinge, wie sie uns erscheinen, aus einem Stoff gegebenen Stoff und aus keinem andern Stoff keinen Wert läßt, entspringen oder bestehen läßt, die Hauptfrage bleibt dadurch unberührt, welche diese ist, was den Dingen, wie wir uns woher immer sie uns gegeben, ob sie auch außer uns vorhanden oder nur in unserer Vorstellung enthalten seyen, für eine Wahrheit an ihnen selbst zukomme, oder was die Wahrheit der Dinge und überhaupt alles Seyenden sey, Denk, Falsches dem gegebenen, wenn äußerlich auch noch so richtig aufgefaßt, bloßen Daseyn der Objecte und nicht ihren Ideen Wahrheit wird die Philosophie ohne Zweifel noch einen Unterschied zu machen haben. Indem aber die Wahrheit, die wir wissen wollen, ihr Element auch im Wissen hat, schon darum, weil sie eine gewisse Form soll, diese gewisse Wahrheit aber nothwendig auch den Charakter der Befriedigung für das Bewußtseyn mit sich führen muß, weil dieses außerdem nicht dabei stehen bleiben, noch die gefundene Wahrheit wirklich als solche anerkennen könnte, so ergibt sich daraus die Nothwendigkeit, der Philosophie oder dem wirklichen Erkennen nicht etwa eine Prüfung des Erkenntnisvermögens, die vor dem Erkennen aus die Erkenntnis verschaffen soll, was wir zu erkennen im Stande seyen und was nicht, voran gehen zu lassen, — eine Forderung, die außer ihrem Widerspruche auch an mehr als einer unerwies-

sehen Voraussetzung leidet —, sondern vielmehr geradezu an das Wissen selbst zu gehen, und dieses nicht in seiner Verheit, sondern nach seinem bestimmten Inhalte oder als Gewusstes und zwar sogleich von seiner ersten oder untersten Stufe oder Weise an, wo es ein Gewusstes zum Inhalte hat, an ihm selbst zu untersuchen und die Wahrheit desselben d. h. seine innere Haltbarkeit zu prüfen. Das nämliche Verfahren, durch welches man sonst die Wahrheit irgend eines anderen und besondern Inhaltes oder Gegenstandes auszumitteln sucht, ist mithin auch auf das Bewußtseyn selbst als das Wissen von etwas überhaupt, oder als Wissen untersucht, anzuwenden, wie oder unter welchen näheren Bestimmungen, welche aus der Natur dieses Gegenstandes fließen, zeigt die Ausführung des Werkes selbst. Daß das Bewußtseyn aber den Maassstab zur Beurtheilung seiner Wahrheit selbst schon mit sich führt und bei sich haben kann zum voraus so wenig bezweifelt werden, als man sonst bei einem besondern concreten Gegenstande an der Möglichkeit, seine wahre Beschaffenheit missständig zu machen, gar verweifeln pflegt, und ist schon dadurch einleuchtend, daß das Bewußtseyn in diesem Verhalten zu sich selbst, um seine Wahrheit zu gewinnen, es auch nur mit sich selbst zu thun hat, und nur sich selbst zu befriedigen braucht. So lange es noch eine Weise, vom Gegenstande zu wissen, und hier mit zugleich eine ober dadurch bestimmte Weise, wie auch der Gegenstand sich dem Bewußtseyn darstellt, giebt, welche oder deren gemäßer Inhalt jene Selbstbefriedigung nicht gewährt, so lange wird auch das Bewußtseyn, welches bei der objectiven d. h. es sich selbst zum Object machenden Betrachtung dessen, was es an seinem Wissen oder Gewussten hat, die ungenügende und mangelhafte Beschaffenheit desselben erkennend, darüber hinausgehen sich genöthigt sehen, und endlich bei demjenigen Verhalten seines Wissens

als seiner Wahrheit anzukommen, welches ihm diese Nöthigung nicht mehr auflegt. Wenn es aber bei diesem Verfahren den Anschein hat, daß damit alle Wahrheit nur auf die Seite des sich selbst erforschenden und erkennenden Wissens oder Denkens und zwar dergestalt falle, daß das Object dabei immerhin für sich noch etwas Anderes, etwa ein unbekanntes Ding an sich, seyn könne: so wird der Fortgang zeigen, was es mit diesem Anschein für eine Bewandniß hat, oder es wird sich vielmehr ergeben, daß es auch nur ein Schein und ein Mißverständnis eines sich selbst hintergehenden Bewußtseyns ist, und daß dasjenige, welches von einem unbekanntem Dinge an sich weiß (nichts oder etwas, was hier gleich viel ist), ebenfalls nichts weiter als eine unbefriedigende Art zu wissen ist, welche selbst erst von der Seite ihrer Mangelhaftigkeit in nähere Untersuchung genommen zu werden bedarf, und bei welcher das Bewußtseyn nicht stehen bleiben kann, so wenig als bei einigen andern Arten des Wissens, welche auftreten und wieder verschwinden. Das Ende dieses Fortgangs aber oder das Ziel der ganzen Bewegung und Untersuchung des Bewußtseyns kann kein anderes als das auf solche Weise aus der vorhergehenden Unwahrheit und deren Ueberwindung sich selbst hervorbringende an und für sich wahre und absolut befriedigende Wissen seyn, welches als die Wahrheit des Wissens nothwendig auch das Wissen der Wahrheit seyn muß. In dem Elemente dieses Wissens wird auch die ängstliche Frage nach dem Object und die Sorge, daß es noch etwas Anderes und Unbekanntes, für sich seyn könne, sich überwinden zeigen, und dem Bewußtseyn vielmehr die Gewißheit erworben seyn, daß das Object nur dasjenige ist, als was es in diesem Elemente des wahren und es vollkommen durchdringenden Wissens gewußt wird. Es versteht sich übrigens wohl von selbst, daß in eben diesem Elemente, eben weil das

Das wahre Wissen zugleich das rein objectiv und in absoluter Nothwendigkeit sich bewegende Wissen ist, auch alle bloße Subjectivität des Wissens mit ihren verschiedenen Ansichten und Meinungen und mit ihrer gegenseitig gefälligen Toleranz, zu der noch kein wahrer und gründlicher Philosoph sich bekannt hat, ihren absoluten Untergang finden müsse. Denn diese Subjectivität ist es eben, von welcher das wahre und wirkliche Wissen und zwar auf streng wissenschaftlichem Wege das Subject befreit, und ohne diese Befreiung auch das wahre Wissen nicht denkbar. Dem reinen Object des Erkennens gegenüber wird zwar das erkennende Subject, auf ähnliche Weise wie der Künstler, der seiner Idee sich noch als eines höheren und besseren, von seiner nachbildenden Ausführung im Kunstwerke nicht völlig erreichten Vorbildes bewußt ist, sich seiner Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit ebenfalls bewußt werden, und die Spuren subjectiver Einmischung, wie individueller Zufälligkeit und Abhängigkeit in seiner Darstellung weder verkennen noch läugnen wollen, da überhaupt keine Individualität je sich rühmen können, in dem reinen Objecte der an und für sich seyenden Wahrheit rein aufgegangen zu seyn. Allein dieses ist etwas ganz Anderes, als jene leidige und als ein Uebel unserer Zeit anzusehende Subjectivität, die in Gegenständen reiner Erkenntniß entweder mit philosophischer Einsicht in ihre eigene ungenügende und mangelhafte Beschaffenheit diese dennoch selbst zu etwas Geltendem und Besserm zu erheben sucht, oder auch ohne diese Einsicht nur die oberflächliche Abstraction von der Wahrnehmung der äußern Verschiedenheit philosophischer Forschungen und Resultate zum Maassstabe ihres Urtheils zu nehmen pflegt, und daher von nichts als Philosophemen in der Philosophie und von subjectiven Ansichten zu reden weiß. Während beide Arten von Subjectivität weder zu dem reinen Ob-

ichts das Höflichkeit, noch auch zu dem rathen, es werde
 gelinden Gedanken und feiner inneren Nothwendigkeit, oder
 weder, zur wüthlichen Wissenschaft, noch zur wahren Wissen-
 schaftlichkeit, sich erheben haben, die erstere aber doch einen
 philosophischen Charakter behauptet: erfährt man, daß die
 andere, gleichwie sie für ihre eignen subjectiven Ansichten,
 die sie bescheidenmaßen nicht in Abrede stellen will, einer
 besondern subjectiven Ausstattung, oder sonst irgend einer
 guten Eigenschaft wegen die Auerkennung Anderer an ih-
 ren Anspruch, ebenso auch die abweichenden Ansichten An-
 dersdenkender ihrerseits zu ehren und gebrüßig gelten zu las-
 sen sich rühmt, und dann auch der zum Elemente des ob-
 jectiven Wissens durchgedrungenen Wissenschaft die gleiche
 Ehre, oder Uebereignung erzeigt, sie oder vielmehr nur dasjenige,
 was ihr zufälliger Weise davon vorgekommen, denn die
 vorher zu übernehmende Mühe und Arbeit des Gedankens,
 ohne welche die Wissenschaft ein verschlossenes Heiligthum
 ist, hat sie sich für ihr Urtheil ersparen zu können geglaubt,
 ebenfalls als Ansichten und Resultate eines besondern sub-
 jectiven Standpunctes zu bezeichnen und somit an einem
 Orte zu stellen, der in ihren Augen kein Schimpf ist:
 Gegen diese unwissenschaftliche Leichtfertigkeit, die wohl auch
 da, wo es der Vertheidigung und Behauptung der christli-
 chen Wahrheit geht, mit Pontius Pilatus gegen Christus
 sich auf das Beste einverstanden zeigt, und ihren Wohl-
 foruch, daß wir alle irren, nur jeder anders, selbst auf
 Kosten der Wahrheit auszuüben, noch für ein Werk christli-
 cher Liebe hält, übt freilich auch die Wissenschaft die größte
 Toleranz, und verlangt keineswegs weder ihre Wahrheit
 aufzudringen, noch die subjectiven Ansichten denen zu ent-
 reißern, welche das Denken, das objective nämlich, von
 sich ablehnen und den dargebotenen Weg dazu verschmähen.
 Aber gesagt muß es ihnen werden, daß die ernste und bes-

sonnene Wissenschaften, welche sich selbst zum nichts dem
 schenkt, und mit dem größten wissenschaftlichen Stolz von
 ihr selbst ihre Abhängigkeit jeder subalternen Weise gewar
 heitig hat, auch denen nicht schaulern lassen, die eben die
 hier, aber auf ihrem Vortritt, gegen sie auftreten, wollen; und
 daß sie solche, wenigstens nicht, besser an behandelbarere
 schaffen, zumal wenn man ihnen was, für sich selbst, bebrin
 gen hat, und nicht in dem, was sonst irgend ein Zweck
 ist. Je weniger aber die gewöhnliche Weltanschauung mit der
 Meinung, und gewöhnlichen Bildung der Weisen im Abwe
 einstimmung, besondern wird, und sie weniger ist, wenigstens
 von dem in seinen bisherigen Gewisshelten und Voraussetzun
 gen noch, besangenen, oder auch von dem, die und da schon
 darin erschütterten, an seiner Meinung, und Bildungsanne
 gewordenen, und etwas Andern, schweben, Bewußtsein, in
 ihrer Tiefe, aufgefasset, und erkannt, werden kann, und je
 mehr sie selbst, die Gemüthlichkeit vieler sich verbiten, zum
 welche, sich bloß an die Logen, und die Dialektik oder an ein
 zelne Sätze, aus ihr, ohne den wissenschaftlichen Weg, das
 halten, wollen; um so nöthiger wird dem Wissenschaftler
 zur Führung, und Belehrung, Anderer, selbst zu ihrer eige
 nen Rechtfertigung, auch die Darlegung, des Weges, für's
 Erste, noch nicht, desjenigen, den sie als Wissenschaft, beschrei
 tet, der nichts Andern, als ihre eigene Darstellungs- und
 Entwicklung, sein kann, sondern zunächst, mit desjenigen, Weg
 es, den sie selbst, zumr, hinter sich, und zurückgelegt, haben
 muß, um als Wissenschaft, in ihrem eignen reinen Elemente
 auftreten, und sich gestalten, zu können. Dieser Weg, aber
 kann nichts Andern, als die von der Wissenschaft, zumr, von
 ihrem, höheren Standpunkte, aus, herauszutreten, und hiemit
 selbst wissenschaftlich, fortschreitende, machen, eben dann, auch
 auf jedem Schritte, sich, rechtfertigende, und die, Nothwendig
 keit ihrer Bewegung, und Fortbewegung, selbst, mit sich, brin

gende Führung und Leitung des gewöhnlichen oder gemeinen Bewußtseyns zu dem Elemente des reinen Gedankens und des eigentlichen Wissens, in welchem die Wissenschaft als solche sich bewegt, enthalten und darstellen. Auf den nämlichen Weg, der das Bewußtseyn überhaupt über seine gewöhnlichen und unwissenschaftlichen, nur der Erscheinung des Wissens angehörenden Verhaltungsweisen und Zustände hinaus zur Wahrheit seines Wissens zu führen hat, soll daher, wie aus dem Angeführten wohl von selbst zu entnehmen ist, auch das kritische Verfahren gegen diejenigen, auch philosophischen, Denk- und Vorstellungsweisen herein, welche, indem sie selbst eine unwahre Weise des Bewußtseyns auch zu ihrer Wurzel haben, und in ungerechtfertigten Annahmen und Voraussetzungen sich befangen zeigen, auch den Eingang zur Wissenschaft vielmehr noch versperren.

Indem hiemit vorläufig angedeutet werden sollte, in welchem Sinne vor mir eine Propädeutik der Philosophie als Weg und Einleitung zur Wissenschaft zu liefern versucht worden, wird daraus auch von selbst einleuchten, wie und worin die damit zugleich in Einem gelieferte Kritik des Bewußtseyns sich von demjenigen unterscheidet, was etwa sonst Kritik des Vorstellungsvermögens oder auch der Vernunft genannt worden ist. Ohne irgend etwas a priori anzunehmen und vorauszusetzen, hält diese Kritik mit einem sehr einfachen Verfahren sich bloß an das Gegebene, indem sie Alles, was sich als ein Wissen giebt, zuerst, wie es sich giebt, aufnimmt, und dann an ihm selbst sowohl von der Seite des gewußten Gegenstandes als des dadurch bestimmten Bewußtseyns selbst nach seinem inneren Gehalte untersucht und prüft; und was sich nicht halten kann, und im Gange seiner Betrachtung und Untersuchung anders bestimmt, das wird auch kein Bewußtseyn überhaupt, welches diesem Gange selbst mittheilt, mehr fest-

halten wollen, und so, wie es in seinem ersten Auftreten erschien, mehr für ein wahres Wissen anerkennen. Ist aber einmal der Anfang gemacht, so ist dadurch auch schon der Fortgang für alle Folge bestimmt, und bedarf keines neuen Anfangs mehr für diejenigen Weisen des Bewusstseyns, die nach der zuerst betrachteten sich ferner darstellen; denn der wissenschaftliche Fortgang bringt jede fernere an ihrer Stelle von selbst hervor. Sollte dieses bei der Verschiedenheit der Verhaltensweisen, die am Bewusstseyn erscheinen, einer äußeren Betrachtung, die hier mehr Zufälligkeit zu erblicken glaubt, auffallen und wunderbar vorkommen: so braucht hier nur daran erinnert zu werden, daß in der natürlichen Entwicklung und Bildung des allgemeinen Bewusstseyns es doch wohl nicht an inneren Uebergängen von einer Stufe zur andern fehlen kann, die Wissenschaft aber, welche die verborgenen Fäden dieses Innern an das Licht hervorzieht, und die Nothwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges aufzeigt, hiemit auch ihre Macht wie ihre Wahrheit bezeugt. Dieser nothwendige Fortgang und Zusammenhang macht daher auch in der gegenwärtigen Schrift, insbesondere in dem zweyten Abschnitte derselben, den Hauptinhalt der §§. aus. Als mehr zufällig dagegen kann der Inhalt der Anmerkungen angesehen werden, insofern, außer dem zum Beleg oder zur Erläuterung und weiteren Ausführung des Inhalts der §§. für nöthig oder dienlich Erachteten, vornehmlich auch einige besondere Erscheinungen, welche zur Tagsgeschichte unserer modernen Philosophie gehören, in die Kritik hereingezogen wurden; es ist indessen auch hier mehr auf das Allgemeine und das zur Charakterisirung gewisser philosophischer Denkweisen besonders Geeignete Rücksicht genommen worden.

Habe ich durch diesen polemischen Theil meiner Schrift die offene Fehde mit einer nicht geringen Anzahl anderer.

denkender Philosophen; welche, wie zu erwarten: Muth, ihrer angegriffenen Sache sich noch anzunehmen: woffen werden, schon von selbst nicht vermieden: so muß ich befürchten, die Anzahl meiner Gegner; Dabber, oder: Mißbilliger noch: und ein Bedeutendes: Durch ein: Geständniß: zu vermehren; welches freilich auch schon in meinem Worte offen, genug da liegt; und gerade: herausgesagt sein anderes, ist: das: daß: ich mich: zu: Hegels: Wesen: Ehre: bekenne: Und: diese: Gefahr scheint: in: der: That: nicht: Klein: noch: unbedeutend: zu seyn. Denn: Hegels: Philosophie: die: in: Form: und: Inhalt: freilich: von: dem, was: sonst: heutzutage: als: Philosophie: gilt, ziemlich: abweicht: und: dem: gewöhnlichen: Demutseyn: nicht sehr: nahe: liegt; hat: bei: aller: durch: sie: bewirkten: Aufregung: der: Geister: und: Gemüther: und: bei: aller: Berühmtheit: doch: noch: keineswegs: sich: einer: großen: Aufnahme: und: Verbreitung: zu erfreuen; und: steht: hierin: noch: weit: hinter: dem: Stande: des: Kantianismus; der: zwar: nicht: bei: den: großen: Geistern: des: Jahrhunderts; aber: doch: bei: der: Menge: recht: als: das: der: allgemeinen: Cultur: und: Aufklärung: Zusagende: schon: Anfangs: starken: Eingang: fand, und: noch: jetzt: der: gehobenen: Bildung: großentheils: zu: Grunde: liegt. Ja, da: im: Gegentheil: jene: Schule: durch: einige: der: allgemeinen: Meinung: und: beliebten: Zeitanfichten: geradezu: entgegenlaufende: Lehren: mit: einem: nicht: geringen: Theil: unserer: gebildeten: und: aufgeklärten: Welt: es: sogar: verdorben: hat: so: kann: es: einem: Anhänger: dieser: Schule: gar: wohl: begegnen; daß: er: von: vernünftigen: und: wohlbedenkenden: Männern: auf: diesem: schlüpfrigen: Pfade: eher: wohlgemeinte: Abmahnungen; als: Aufmunterungen: erhält; und: wenn: er: nicht: Gehör: giebt, auf: viele: Unaussehlichkeiten, ungünstige: Urtheile: über: seine: unzeitgemäßen: und: culturwidrigen: Ansichten; oder: über: die: Unverständlichkeit: und: praktische: Unbrauchbarkeit: seiner: Lehren; ferner: auf: mißtrauische: Seitenblicke, wie: es: in: dem: Bes

mußten. Der übrigen Gebildeten, Entfremdeten und Einsamen
manchmal, n. dal., mehr sich gefaßt zu machen, hat, oder
auch, bönzlich ignorirt wird. Ich habe mir daher auch
selbst schon nicht verhehlt, daß ich, um mein Glück zu ma-
chen, weit besser gethan hätte, in dem breiten Strome
unserer, gebildeten, und aufgeklärten Zeit eine geschmackvolle
Wandel zu bestiegen, und, unter den vielen Schiffen und
Fischern, die es da giebt, auch mich um ein ehrsameres Junftz
und Meisterrrecht zu bewerben; ich hätte, so wenigstens viel
leicht schon lange zu Ehren und Ansehen gelangen, und
Etwas werden können. — Es seyen mir aber, auch einige Ein-
wandungen erlaubt. Wenn eine Philosophie nur auf gleich-
er Höhe mit der Cultur ihrer Zeit steht, und von dem
zu dieser Zeit vorhandenen allgemeinen Bewußtseyn und
seinem Inhalte, nichts weiter, als die philosophische Form und
Zurichtung, oder der conceptuelle Reflex und Widerschein
ist, so kann man einer solchen Philosophie, welche hie mit
durch die besondere Erziehungsweise und Bildungsstufe,
welche zu ihrer Zeit der allgemeine Geist eben erreicht hat,
sich bedingt zeigt, den Namen der Philosophie, sogar noch
streitig machen, zumal wenn sich erkennen läßt, wie die
höchste Spitze einer solchen Cultur, doch zugleich auch einen
ungehobenen Verlust des Geistes in sich schließt, und, in-
dem um eben diese äußerste Spitze sich auch die Art des
gangbaren Philosophirens dreht, darin auch das Hauptge-
brechen desselben enthalten ist; denn von der rechten und
wahren Philosophie wäre man vielmehr zu fordern berechtigt,
daß sie, unabhängig von der bloßen Culturstufe, ihrer und
jeder besondern Zeit, das reine Wesen des Geistes, wie er
an und für sich ist, und ebenso der Verunft zu erkennen
und zum Bewußtseyn zu bringen bemüht sey, und damit
zugleich sich in den Stand setze, von dem Gange der geistig-
en Bildung und Entwicklung überhaupt in seinem Innern

Grunde und von jeder besondern Gestalt und Erstbekanntschaft derselben für ihre Zeit sowohl als für andere Aufschluß und Rechenschaft geben zu können. Auch ist es bekannt, daß die tiefste Erkenntniß in der Philosophie von jeher nicht eben ein Gemeingut der Menge war, und, was durch große Philosophen aus der Tiefe des Geistes und der Erkenntniß zu Tage gefördert und zuerst oft von Wenigen verstanden, seine Wirkung erst später in seinem Einflusse auf die andern Wissenschaften und die allgemeine Bildung zeigte, und so auch in das Leben der Völker und Staaten und in ihre Einrichtungen überging, dann wenigstens nicht mehr in der Gestalt der Philosophie und seiner eignen ersten Erscheinung an die Menge kam. Da wir indessen in der Philosophie überhaupt nichts anderes wollen als nur erkennen und begreifen, was in Wahrheit ist, so fehlt es auch heutzutage noch nicht an Stoff des Seyenden, der in seiner Wahrheit noch eher verkannt als erkannt worden ist, oder worin das Seyn weiter ist, als das Wissen. Endlich darf ich auch wohl fragen: wenn Jemand in andern philosophischen Bestrebungen keine Befriedigung, in Einer Gestalt aber, in welcher ihm Philosophie dargeboten wurde, allein das bei andern Vermißte, die tiefste Erkenntniß mit der gründlichsten Behandlungsweise vereinigt, Form und Inhalt des Denkens in ihrer Einheit, nirgends eine Willkühr des Annehmens und Voraussetzens, dagegen überall die strengste Nothwendigkeit, kurz nirgends eine Leere und Lücke, aber wohl in Allem eine absolute Befriedigung seines Denkens und Erkennens gefunden hat; wenn er ferner in dem Dargebotenen nicht bloß alle andern philosophischen Bestrebungen und Erscheinungen in ihrem Entstehungsgrunde, in ihrer besondern Gestalt und relativen Nothwendigkeit zugleich mit-erkennt, sondern auch das höchste und letzte Resultat des philosophirenden, sich selbst und die Erkenntniß seines Wes-

fest sitzenden Geistes überhaupt; der auf dieser letzten Stufe erst sich selbst in seiner Totalität zusammenfaßt und in seiner Geschichte begreift, in eben diesem Dargebotenen erblickt, und dadurch die Räthsel der Geschichte der Philosophie und manches andere noch außerdem sich aufgeschlossen sieht: ob man einem Solchen im Ernste wohl zumuthen wolle, von dieser philosophischen Erkenntniß sich wegzumenden, und in etwas Anderem, das er bereits unwahr und unhaltbar und unter dieser Erkenntniß lebend befunden hat, seine höchste Befriedigung zu suchen? —

Es ist mir jedoch noch unlängst der Vorwurf vorgekommen, Hegel habe noch keine Schule begründet oder noch keine eigentlichen Schüler gebildet und erzogen, indem die bisher aufgetretenen noch zu sehr vom Meister sich abhängig gezeigt hätten, und bei dem von ihm Herrührenden stehen geblieben wären. Ich will hier nicht näher untersuchen, was man unter dem Schüler eines Philosophen versteht, oder zu verstehen habe, gebe aber zu, daß man von ihm nicht bloß die Verwandlung des Empfangenen in den eigenen Besitz, sondern auch die selbständige weitere, von dem gleichen Geiste beseelte und durchdrungene Verarbeitung auch des vom Meister noch nicht selbst Berührten oder näher Ausgeführten erwarten könne. Ich sehe aber doch, und Andere sehen es wohl auch, daß Hegels Philosophie, die schon für sich eine unerschöpfliche Fülle des erst zu Lernenden für Andere darbietet, gleichwohl auf die andern Wissenschaften schon einen bedeutenden Einfluß gewonnen hat, und mit ihrer Umgestaltung, die sie einem bisherigen starren Mechanismus und Formalismus entreißen wird, ihnen auch ein neues höheres Leben zu verleihen verheißt, so daß schon gegenwärtig von Berlin ganz andere Dinge auszugehen pflegen, als was noch zu Anfang dieses Jahrhunderts Hegel selbst mit dem Namen Berlinismus belegt hat. Da

ich nun nichtestheils; aber ich schon vor länger als 20 Jahren Hegel's Schüler geworden bin, und mithin zu einer seiner ersten und ältesten Schüler-Generationen noch von Jena her gehöre, ebenfalls kein rechter und eigentlicher Schüler desselben sey, oder was in dem von mir Gegebenen und Bearbeiteten noch ganz Hegel's, und man mich besonders angehöre, das auszuseiden will ich gerne Anderen überlassen; die daran ein Interesse nehmen sollten, nur das will ich dankbar bekennen, was ich Hegel's wirklich verdanke, und da dieses nichts Geringeres ist, als meine Wiedergeburt im Geiste, so werde ich ihm gerne alles und auch das, was ich nicht unmittelbar von ihm zu haben nicht erlaube. Welches von seinen Werken ich bei meiner Arbeit vornehmlich vor Augen gehabt habe, ist im Buche selbst öfter angemerkt; verlangt man, ich hätte, wenn ich mich auch als selbständigen Bearbeiter zeige, doch unabhängiger vor dem Gegebenen und vielleicht auch origineller arbeiten sollen, so ist das wohl nicht meine Schuld, sondern der Sache und Wissenschaft; andertheils könnte das, worin ich vielleicht abgewichen zu seyn scheine, ebenfalls angefochten werden. —

Da ich aber neben der von mir gezeigten Streikluft gegen Anders-Philosophirende auch eben so geneigt zur Vermittlung bin, und diese vielmehr als das Ziel des Streites ansehe, so bekenne ich, daß aus Interesse für die Wissenschaft das bisherige Verhältnis, in welchem die Hegel'sche Schule und die neuere Philosophie überhaupt und ihre Gegner sich zu einander befanden, — im Allgemeinen das Verhältnis: eines noch völligen Verschiedenseyns und gegenseitigen Ignorirens, wobei häufig nur mit Seitenblicken und Spitzfindigkeiten statt eines offenen und geraden Angriffes gekämpft, und von den Gegnern bisweilen die Sache schon damit als abgethan angesehen wurde, wenn sie ihr schon vor-

ber-fätiges Urtheil über diese Philosophie, als über ein Etwas, das eigentlich gar nicht in der Welt existiren sollte, durch die bloße Benennung, z. B. Identitäts-Philosophie (marum nicht abensa gut: Philosophie des absoluten Unterschiedes, &c.) oder Natur-Philosophie (auch da, wo von der Natur gar keine Rede ist,) gerechtfertigt zu haben glauben, (Sagt doch ganz einfach, es ist Philosophie, und ihr habt alles gesagt) — daß dieses Mißverhältniß also mir öfter Anstoß erregte und als ein deutscher Wissenschaft und Gründlichkeit unwürdiges erschien. Nähere Verständigung pflegt doch sonst sogleich bei jeder neuen merkwürdigen Erscheinung im Gebiete der Literatur einzutreten: was ist hier der Grund der Zurückhaltung? — Wenn aber eben dieses ein Zeichen als ein gutes Zeichen für Hegel's Philosophie und seine Behandlung derselben angesehen, und dafür genommen werden kann, daß das in seinen Werken, die freilich ein sehr gründliches und wiederholtes Studium bedürfen und ihre Schwierigkeit weniger in den Worten als in den Sachen haben, Dargebotene und Mitgetheilte bei deutschen Denkern sich einstellten noch mehr in der Werkstätte seiner Verarbeitung befände, als ohne Urtheil und Recht zurückgewiesen sey, — wie denn auch in der That, wenn gleich einige Wenige daran zu Ritttern zu werden versucht haben, doch noch nichts erschienen ist, was den Namen einer Widerlegung verdient, und mir wenigstens noch nichts vorgekommen, was nicht zuvor schon in Hegel's eignen Schriften beseitigt und widerlegt, oder aus einer subjectiven Denkweise geflossen wäre, deren man sich gerade entschlagen muß, um philosophischer Erkenntniß fähig zu seyn: — so scheint doch für eine Vermittlung und nähere Verständigung Zweierlei nicht überflüssig, einmal, daß diese Philosophie nach Form, Inhalt und Tendenz auch von Andern, wie jetzt auch von Mehreren geschieht, dem allgemeinen Bewußt-

seyn näher gerückt werde, und zweitens, daß die Gegner, schweigende, halblaute und ganz offene, in ihrem eignen entgegenstehenden Inhalte angegriffen, und die Unhaltbarkeit und Unwahrheit des Ihrigen ihnen aufzuzeigen und nachzuweisen versucht werde. Da ich nun selbst, um zu dieser Vermittlung das Meinige beizutragen, Beides sowohl schon in gegenwärtiger Schrift zur Absicht hatte als auch fernerhin bezwecke, und, was die Bekämpfung entgegenstehender Ansichten und Denkweisen betrifft, gerne auch in dieser Vorrede noch, wenn der Raum es gestattete, eine Reihe von Anklagen und Beschuldigungen zur vorläufigen Festsetzung der Materie des Streites aufgestellt hätte, worauf Andere, wie ich hoffte, nicht schweigen würden, diese Herausforderung jetzt aber auf eine andere Gelegenheit aufsparen muß*): so

*) Für eine solche *philosophia controversa* und ihre Vermittlung bin ich gesonnen, sobald meine Verhältnisse mir eine freiere Bewegung in der Wissenschaft gestatten werden, und wenn sonstige Umstände es begünstigen, ein besonderes kritisches Journal der Philosophie in zwanglosen Heften zu eröffnen. Ausserdem hatte ich noch Manches zu sagen für die Vorrede mir aufgespart, wovon die Grenzen derselben mir jetzt abzustehen gebieten. Bei einer näheren Betrachtung des allgemeinen philosophischen Geistes und Charakters unserer Zeit, wie ihn nämlich die Cultur des Jahrhunderts mit sich geführt und dargestellt hat, hätte ich gerne auch das so oft in Anregung kommende Verhältniß der Philosophie zum Christenthume berührt. Da endlich wohl die Zeit gekommen ist, wo die Philosophie aufhören wird als ein subjectives Denken auf den gegebenen Inhalt der Religion sich nur negativ, formell und äußerlich zu beziehen, ihn zu bekritteln und Reflexionen darüber zu machen, und das Christenthum eben damit im Geiste und in der Wahrheit erkannt werden wird, daß der geoffenbarte göttliche Inhalt desselben, der Gegenstand des Glaubens, als der substantielle und wesentliche Inhalt des Geistes und der Vernunft erkannt und begriffen wird: so möchte ich hier vorläufig nur daran erinnern, daß all unser Philosophiren innerhalb der Sphäre der durch den Geist des Christenthums angezündeten und entwickelten Bildung sich bewegt und ein Product desselben ist, und daß dasjenige Philosophiren insonderheit, welches in der Trennung des formellen und abstract-freien Gedankens von seiner geist-

habe ich für diejenigen, welche mich für einen solchen Streit vielleicht durch meine Philosophie zum voraus gefesselt und befangen glauben, und daher erwarten, daß ich ihrem positiven oder dogmatischen Inhalte nur den meinigen entgegensetzen werde, die Versicherung beizufügen, daß Hegel's Philosophie und folglich auch die meinige dabei gänzlich in den Hintergrund gestellt seyn soll, und daß ich mich als ein ganz freies, durch nichts zum voraus gebundenes und nur der Macht der Dialektik sich bewußtes Selbst beim Streite einfinden will; wogegen ich von ihnen erwarte, daß, wenn sie mich in dem Inhalte meiner Philosophie angreifen und bestreiten wollen, sie es ebenfalls mit Platonischer Dialektik d. h. ohne alle Voraussetzung eines irgend anderswoher mitgebrachten und ihnen zum voraus gültigen Wahren thun werden. Dieser Antrag auf Führung eines Streites in Platonischer Weise, welche daher noch besser als eine gemeinschaftliche Untersuchung der Wahrheit genommen werden könnte, wird zugleich für die Humanität des zu führenden Streites Bürgschaft leisten können. Wenn daher Andere das gleiche Interesse für deutsche Philosophie und Wissenschaft mit mir theilen, so erwarte ich, daß sie meinen Antrag nicht zurückweisen. Was ich selbst noch für die Bearbeitung der eigentlichen Wissenschaft der Philosophie und in Zukunft besonders ihres praktischen Theils zu thun gedenke, da die gegenwärtige Schrift doch noch nichts weiter als An-

gen und vernünftigen Substanz dem Christenthume gegenüber es meisterte und deutelte, selbst nichts anderes als eine Erscheinung der Bildung ist, deren Begründung in dem Geiste des Christenthums und deren Hervorgang aus demselben sich sehr wohl nachweisen läßt, die aber keineswegs die letzte, noch eine diesem Geiste gleiche und sein Wesen wirklich erreichende und erfassende Erkenntnis, vielmehr nur die Erscheinung einer noch nicht mündigen Geistesbildung ist. Es werden daher, zur wirklichen Mündigkeit der Erkenntnis und damit zur wahren Freiheit und Selbständigkeit einmal gereift, die Kinder auch aufhören, ihre Mutter zu schlagen und zu befritteln. —

fangsgründe und die Einleitung zur Wissenschaft enthält; wird ebenfalls durch eine nähere Verständigung nur gewinnen können, und meine jetzige Polemik gegen Andere dann etwas Ueberflüssiges werden. —

Indem ich hienit das gegenwärtige Werk dem gelehrten Publicum und seinem Schicksale übergebe, bin ich weit entfernt, seine Mängel und Unvollkommenheiten zu verkennen, für deren viele ich nur die ungleiche und sehr getheilte Masse, die ich in meinen Verhältnissen der Arbeit zu widmen im Stande war, zur Entschuldigung anzuführen vermag; nicht minder erwarte ich, daß mir auch Mängel werden nachgewiesen werden, die ich selbst noch nicht kränkelnd bei einer gelehrten Beurtheilung, wenn eine solche meinem Werke zu Theil wird, würde es mir besonders erfreulich seyn, über dasjenige Belehrung zu empfangen, worin die Wissenschaft vielleicht schon weiter, als meine Einsicht reichte, es gebracht hat, und was mir, einem Fernstehenden und nicht vieler philosophisch-wissenschaftlicher Unterhaltung und Mittheilung Theilhaftigen, bisher entgangen ist. —

Die zweite, aber kleinere Hauptabtheilung dieser Vorrede, welche die psychologischen und encyclopädischen Vorkenntnisse enthalten soll, wird, wenn nicht unvorhergesehene Umstände es verhindern, bis Ostern nächsten Jahres erscheinen können. Da Anfangs, ehe diese erste Abtheilung noch zu ihrem jetzigen Umfange anwuchs, eine Vereinigung beider Abtheilungen in einem Bande beabsichtigt war, wenn auch die erste etwas früher als die zweite erschiene: so ist die ein paarmal vorkommende Hinweisung auf den dritten Abschnitt, welcher nun der erste der 2ten Abtheilung werden wird, hienach zu berichtigen. —

Baireuth, im August 1827.

G. A. Gabler.

111—119 111—119

112—119 112—119

113—119 113—119

114—119 114—119

Inhaltsverzeichnis

115—119 115—119

116—119 116—119

Einleitung. §. 1—32

Erster Abschnitt. Von dem Bewußtseyn überhaupt und seinem Verhältniß zum Gegenstand und zur Wahrheit. §. 33—35

Zweiter Abschnitt. Das erscheinende oder phänomenologische Bewußtseyn. §. 36—166.

Vorläufige Uebersicht der Stufen oder Gestalten dieses Bewußtseyns. §. 36 u. 37. 111—119

I. Das Bewußtseyn (in engerer Bedeutung). §. 38—130. 119—380

A. Das sinnliche Bewußtseyn oder die unmittelbare Gewißheit. §. 39—54. 122—151

B. Das Wahrnehmen. §. 55—83. 152—233

C. Der Verstand. §. 84—130. 233—380

Allgemeine Betrachtung und Eintheilung. §. 84—86. 233—236

1. Die Kraft u. ihre Aeußerung. §. 87—94. 236—269

2. Die Erscheinung, die übersinnliche Welt und das Gesetz der Erscheinung §. 95—111. 269—326

3. Die Unendlichkeit; der Begriff; das Leben und das Lebendige; Uebergang zum Selbstbewußtseyn. §. 112—130. 326—380

	Seite
II. Das Selbstbewußtseyn. §. 131—150.	381—418
Allgemeine Betrachtung und Eintheilung.	
§. 131—133.	381—386
A. Das Selbstbewußtseyn als einzelnes, oder	
Trieb und Begierde. §. 134—137.	387—394
B. Das Selbstbewußtseyn gegen ein anderes,	
oder der Proceß der Anerkennung, und das	
Verhältniß des selbständigen und unselfständigen	
Selbstbewußtseyns. §. 138—147.	394—414
C. Das allgem. Selbstbewußtseyn. §. 148—150.	414—418
III. Die Vernunft. §. 151—166.	419—444
a) Die Vernunft als solche und das vernünftige	
Bewußtseyn §. 151—160.	419—434
b) Der Begriff des Geistes. §. 161—166.	435—444
Schluß der ersten Abtheilung der Propädeutik.	
§. 167 u. 168.	445—447

Philosophische Propädeutik.

Erste Abtheilung.

Philosophische Propädeutik.

Erste Abtheilung.

Einleitung.

§. 1.

Was überhaupt Philosophie sey, kann nicht vor, noch auffer ihr erklärt oder gelernt werden; denn sie ist nur in ihrer Entwicklung und in dem Wissen von ihr. Nur die vollständige, aus ihr selbst hervorgehende und von der ihrem Begriffe inwohnenden und gemässen Methode geleitete Darlegung und Entfaltung ihres Inhalts kann ihren Gegenstand sowohl, welcher nicht in der Vorstellung oder Erfahrung angetroffen wird, erst für die Erkenntniß und mit ihr hervorbringen, als auch für die Richtigkeit einer Definition, welche etwa, wie bei andern Wissenschaften, gleich im Eingange und an der Spitze des Ganzen gegeben würde, die wahre Beweisführung enthalten.

Anmerkung. In Vergleichung mit andern (nicht philosophischen) Wissenschaften, welche mit einem bestimmten und vorausgesetzten Gegenstande, der wenigstens dem Namen nach allgemein bekannt und in der Vorstellung vorhanden ist, sogleich ihre Definitionen und Erklärungen zu beginnen pflegen, und hiebey, wie für ihr weiteres Verfahren, die gewöhnliche Lehre der Methodologie der Logik voraussetzen, läßt sich gleich im Anfang schon der Unterschied des Anfangs, in welchem die Philosophie gegen jene Wissenschaften steht, bemerklich machen. Vgl. Hegels Encycl. der philosop. Wissensch. S. 1. ff. Da die Philosophie nichts Vorausgesetztes dieser Art hat, noch haben kann, und das Systematische ihres Verfahrens vielmehr selbst erst hervorzubringen hat; auch jede Vorstellung von ihr, ihrem Gegenstande und Inhalte, ihrer Erkenntnißweise und Methode vor ihrer wirklichen Erkenntniß als etwas nothwendig Unwahres von ihr zurückgewiesen und negirt werden muß, schon deswegen, weil es nur Vorstellung, nicht wissenschaftliche Erkenntniß ist: so ergeben sich die besondern Schwierigkeiten, denen ihr Anfang unterliegt, auch schon für eine vorläufige Betrachtung und allgemeine Reflexion. Bey dem Anfänger kommt die Schwierigkeit hinzu, daß für ihn nicht einmal die sonst auch geläufigsten Ausdrücke, wie Begriff, Vorstellung, Reflexion, Wesen, Idee u. a. m., in ihrer wahren Bedeutung, welche nur im Wissen liegt, auftreten können, bevor sie durch den Fortgang des philosophischen Erkennens an ihrer Stelle von selbst hervortreten, und dann erst in ihrer Wahrheit und Nothwendigkeit eingesehen werden. Es hilft hier die Einwendung nichts, daß Andere schon, nämlich wenigstens die Lehrer und Verfasser der Lehrbücher, das Ganze durchgemacht, und seine Definition, wie die systematische Anordnung aufgefunden haben. Denn abgesehen davon, daß es in den Lehrbüchern häufig

an dem Nothwendigsten, nämlich an der innern Nothwendigkeit des Fortganges selbst, gebracht, und die Anordnung daher als etwas Willkürliches oder als etwas nur äußerlich Ueberlegtes erscheint: ist es doch auch für den Anfänger in der Philosophie, der nicht auswendig lernen, sondern denken und erkennen soll, Selbst bey dem systematisch-vollkommensten Lehrbuche, gerade um die Erkenntniß selbst und um die Einsicht in die innere Nothwendigkeit des sich selbst entwickelnden und weiter bestimmenden Fortganges zu thun; er muß daher die Sätze mit hervorbringen, oder vielmehr ihr nur folgen in ihrer eigenen Entwicklung, durch welche sie sich selbst hervorbringt. Nur durch diese Nothwendigkeit ist die Philosophie fähig, wahre Wissenschaft zu seyn; und nur im Wissen hat auch ihr Gegenstand seine Kraft und Bedeutung, der außer dem Wissen etwas Leeres ist. — In das Element der bloßen Vorstellung und Meinung von der Philosophie und vor ihren wirklichen Beginn fällt auch dasjenige Verhalten gegen sie, welches das Studium derselben besonders schwierig findet oder ganz verschmäht aus dem Grunde; weil es so viele verschiedene Philosophien und verschiedene Ansichten der einzelnen Philosophen gebe, und man daher nicht wissen könne, welche Philosophie die wahre, oder welche Ansicht die rechte sey. Man übersieht, daß es die Philosophie ist, in welcher die besondern Systeme gemeinschaftlich wurzeln, und deren Darstellung sie versuchen. Ist bloß von der Verschiedenheit in einzelnen Gegenständen die Rede, so wird diese Verschiedenheit durch die nähere Prüfung und Untersuchung alsbald auf den bestimmten Unterschied sich zurückführen lassen, in welchem zugleich das Allgemeine erkannt wird; trifft aber die Verschiedenheit das ganze Princip und den Standpunct verschiedener Systeme, so findet theils auch hier das Vorige Statt, theils zeigt

die Geschichte der Philosophie nicht sowohl eine bunte Mannigfaltigkeit von Ansichten und Meinungen, als vielmehr in Allem, was den Namen Philosophie wirklich verdient, den nothwendigen Gang, den das philosophische Denken genommen hat. Dieses Denken aber ist es, was keinem, der zur Philosophie hinzutritt, erspart werden kann, und mit dem Entschlusse vielmehr, nur denken zu wollen, kann ihr wirkliches Studium begonnen werden, als mit der oberflächlichen Reflexion, welche bey der bloßen Betrachtung, daß verschiedene Philosophen Verschiednes gesagt haben, stehen bleibt, und an diese alleräußerste Weise, über Philosophie zu reden, sich hält, des Denkens aber hiemit sich entschlägt. Einem philosophischen Systeme aber (und die Philosophie hat ihr nothwendiges System durch sich selbst), welches das an und für sich Allgemeine der Vernunft selbst zu seinem Princip hat, kann jene Verschiedenheit am wenigsten entgegengehalten werden, da aus ihm selbst die Abweichungen anderer Philosophen und die untergeordneten Standpuncte besonderer Versuche in ihrem Grunde erkannt werden. —

§. 2.

Um dieser Natur der Sache willen kann und soll auch irgend eine sogleich im Eingange gegebene Definition, wenn sie auch in der Folge sich als richtig erweist, z. B.: daß die Philosophie die Wissenschaft der Vernunft sey, insoferne diese ihrer selbst als alles Seyns sich bewußt werde, (nach Hegel, Encycl. der philos. Wiss. §. 5, S. 6.) oder die Wissenschaft der Vernunft als der sich wissenden Wahrheit, und ähnliche Erklärungen — nur eine vorläufige

historische Bekanntheit gewähren, und insbesondere für den Anfänger nur dazu dienen, den Gegenstand ihm einstweilen im Allgemeinen anzudeuten: wobey die Beschäftigung des eignen Nachdenkens sich daran halten kann, daß man es durchaus mit dem Vernünftigen, folglich mit demjenigen, was jeder in sich selbst hat und findet, jedoch mit diesem Vernünftigen in seiner reinen Gestalt, Wesenheit und Wahrheit zu thun haben wolle.

Anmerk. In gleichem Sinne könnte die Philosophie die Wissenschaft der Idee (der Ideen überhaupt nach Platon), d. h. der sich selbst gleichen Vernunft, oder des sich als Geist wissenden Geistes, einfach mit Aristoteles (Metaph. II. i. e. a min., 1.) die Wissenschaft der Wahrheit, ferner das allein und durch und durch vernünftige Wissen, auch die Wissenschaft der Freyheit (s. Hegel a. a. D. S. 7. vgl. Aristoteles a. a. D. I., 2.) u. s. w. genannt werden, wenn nicht in ihrem Anfange oder vielmehr noch vor ihm eine solche Namengebung überhaupt etwas Zweckloses und der Natur der auftretenden Wissenschaft Widersprechendes wäre. Solche Namen sind daher hier nur noch hohle Worte. Jede weiter der Definition hinzugefügte Erklärung aber müßte nothwendig sogleich mitten in die Sache hineinführen, um welche es erst auf dem Wege der Wissenschaft zu thun ist, und ohne Erkenntnis die Erkenntnis ihres Wesens voraussetzen. Die Redensart in der Weise und Sprache des gewöhnlichen Vorstellens, nach welcher man Jemand einen Begriff oder eine Vorstellung von etwas giebt, hat dort den Sinn, daß etwas Unbekanntes durch die Erinnerung an sonst Bekanntes, Gesehenes, Gehörtes u. dgl. der

Vorstellung vorgeführt oder wenigstens näher gebracht wird. Von der Philosophie aber kann keine solche Vorstellung gegeben werden, so wenig als von Gott, auch wenn nicht schon die Vorstellung selbst das Schiefe und Unrichtige an der Sache wäre; und was man in jener Redensart Begriff nennt, ist noch nichts weiter als eine Vorstellung. Wollte man etwa sagen, die Philosophie sey das reine Denken: so ist dieses in so ferne richtig, als es ausser der Philosophie kein reines Denken giebt, und jeder ist sich auch der formalen Thätigkeit, welche er sein Denken nennt, bewußt. Weil dieses aber ein concretes Denken ist, so wird er, auf das reine Denken hingewiesen, aus diesem nichts zu machen wissen, d. h. keine Vorstellung davon haben, oder es etwa dem Nichtsdenken gleichsetzen, weil eben der Inhalt des reinen Denkens (die reinen Gedanken) das völlig Unbekannte für ihn ist, dieser Inhalt aber auch nur in der Philosophie und durch das philosophische Denken dem Bewußtseyn erworben werden kann, dann aber auch nur im Wissen und nicht ohne dieses ist. —

S. 3.

Eine gleiche Bewandniß hat es mit den der wirklichen Sache und ihrer Ausführung vorangeschickten Eintheilungen. Die Philosophie kann ihre Eintheilung und innere Gliederung, wie die ihrem Begriffe gemässe, selbstständige Methode, nur innerhalb ihrer und auf dem Wege ihrer Entwicklung finden, hervorbringen, begründen und rechtfertigen. Am Ziel ihres zurückgelegten Weges erst ist sie, gegen ihre frühere Unmittelbarkeit d. h. gegen ihr vorher unmittelbares Auftreten und Verhalten in

der Weise des bloßen (so und so) Seyns, das ihren Begriff erfüllende Wissen ihrer selbst und der innern Nothwendigkeit ihrer Entwicklung, und lehrt, in ihrer Totalität sich überschend und begreifend, mit sich selbst vermittelt in ihren Anfang zurück.

Anmerk. Es ist nichts Ungewöhnliches in den philosophischen Lehrbüchern, daß zur Einleitung zuerst über das, was Philosophie sey, im Allgemeinen nach äußerer Bestimmung und Ueberlegung gesprochen, hienach auf gleiche Weise die angeblich nothwendigen Theile der Philosophie und deren Unterabtheilungen gefunden, und der ganze philosophische Stoff als ein schon vorhandener und gegebener eben so behandelt wird, wie etwa, wenn man eine Sammlung von Münzen, oder von ausgestopften Thieren und Vögeln vor sich hat, und die Frage nach der zweckmäßigsten Anordnung und Classification zur leichten und bequemen Uebersicht entsteht: worauf dann ein gehöriges Verzeichniß der sämtlichen Stücke angefertigt und ausgegeben wird. Auf ähnliche Weise werden auch von der Philosophie solche Verzeichnisse und Uebersichten, sogenannte Schemata, ausgestattet mit vielen neuerfundnen, besonders griechischen, Namen, angelegt und verfertigt; auch wohl ohne die Ausführung der Sache, wenigstens ohne die ausführliche, allein ausgegeben: gleichsam wie Musterkarten zur Probe des Systems und zur beliebigen Wahl, weil es mehrere philosophische Häuser solcher Art giebt, die diesen tabellarischen Verstand zu Markte bringen, und jedes gerne mit einer besondern und eigenthümlichen Classification und Nomenclatur seiner Artikel vor der Welt erscheint. Ueber solche überall geläufige Eintheilungen kann verglichen werden R a p p s Encycl. d. Philos. Th. 1, S. 25 ff. — Diese Erscheinung

hat etwas Merkwürdiges, weniger um des Inhalts willen, der schon größtentheils in der Eintheilung aufgegangen ist, sondern als Erscheinung, von welcher die Geschichte der Philosophie Zeugniß und Rechenschaft zu geben hat. Dieser mag es vorbehalten bleiben, näher zu bestimmen und nachzuweisen, was denn zu dieser Zeit für einige Philosophen Philosophie gewesen sey, und damit zugleich auch diesen Philosophen selbst auf den Grund ihres philosophischen Innern zu schauen, und die Höhe oder Tiefe ihres seinem Gegenstand und Inhalt gleichen Bewußtseyns zu messen. Jetzt indessen sollte man fast glauben, daß, weil das Classificiren und Schematisiren, zum Theil auch das Construiren, das Ein- und Abtheilen von oben und vom Ganzen bis zu den kleinsten Stücken herunter, das Erste ist, womit Einige die Philosophie und jeden Theil derselben beginnen, und auch schliessen, für sie dieses Eintheilen selbst auch das Erste und Höchste der Philosophie überhaupt, das Princip des Ganzen und das Absolute selbst sey, so wie ihr eigener höchster Standpunct. — Wenn auch das Eintheilen überall sonst so gewöhnlich und herkömmlich ist, daß bey allen Wissenschaften und bey jedem Redeaufsatz zuerst und zunächst, wenigstens sogleich nach der Definition, eine nette Eintheilung oder Disposition gegeben oder gefordert wird: so kann hier überall die Methodologie der Logik vorausgesetzt, und auf die gewöhnliche Lehre von den Eintheilungen hingewiesen werden. Die Philosophie dagegen kann durchaus nichts voraussetzen, am wenigsten in ihrem Anfange, oder sie muß sich gefallen lassen, daß ihr alles Vorausgesetzte zurückgewiesen und negirt wird. Wenn daher auch irgend einer vorangeschickten Eintheilung die Behauptung entgegengesetzt wird, daß nicht etwa nur diese besondere Eintheilung, sondern das Eintheilen überhaupt etwas völlig Irriges und Falsches sey, welches gar

nicht Statt finden dürfe: so hätte die Philosophie zur Rechtfertigung ihres Verfahrens und zum Beweise des Gegentheils durchaus noch nichts, als etwa nur die bloße Versicherung desselben, oder die Berufung auf das Herkömmliche d. h. etwas Vorausgesetztes; und überhaupt sänge sie selbst sogleich mit dem Gegentheile dessen an, was sie seyn will. So sehr muß die Philosophie jede Hand breit ihres Gebietes sich erst erobern. — Diese Bemerkungen mögen vorläufig dazu dienen, von dem Vfr. die Anforderung abzuhalten, daß er zur Erlangung einer zukünftigen Meisterschaft vor allen Stücken ebenfalls das Meisterstück einer Eintheilung hätte liefern sollen. Eine solche wird später erfolgen. Ueberhaupt aber machen alle Ein- und Abtheilungen, welche in diesem Buche gegeben werden, als solche keinen Anspruch auf besondere Bedeutsamkeit, und mögen sich erst zuletzt durch das Ganze rechtfertigen. —

S. 4.

Da aber die Philosophie, als Andern mitzutheilende oder in ihnen hervorzubringende Wissenschaft, das natürliche Bewußtseyn und gewöhnliche Vorstellen zu ihrer gegebenen Voraussetzung, zu ihrem Anfangs- und Ausgangspuncte hat, das natürliche Vorstellen aber in seiner Weise von der Weise des philosophischen Wissens und Denkens noch sehr entfernt und ihm vielmehr entgegengesetzt ist: so hat in dieser Beziehung die Philosophie auch die Aufgabe, das noch nicht philosophisch gebildete Bewußtseyn auf dem zu ihr führenden Wege hinzuleiten, und demselben das ihm nicht unmittelbar gegebene Element, in welchem sie als reine

Wissenschaft sich bewegt, zu vermitteln. Diesen Weg zur Wissenschaft, welcher die Wissenschaft noch nicht selbst ist, aber sie zur inneren Leiterin hat, und nicht ohne die Methode der Wissenschaft vollbracht werden kann, zeigt und führt die philosophische Propädeutik. —

Anmerk. Die philosophische Propädeutik ist daher eine Erziehung des Subjects zur Philosophie oder zum reinen philosophischen Denken, wie die Philosophie selbst, von Seite dessen, was sie dem Subjecte gewährt, die Schule seiner absoluten Bildung ist. Was erst eine solche Vermittlung, wie die im §. angegebene, nothwendig macht, beruht auf dem Unterschiede zwischen dem philosophischen Denken und Erkennen und zwischen dem nur noch natürlichen Denken und gewöhnlichen Vorstellen des concreten subjectiven oder empirischen Bewußtseyns überhaupt, welches von dieser seiner natürlichen Concretion und allen in und mit ihm verwachsenen Meinungen und Vorstellungen, ja von der Weise der Vorstellung selbst, erst zu reinigen und zu befreyen ist. In allen andern Dingen, Handwerken, Künsten, Wissenschaften, gilt es als etwas Anerkanntes und Ausgemachtes, daß man ohne Erlernung der Anfangsgründe, ohne ein stufenweises Fortschreiten und ohne viele Uebung und Studien sich keine Fertigkeit und kein Urtheil über Gegenstände des Faches erwerben könne; nur in der Philosophie glaubt jeder leicht sich ein Urtheil zutrauen, und mit Gegenständen philosophischer Erkenntniß fertig werden zu können. Allein die Unfähigkeit dazu des natürlichen Bewußtseyns und gewöhnlichen Vorstellens, welches ohne die Zucht des Denkens philosophische d. h. absolute Wahrheit erkennen will, zeigt sich für den Philosophen schon in den Fragen, welche es zur Beantwortung

an die Philosophie richtet, und darin, daß es ihm zunächst um die Resultate der philosophischen Forschung für diese oder jene ihm am Herzen liegende Sache zu thun ist: gleichsam als ob solche Resultate für sich allein, ohne das Erkennen und ohne die Bewegung des sie vermittelnden Denkens, die Wahrheit ausmachten, und ihm etwas helfen könnten. — Uebrigens ist der angenommene Unterschied des natürlichen Bewußtseyns und des philosophischen Denkens und Wissens hier freylich selbst nur noch eine Behauptung, deren Wahrheit geläugnet werden könnte. Allein da der Unterschied zwischen dem Wissen und Nichtwissen von etwas, ehe man es getrieben und gelernt hat, von selbst besteht und von selbst einleuchtet, und auch derjenige, der als ein Anfänger zur Philosophie kommt, seine bisherige Unwissenheit in derselben damit bekennt, so wird auch der Unterschied zwischen dem philosophisch und nichtphilosophisch gebildeten Bewußtseyn ohne Weiteres zugegeben werden können. Wenn das natürliche Bewußtseyn den Unterschied läugnet, so mag es kommen und sehen, wie es mit der Weise seines Verhaltens von der philosophischen Bildung empfangen und behandelt wird. Eben dieses zeigt aber die Propädeutik selbst; denn sie nimmt jenes Bewußtseyn zunächst nur auf, wie es sich giebt, und führt es stufenweise weiter. — Am Subjecte wird übrigens weiter nichts gefordert und vorausgesetzt, als daß es ein vernünftiges d. h. ein solches sey, in welchem die allgemeine Vernunft an sich (*κατὰ δύναμιν*), wenn auch von ihm selbst noch nicht in ihrer Wahrheit erkannt, vorhanden ist, denn das Letztere soll ihm eben die Philosophie erst gewähren. —

S. 5.

Durch ihre besondere Bestimmung, den Anfänger über die verschiedenen Stufen und Weisen des

natürlichen und erscheinenden Bewußtseyns zum Elemente des philosophischen Wissens zu erheben, erhält diese Vorschule der Philosophie auch ihren besondern, nothwendigen Charakter, die durch Zweck und Ziel vorgezeichnete Richtung ihres Weges, die bestimmte Weise ihres Verfahrens und Fortschreitens. Außer diesem nothwendigen Inhalte kann sie aber noch manches, was zwar für den nächsten Zweck nicht unmittelbar nothwendig, jedoch vorläufig auch nur historisch zu wissen nicht überflüssig ist, in sich aufnehmen, sofern es zur Erweiterung der allgemeinen Kenntniß der Philosophie und der von ihr und ihrem Inhalte zu fassenden Ansichten beiträgt, oder später an seiner Stelle noch bestimmter das Förderliche und Zweckmäßige seiner Aufnahme und vorläufigen Behandlung ausweist. Allgemeine Bemerkungen und Erläuterungen, Wort- und Sach-Erklärungen, dergleichen Nachweisungen aus der Geschichte der Philosophie und Bemerkungen über Geschichtliches dieser Art sind dahin zu rechnen; selbst auch Gegenstände aus wissenschaftlich später fallenden besondern Theilen der Philosophie können in der angegebenen Hinsicht schon hier vorläufig eine Stelle finden, nur daß sie hier noch nicht in der Bedeutung und Nothwendigkeit auftreten können, welche sie an ihrer rechten Stelle im Zusammenhange der eigentlichen Wissenschaft haben.

Anmerk. Von den vier Abschnitten, in welche diese Propädeutik zerfällt, und von denen der erste vom

Bewußtseyn überhaupt, der zweyte von den nothwendigen Stufen des in die Erscheinung fallenden Bewußtseyns handelt, der dritte aber psychologischen, der vierte encyclopädischen Inhaltes ist, sind nur die beyden ersten, welche daher auch die erste Hauptabtheilung des Ganzen bilden, im strengen Sinne nach dem angegebenen Begriffe propädeutisch; die beyden letzten enthalten mehr das sonst oder nach äußerer Rücksicht Zweckmäßige und Nützliche für den Anfänger, und der letzte daher zugleich eine vorläufige Uebersicht über die ganze Philosophie. Was aber insbesondere den dritten, psychologischen, Abschnitt betrifft, so ist der Inhalt desselben, welcher nicht eigentlich mehr erziehend, sondern schon vortragend und abhandelnd die Geisteslehre im Grundrisse darstellt, in die Propädeutik deswegen aufgenommen worden, weil bey dem Vortrage der theoretischen Philosophie es nicht wohl vermieden werden kann, schon um anderer philosophischer Ansichten willen, hie und da auf das Psychologische Rücksicht zu nehmen, und daher den Anfänger über die Thätigkeiten und sogenannten Vermögen des theoretischen Geistes schon zum voraus auf eine bestimmte Weise zu verständigen zweckmäßig ist. Keineswegs aber war damit die Absicht verbunden, der Ansicht derjenigen Philosophen zu huldigen, welche der Logik eine psychologische oder gar anthropologische Grundlage zu geben für nöthig erachten. Daß die Logik als die Wissenschaft der reinen Vernunft eine rein-objective Wissenschaft ist, welche zur Erkenntniß ihrer reinen Gedanken und Begriffe keines psychologischen oder anthropologischen Materials bedarf, (wofür auch Kant Kr. d. r. V. 1te. Ausg. S. 54, bey aller sonstigen Subjectivität sie erklärt, indem er sagt, daß sie nichts aus der Psychologie schöpfe, und eine demonstirte Doctrin sey, in der Alles völlig a priori gewiß seyn müsse); und daß sie

daher auch nichts mit dem Subject in dem Sinne zu schaffen hat, als ob durch besondere Schranken und Bedingungen der menschlichen Erkenntniß das objective Erkennen überhaupt besonders modificirt, oder ganz und gar verhindert, und eigentlich nur ein subjectives, d. h. ein auf die Wahrheit und auf die Erkenntniß des Anundfürsichsehenden Verzicht leistendes Erkennen übrig gelassen werde: soll an einem andern Orte näher nachgewiesen werden, oder ist vielmehr schon nachgewiesen worden von Hegel durch die ganze Ausführung seiner Logik. Die Psychologie aber mit der Anthropologie und Phänomenologie gehört als Wissenschaft der Lehre vom subjectiven Geiste und hiemit der Lehre vom realen Geiste überhaupt (der praktischen Philosophie) an, welche als dritter Haupttheil der ganzen Philosophie wenigstens die theoretische Philosophie als den ersten schon voraussetzt. —

§. 6.

Da aber das philosophische Wissen und Erkennen nicht etwa bloß eine Art des Erkennens unter und neben andern Arten ist, sondern zugleich mit dem Anspruche auftritt, das einzige Erkennen der Wahrheit zu seyn: so hat es diese Behauptung, welche als bloße Versicherung vor der Versicherung des Gegentheils nichts voraus hätte, zu beweisen und zu rechtfertigen. Dieses aber vermag es nur dadurch, daß es gegen alles andere (natürliche und concrete) Vorstellen und Wissen selbst sich wendet und seine Ungulänglichkeit aufzeigt, indem es dasselbe aus sich selbst widerlegt, und von jeder andern, als
der

der philosophischen, Erkenntnißweise darthut, daß und wie sie an ihr selbst sich aufhebe. Diese ebenfalls schon der philosophischen Propädeutik zufallende Beweisführung fällt aber mit der Ausführung ihres angegebenen Zweckes auf einen Weg. Von einer betrachteten Stufe oder Gestalt des concreten Bewußtseyns wird darum weiter gegangen, weil sie sich als ein sich an sich selbst aufhebendes oder widersprechendes, und hiemit ihre Annahme und Voraussetzung der Wahrheit selbst vernichtendes Wissen dargestellt hat: dieß macht die negative Seite des Fortganges aus. Unmittelbar aber aus diesem negativen Resultate erhebt sich eine neue Gestalt des Bewußtseyns, an welche nun die Reihe der Betrachtung kommt, oder hat sich vielmehr schon erhoben: hierin besteht das Positive des Fortgangs.

Anmerk. 1) Das gewöhnliche oder empirische Bewußtseyn, um vorläufig Einiges darüber zu bemerken, zeigt seine Natürlichkeit, d. h. seinen Mangel an philosophischer Bildung, besonders darin, daß es zunächst sich nur mit den Gegenständen zu schaffen macht, diese allein vor Augen hat und verfolgt, und um deren Wahrheit oder Unwahrheit in dem einmal als fest angenommenen Gegenstande von wahr und falsch streitet, ohne auf sich selbst dabei zu reflectiren. Das philosophische Bewußtseyn hingegen hat auch das Wissen oder die Seite des Ich zum Gegenstand, und weiß, daß die Wahrheit des Gegenstandes nicht für sich, gleichsam auf der andern Seite, sondern durch das Wissen bedingt, und nur im Wissen, auch nicht im bloßen Vorstellen, ist. Die Widerlegung jeder anderen, Wahr-

heit behauptenden Erkenntnißweise besteht daher nicht bloß darin, daß das philosophische Bewußtseyn den als wahr behaupteten Gegenstand, dialektisch sich an und aus ihm selbst entwickeln, und somit ihn selbst zeigen läßt, was an seiner behaupteten Wahrheit sey, — womit das behauptende Bewußtseyn leicht dahin geführt werden kann, daß es nicht mehr weiß, wie es daran ist, (Belege dazu finden sich z. B. überall in den Platonischen Dialogen) —; sondern noch mehr darin, daß das Bewußtseyn selbst, dem etwas als Wahrheit gilt, zugleich mit seinem Gegenstande, und zwar insofern es durch die Art und Weise, wie es ihn aufgefaßt hat und in sich reflectirt, sich selbst auf eine bestimmte Weise charakterisirt, betrachtet, und durch diejenige Dialektik, die es in dieser bestimmten Weise an ihm selbst hat, zu seiner Unwahrheit und Auflösung geführt wird. Wie viele als Wahrheiten geltende Behauptungen und als einer unwahren Denkweise stießende Ansichten und Meinungen würden alsbald zerrinnen, wenn dem Subjecte derselben die dadurch bedingte und damit zugleich gegebene Beschaffenheit seines eigenen Bewußtseyns in seinem Reflere oder Bilde, gleichwie in einem Spiegel, zur eigenen Beschauung seiner selbst vorgehalten würde! „So stehst du selbst aus, indem dieses für dich Wahrheit ist. Nun siehe zu, wie du dir darin gefällst!“ Von dieser Seite scheint das alte Gebot: *Γινώσι σεαυτόν!* noch am wenigsten in Anwendung gekommen zu seyn. —

2) Die besondere Erkenntnißweise der Religion wird hier noch außer Betracht gelassen. Obgleich der Gegenstand der Religion, das höchste und absolut heilige Wesen, auch der höchste Gegenstand der Philosophie ist: so ist doch dadurch, daß in der Religion der Geist zwar in seiner Totalität, aber auf eine unmittelbare Weise, als Gemüth, hin umfaßt, auch die Weise selbst, wie für das religiöse

Bewußtseyn als solches dieser Gegenstand eintritt, von der philosophischen, an dem Faden der Vermittlung fortgehenden Erkenntnißweise verschieden. Indem in der Religion dem Bewußtseyn innerhalb seiner sein Gegenstand entgegnetritt, und auch als Gegenstand nicht dem Ich unterworfen wird, sondern unendlich erhaben über ihm bleibt, ist die Weise seines Verhaltens dabei innere Anschauung, unmittelbares Wissen oder Glaube, Gefühl, Andacht, auch Phantasie, und daher überhaupt die Religion näher der Kunst verwandt. Dieses gilt indessen nur von dem wirklichen religiösen Act, den das Bewußtseyn des Einzelnen, in der Erkenntniß seiner Verlassenheit und Heilsbedürftigkeit, und getrieben durch sein Gefühl und die Sehnsucht nach Versöhnung mit sich durch ein Höheres, als es sich selbst weiß, vollzieht und feiert. Denn die Wissenschaft der Religion unterliegt ebensfalls den allgemeinen Forderungen, die an eine Wissenschaft als solche zu stellen sind. Indem jedoch das religiöse Bewußtseyn selbst auch in die historische Erscheinung fällt, so kann es von dieser Seite auch Gegenstand der philosophischen Erkenntniß werden. Da die Völker, wie auch die Einzelnen, in ihren religiösen Ansichten und in ihrem Cultus, nach dem Stande ihrer Bildung und ihres Bewußtseyns, jedesmal das Höchste und Beste, dessen das Wesen und Bewußtseyn ihres Geistes fähig, ausdrücken und darstellen, und umgekehrt aus demjenigen, worin sie das Wesen der Gottheit und des Dienstes derselben setzen, was ihnen mithin als das Wesen überhaupt und als das Absolute gilt, der eigne Standpunct ihres Geistes, Wesen und Inneres desselben, sich erkennen läßt: so würde es sehr interessant seyn, wenn eine wissenschaftliche Geschichte dieser religiösen Erscheinungen oder des Geistes selbst von der Seite seiner religiösen Entwicklung, bearbeitet würde,

und zwar in einer solchen Aufeinanderfolge der verschiedenen Stufen und Gestalten bis zum Christenthume, daß von dem allgemeinen Fortgange sowohl, wie von den Uebergängen und von dem besonderen Hervorgange jeder einzelnen Gestalt und Erscheinung die Nothwendigkeit und ihre in dem allgemeinen Wesen des Geistes und seiner nothwendigen Entwicklung enthaltene Begründung dargethan und nachgewiesen würde: wobei es sichtbar werden müßte, wie mit jeder späteren Stufe das sich entwickelnde religiöse Bewußtseyn tiefer in das Wesen des Geistes zurückgeht, und seinem Begriffe, wie der absoluten Idee selbst näher kommt. Ja auch im Christenthume würde sich nachweisen lassen, wie die ihm zu Grunde liegende ewige Idee in ihrer zeitlichen Erscheinung in dem sie aufnehmenden Bewußtseyn der Christenheit und in dem Geiste, der sie in sich eingeschlossen hält, ihre nothwendige Entwicklung und Fortgestaltung, überhaupt ihre nothwendige Geschichte hat. Eine solche Behandlung des Gegenstandes würde uns nicht bloß eine Religionsgeschichte, wie wir noch keine haben, sondern auch für die Mythologie ganz andere Resultate liefern, als zum Theil die bisherigen Ansichten derselben und die Streitigkeiten darüber uns noch geliefert haben. Das dahin gehörige Wissenschaftliche, welches nur der vollständigen Durchführung durch das Concrete der Erscheinung bedürfte, findet sich indessen bereits in Hegels Phänomenologie, VII. die Religion, von S. 625 — 741; und außer demjenigen, was für die Mythologie schon Verwandtes geleistet worden, würden mehrere geistreiche, jedoch noch ohne die Wissenschaft unternommene, Schilderungen einzelner Zeiten und Völker von geistreichen Historikern für die Sache zu benützen seyn. —

S. 7.

Dieser Fortgang ist der Gang aller Bildung überhaupt, auch der nicht philosophischen, und kann in dem Leben eines Individuums, wie in dem Leben des allgemeinen Geistes (der Menschheit) und seiner Bildungsgeschichte nachgewiesen werden. Ein besonderes Zeitalter z. B., der Geist einer Zeit ist das System einer bestimmten Weltanschauung, die bestimmte Bildungsstufe, auf welcher das natürliche, unmittelbare Bewußtseyn des allgemeinen Geistes sich eben befindet. Der Geist der Zeit ist aber dieses; was er ist, sein Seyn hat er selbst noch nicht erkannt; mit dem Erkennen hätte er aufgehört es zu seyn. Erst einem folgenden Zeitalter, einem neuen Zeitgeiste, kommt das vorige, oder, was dasselbe ist, dem allgemeinen Geiste er sich selbst in seiner vorigen Gestalt, zum Bewußtseyn; und die vorige Ansicht, die früher geltende Denk- und Vorstellungsweise wird hiemit zugleich als eine unwahre und nichtige verworfen. Abgelöst von sich selbst ist Bewußtseyn für Bewußtseyn, der Inhalt zum Gegenstand, das Seyn zum Wissen geworden; zugleich hat es eine neue Stufe, einen neuen Zustand erreicht, welcher jetzt das, was es ist, ausmacht.

Anmerk. Es ist etwas Abgeschmacktes und Gemeines, wenn ein heutiges Alltagsbewußtseyn, selbst ein Product des Geistes, wie er jetzt ist und lebt, die Geschichten vergangener Zeiten und Völker seinem Urtheile von gestern und heute unter-

wirft, Ehemaliges und Fremdes wie Jeßiges und Eignes ansieht und behandelt, und von dem Geiste anderer Zeiten und Völker, der doch die Erscheinungen hervorgetrieben und getragen hat, kaum eine Ahnung hat, geschweige sein Wesen wissenschaftlich aufzufassen und zu bestimmen weiß. Man betrachte vielmehr den Geist eines Volkes, der oft nur mehr genannt als erkannt wird, selbst als die Substanz und als die erste (oder, wenn man umgekehrt will, auch als die letzte) Ursache, aus welcher alle geschichtlichen Erscheinungen an dem Volke hervorgiengen, da alle anderswoher genommenen und äusseren Ursachen, Umstände und Veranlassungen, durch welche öfter der Knoten höher hinaufgerückt oder anderswohin geschoben; als gelöst wird, doch nichts bewirken können, noch vermögen, ohne den Geist, der ihnen erst Leben, Bedeutung und Gestalt giebt, und die nothwendige erste Bedingung ist, daß auch eine anscheinende Zufälligkeit folgenreich und bedeutsam werden kann. — Eben so unrichtig ist eine nicht selten vorkommende Vorstellung von der fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes, welche zwar geglaubt und behauptet, aber ohne nähere Bestimmung und Nachweisung ihrer Momente, ohne Erklärung über das Wohin und Wozu, gewöhnlich nur als ein quantitativer Progreß in das Unenpliche zu einem unbestimmten Besseren, nicht als ein qualitativ sich bestimmender Fortgang angesehen, und wohl am wenigsten von der Seite genommen wird, daß einem neuen Zeitalter auch ein ganz neues Bewußtseyn des Geistes, eine von der früheren qualitativ verschiedene Denkweise, eine total veränderte neue Weltansicht aufgeht, und Ideen in das Bewußtseyn eintreten, von denen in dem vorhergegangenen keine Ahnung, noch Spur zu finden war. Die wiedererweckte Idee der Naturphilosophie, die Idee des Lebens, des Staates, der Weltgeschichte sind eben so

viele neue Sonnen, die an dem überflutheten Himmel dem Bewußtseyn des tiefer in sich zurück gehenden Geistes erst in unserer Zeit aufgegangen sind; ja, man darf wohl sagen, daß die Idee, *κατ' ἔξοχην*, und der absolute Begriff, als das neuerrungene oder wiedergefundene geistige Gut und Eigenthum unserer Zeit, aber zugleich ein Schlüssel für alle, überhaupt es ist, was nicht bloß in der Philosophie, sondern auch sonst, wenn gleich minder deutlich erkannt und unbewußt, in weiter Ausdehnung, die Scheidewand zwischen der alten und neuen Zeit ausmacht, und dasjenige, um was die jetzige noch zu streiten hat mit denen, für welche die tiefere Erkenntniß des Geistes noch nicht da ist, und die, unvermögend von der früheren subjectiven Denkweise sich loszureißen, in ihr noch beharren und fortfahren. — Was man Zeitgeist zu nennen pflegt, ist als solcher mehr ein Seyn, als ein Wissen, die mehr nur noch im allgemeinen Gefühl eingeschlossene, als zur Erkenntniß und Wissenschaft erhobene geltende neue Ansicht und Denkweise. Indem man von Forderungen des Zeitgeistes spricht, beruft man sich damit eigentlich auf nichts weiter als auf ein gewisses allgemeines Meinen, mancher auch nur auf sein eigenes, nicht aber auf dasjenige, was die Sache an und für sich ist. Eben-so giebt die sogenannte öffentliche Meinung, so wichtig sie oft im Praktischen seyn kann, doch schon durch ihren Namen zu erkennen, was sie ist, kein Wissen, sondern eine Meinung. Der philosophischen Bildung kommt es zu, den Inhalt von öffentlicher Meinung und Zeitgeist wissenschaftlich zu prüfen, und das etwa Wahre und Richtige darin in seinem absoluten Grunde zur Erkenntniß zu bringen; denn nur in solcher Erkenntniß kann dem Philosophen etwas gelten, nicht aber als bloße Forderung eines sich selbst nicht verstehenden Zeitgeistes. Wenn daher solche, die als Phi-

Philosophen gelten wollen, sich zu Wortführern des Zeitgeistes und der öffentlichen Meinung aufwerfen, und dabei nicht besonnener und vernünftiger verfahren, als die instinctartig getriebenen Andern, welche aus dem, was sie meinen, nicht aber aus dem, was sie wissen, reden: so treiben sie ein des Philosophen unwürdiges Geschäft, und setzen sich in Gefahr, den bloßen öffentlichen Schreibern beigezählt zu werden. —

S. 8.

Der Fortgang des Bewußtseyns und seiner Bildung ist mithin schon nach dieser allgemeinen Betrachtung eine Fortbewegung von Seyn zu Wissen, deren Ende zunächst unabsehbar erscheint. Jeder Uebergang aber enthält die angegebene (S. 6.) negative und positive Seite. Ueber den Uebergang Selbst, der in seinem Innern vor sich gegangen, und über seine Nothwendigkeit hat das natürliche Leben des Geistes kein Bewußtseyn; es weiß nicht, wie ihm geschehen; es war dieses und ist es nicht mehr; eben, so wenig weiß es, was es jetzt ist. Das philosophische Bewußtseyn dagegen erkennt die Nothwendigkeit dieser Uebergänge. Indem für dasselbe ein Wissen oder eine Gestalt des Bewußtseyns, in der Auffassung und näheren Betrachtung seines Inhaltes und der in ihm sich widersprechenden Seiten, sich an sich selbst aufhebt und vernichtet, ist ihm mit der Erkenntniß dieses Aufhebens und des Grundes seiner Nothwendigkeit zugleich in den negativen Momenten selbst und in dem Auf- und Zusammenfassen desjenigen, was die

Bestimmtheit dieser Momente ausmacht, ein neues positives Verhalten des Bewußtseyns gegeben, welches es nunmehr eben so, wie die vorhergehende Weise, an ihm selbst betrachtet.

Anmerk. Was in diesem und dem vorhergehenden S. über die Fortbewegung vom Seyn zum Wissen gesagt ist, kann für das Individuum leicht durch Beispiele aus der gemeinsten Erfahrung belegt, oder jeder auf seine eigne Erfahrung verwiesen werden. Wer z. B. sich in dem Zustande befindet, in den ihn irgend ein Affect versetzt, wird aus diesem Zustande eben so bald heraustreten, als er darüber zum Bewußtseyn kommt und zu reflectiren anfängt. Ein Beispiel edlerer Art, auf welches hingewiesen werden kann, und zwar von der moralischen und religiösen Seite, durch mehrere Stufen und Wechsel durchgeführt, findet sich in Göthe's Bekenntnissen einer schönen Seele in Wilh. Meisters Lehrjahren. Zum besten Belege kann unsere eigene neueste Zeitgeschichte dienen. Unserem gegenwärtigen Zeitalter ist, was das unmittelbar vorhergehende war, zum Bewußtseyn gekommen; es steht hiedurch über dem vorhergehenden, und tadelt und verurtheilt von seinem Standpuncte an der vorigen Zeit besonders dasjenige, worin sein Bewußtseyn die entgegengesetzte Richtung genommen hat, die Leichtfertigkeit in den Sitten, die Selbstsucht, die leichteren und nichtswürdigen religiösen Ansichten, den Unglauben, das Gehaltlose und Nüchternhe der bloßen Aufklärung und der Zerstörung des Positiven, das Geistlose und Unbefriedigende der bloßen Reflexions- und Verstandesansichten, die Nützlichkeitstheorien, die Treue an Ideen u. s. w. Es ist unverkennbar, daß der Geist unserer Zeit von dem vorher Geltenden, welches ihm nicht mehr genügen konnte, sich weggewendet hat, und daß er

überall eine tiefere, seinem wahren Wesen und Begriffe entsprechendere Befriedigung sucht. Allein da diese geistige Umwälzung, welche sich lange im Innern und im Stillen vorbereitete, ehe der neue Tag anbrach, nothwendiger Weise zuerst in dem unmittelbaren Leben, gleichsam in dem Stoffartigen des Geistes sich anfündigte, und daher mehr nur noch dem unbestimmten Gefühl und dem Gemüthe als der bestimmten Einsicht und einem sich selbst deutlichen Selbstbewußtseyn angehörte: so geschah es auch, daß die ersten, oft excentrischen und in das andere Extrem fallenden Regungen und Erscheinungen zwar überall den Geist verriethen, der die bisherige Weise seines Daseyns vernichtet, und die Schranken seiner ihn nicht mehr fassenden Behausung durchbrochen hat, aber auch überall noch die trübe, unvollendete Gährung, das Suchen und Ringen nach dem Besseren sichtbar machten. Alles besonders, was von dem Wesen und Leben des Geistes und von seinen dunklen Regionen ohne die Vermittlung des Denkens unmittelbar durch innere Anschauung, Empfindung, Gefühl aufgefaßt werden kann, hiemit auch Ahnung, Traum, Somnambulismus, Magnetismus, und überhaupt alles Gemüthliche, erhielt in dieser Zeit theils eine besondere Bedeutung, theils erst seine Existenz. Eben dahin gehört auch die allgemeine Wiedererweckung der Religiosität und die neue Aufnahme, in welche die Religion, zugleich aber auch Pietismus und Mysticismus, kamen, indem das Bewußtseyn, auch durch die äussere Noth der Zeiten auf sich und das Heil im Innern zurückgewiesen, für die frühere Leerheit wieder einer tieferen, innigeren Befriedigung des Geistes und Gemüthes und der absoluten Versöhnung mit seiner Zerrissenheit und mit der Aussenwelt durch die ewige Wahrheit bedürftig wurde. Und damit man nicht glaube, daß eine neue Entwicklungsperiode des Geistes etwa durchaus nur äusserlich

durch das Mittel der Bildung und Belehrung und durch Ansichten, deren Entstehung, Fortbildung und Fortpflanzung sich historisch nachweisen und hererzählen läßt, herbeigeführt werde, gleich als ob der allgemeine, durch das Ganze hindurchgehende Geist nicht im Stande wäre, auch unmittelbar in einem neuen Zeitalter und in einer neuen Generation sich die neue Stätte seiner Wohnung und seiner Wirklichkeit zu bereiten: so war es die Jugend besonders, in deren Ernst und Religiosität, in deren wissenschaftlicher Bestrebung, in deren idiopathischer Verschmähung der vorigen Denkweise und der gehaltleeren Verstandesansichten, welche ihnen nicht gerade von ihren Lehrern, wenigstens keineswegs allgemein, eingepflanzt war, das neue Bewußtseyn und die tieferen Regungen des jetzt auftretenden Geistes sogleich gegeben waren. Von der verwerflichen politischen Richtung, insbesondere von den an sich flachen demokratischen Ansichten ist hier nicht die Rede, wiewohl auch diese Erscheinung zum Charakter des Ganzen gehört. — Was aber unter solchen Zeiterscheinungen der allgemeinen Bildung und fortschreitenden Entwicklung für den philosophischen Denker und Beobachter vorhanden ist, besteht nicht bloß darin, daß er die zu Einem Heerde gehörigen, noch so mannigfaltigen und zerstreuten Erscheinungen eines vorübergehenden, wie eines folgenden Zeitalters zusammenzufassen weiß und ihren gemeinschaftlichen Ursprung erkennt, sondern daß sich ihm auch die ihnen zu Grunde liegenden einfachen Gedanken und Bestimmtheiten des Geistes, die reinen Wesenheiten und Begriffe darstellen, welche von den Erscheinungen enthalten, was sie an und für sich sind, und mit der Idee des Geistes daher von ihm auch die Nothwendigkeit, warum das Eine in der Zeit untergeht, Anderes dagegen hervortritt, in ihrem Innern oder in ihrem absoluten Grunde erkannt wird. —

Da zugleich bey jeder Weise unseres Vorstellens oder Wissens der Gegenstand desselben und seine Wahrheit (das jedesmal als wahr Geltende) zunächst nur unser Wissen ist, für welches der Gegenstand so oder so sich bestimmt hat; und dieses unser Wissen vom Gegenstand, welches wir seine Wahrheit nennen, bei jeder Aenderung des Bewußtseyns, mit welcher nothwendig auch der Gegenstand als das Gewußte sich ändert, (vgl. S. 18.) selbst wieder für unser Wissen Gegenstand wird: so ergiebt sich hieraus, um dieses vorläufig hier anzuführen: 1) daß das erste Wissen, welches gegen das zweyte (höhere oder wahrere) sich nur als Erscheinung des Wissens darstellt, an diesem zweyten seine Prüfung oder seinen Maasstab findet, woran das Bewußtseyn (das wissende Ich) sie mit einander vergleicht; 2) daß alles Wissen und Erkennen innerhalb des Bewußtseyns oder des Ich selbst fällt; daher der Fortgang auch als eine sich entwickelnde Selbsterkenntniß dargestellt werden kann. — Es wird sich ergeben, daß Ende und Ziel des Fortganges da ist, wo das Wissen nicht mehr über das Seyn hinauszugehen nöthig hat, weil beide einander gleich geworden sind. Da dieses Vereinigende die Vernunft ist, wird die Philosophie selbst als die Wissenschaft, in welcher das Wissen der Vernunft ihrem Seyn, der Subs

stanz der Vernunft, gleich, dieses von jenem erreicht wird, oder als das ihre Substanz erfüllende Wissen der Vernunft von sich selbst gefaßt werden können (vgl. S. 2.). —

Anmerk. Das Wort Wahrheit wird hier und noch weiter hin zunächst, wie auch im S. angedeutet worden, nur relativ genommen, als dasjenige, was einem Bewußtseyn von seinem Standpuncte als das Wahre gilt. Es treten daher Wahrheiten auf, die auch eine nach der andern wieder untergehen. Auf die Frage, was Wahrheit sey, sind — die Abweisung der vornehmen und der gemeinen Skepsis, welche das Räthsel Räthsel bleiben heißt, vom Pontius Pilatus an bis auf unsere Zeit nicht zu rechnen — die Antworten wohl darum so verschieden ausgefallen, weil in dieselben sich sogleich die besondere Farbe des sie gebenden philosophischen Bewußtseyns und seiner allgemeinen Ansicht einmischte. Noch unlängst ist es vorgekommen, daß von einem Philosophen auf diese Frage drei Antworten auf einmal gegeben wurden, von denen jede vermuthlich selbst Wahrheit seyn soll, nämlich: sie sey

- 1) Uebereinstimmung unserer Vorstellungen unter einander,
- 2) Uebereinstimmung derselben mit ihren Gegenständen,
- 3) mit den göttlichen Ideen oder dem Absoluten.

Wenn wir keine dieser Antworten und eben so wenig die Zurückführung der beiden letzten durch Zergliederung auf die erste genügend finden können, wofern nämlich nach etwas mehr als nach irgend einer Wahrheit relativer und niederer Art gefragt wird, so ist der einfache Grund davon dieser, weil die Wahrheit nur im Wissen, nicht aber im Vorstellen, enthalten seyn kann. Eine sehr einfache Erklärung, gegen welche, richtig verstanden, sich nichts einwenden läßt, und die auch in der gegenwärtigen Untersuchung

und Entwicklung festgehalten wird, ist längst gegeben worden, daß Wahrheit nämlich die Uebereinstimmung des Wissens oder der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande ist. Daß gleichwohl Kant (Kr. d. r. V. 1. Ausg. S. 58.) diese Erklärung, indem er sie nur eine Namenerklärung der Wahrheit nennt, schenkt, und für seine Untersuchung ungenügend oder unbrauchbar findet: liegt ebenfalls in der einmal von ihm gefaßten Grundansicht seiner ganzen Philosophie, worüber an seinem Orte das Nähere angegeben werden wird. Vorläufig kann, worauf auch im §. hingedeutet wird, darauf aufmerksam gemacht werden, daß, wenn auch die Wahrheit Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gegenstande ist, und dieser hienach der Vorstellung als das Erste und das Vorausgehende erscheint, dem sich das Wissen erst gemäß zu machen habe, doch eben so sehr auch gesagt werden muß: der Gegenstand ist, wie er gewußt wird. Wenn dieses der gewöhnlichen Vorstellung entgegen ist, welche das Wissen für sich auf die eine, und den davon getrennten, ebenfalls für sich schon fertigen Gegenstand auf die andere Seite stellt, und dann erst beide, vielleicht durch einen Zufall, zusammenkommen läßt, (wobei die gewöhnliche Weise, wie man z. B. eine Nachricht erfährt, oder einen Gegenstand der sinnlichen Anschauung vorfindet, der Vorstellung vorschwebt): so ist es gerade Forderung der Philosophie, daß derjenige, welcher zu ihr hinzutritt, das bloße Vorstellen und Meinen aufgebe, und den Anfang zum Denken mache; allein es läßt sich auch schon in dem Sinn dieser Vorstellung das Bewußtseyn durch eine leichte Reflexion zu der Erkenntniß bringen, daß, es mag sich auch anstellen, wie es will, es dem Geschehe nicht entgehen kann, die Gegenstände nur so zu haben, wie es sie weiß. Man giebt dieses zu; allein die Vorstellung erschafft sich dagegen, gleichsam als ob man geflissentlich eine

Ausflucht des Wissens suche und an der Beschränktheit unserer Erkenntniß ein besonderes Vergnügen haben wolle, ein Ding an sich, welches schlechtthin jenseits unseres Wissens haufe, von dem man daher auch nicht wissen könne, was es sey. Da diesem seit Kant weitverbreiteten Mißverstande der Sache, womit das Bewußtseyn sich selbst hinter das Licht führt, die ganze zunächst folgende Untersuchung entgegentritt, und öfter darauf zurückzukommen ist: so mag vorläufig nur so viel entgegnet werden, daß das Ding an sich oder das An sich der Dinge selbst nichts weiter als ein besonderes Wissen vom Dinge ist, und zwar eine Abstraction, von der erst der Beweis zu führen wäre, daß ihr in der Wirklichkeit wirklich etwas entspricht, d. h. daß es ein Ding an sich, nämlich ein solches, von dem wir nicht wissen können, was es sey, gibt, und zwar in dem nämlichen Sinne gibt, den diese Philosophie mit den Wörtern Wirklichkeit, Realität und Seyn der Dinge zu verbinden pflegt. Daß es des abstracten Geredes über die abstracte Vorstellung von einem Dinge an sich ohnehin nicht bedürfe, sobald man nur ein Ding in concreto unmittelbar angreift, zeigt schon die tägliche Erfahrung und alle Praxis, welche die Dinge unmittelbar so nimmt, wie sie sich ihr geben, und nach welcher derjenige, dem alle Bestimmungen eines Dinges wirklich angegeben und aufgezeigt worden sind, nur ausgelacht würde, wenn er nun doch unzufrieden mit aller Erklärung noch fragen wollte, was denn dieses concrete Ding an sich sey. — Der obigen Behauptung aber, der Gegenstand sey, wie er gewußt werde, können einstweilen folgende nähere Bestimmungen beygefügt werden: erstens, daß hierin allerdings die Wahrheit enthalten ist, wenn das Wissen auch ein wirkliches reines Wissen (*ἐπιπέτην*), und hiemit beim Gegenstande von solchen Bestimmungen die Rede ist,

welche ihm durch dieses Wissen, welches zugleich das reine Denken ist, zukommen; zweitens aber, daß, wenn das Wissen vom Gegenstande diese Stufe noch nicht erreicht hat; auch die von ihm gewußte (relative, einstweilen geltende) Wahrheit keineswegs etwas Ruhendes und Bleibendes ist, sondern dann beide vielmehr, Wissen und Gegenstand, an ihnen selbst diese dialektische Unruhe haben, durch welche sie über ihre unvollkommene Bestimmtheit hinausgeführt werden. Es ist mithin das Wissen oder das Bewußtsein selbst, welches innerhalb seiner über sich, nämlich über seine sich nicht zu halten vermögenden Bestimmtheiten, hinaussteigt, hiemit seine Unwahrheit vernichtet, und auch das von Kant (a. a. D.) geforderte allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß an ihm selbst hat. —

Erster Abschnitt.

Von dem Bewußtseyn überhaupt, und seinem Verhältniß zum Gegenstand und zum Wahren.

§. 10.

Bewußtseyn überhaupt ist Wissen oder bestimmter wissendes Ich. Wissen überhaupt (eben so Erkennen), als nothwendig ein Wissen von Etwas, einem Andern als Ich, (Gewußtes, Gegenstand), enthält unmittelbar in sich die Unterscheidung zweier unterschiedener, aber in ihrer Unterscheidung auf einander bezogener Bestimmungen, deren eine das Wissende, Ich, die andere das Gewusste, der Gegenstand, — ihre Beziehung aber, wie ihre Unterscheidung das Bewußtseyn oder Ich selbst ist. Ich unterscheidet sich von seinem Gegenstande, dadurch wird es ein Wissen desselben; oder vielmehr wird eben sowohl Ich als sein Gegenstand erst in dieser Unterscheidung; vor ihr ist weder Ich noch Gegenstand. Wissen mithin oder Bewußtseyn, als Einheit zugleich und Unterscheidung von beiden, ist eben so sehr

Unterscheidung des Wissenden und des Gewussten, als Beziehung des Einen auf das Andere, des Ich auf den Gegenstand und des Gegenstandes auf Ich.

Anmerkung 1). Das Wort Wissen wird hier zunächst noch in ganz allgemeiner Bedeutung, und mit seinem Subjecte, dem Bewußtseyn, fast gleich genommen, da außerdem wohl ein bedeutender Unterschied besteht, indem das Bewußtseyn oft ohne eigentliches Wissen ist, und z. B. die Wahrheiten der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit kein Wissen genannt werden können. — Der hier vom Bewußtseyn und Wissen hergenommene Anfang bedarf schon darum, weil er durch den propädeutischen Zweck bestimmt wird, und daher nicht nöthig hat, ein absoluter Anfang zu seyn, keiner Rechtfertigung. Da nicht bloß die ganze Philosophie innerhalb dem Wissen beschlossen ist, sondern Alles überhaupt erst im Wissen seine Bestimmung und Bedeutung erhält, so liegt es, wie von selbst einleuchtet, am nächsten, das Bewußtseyn, welches etwas unmittelbar Gegebenes ist, selbst analytisch zu untersuchen, und zu fragen, was damit schon nothwendig gegeben oder darin enthalten sey. Fichte im Eingang seiner Wissenschaftslehre nimmt, wie die meisten andern, es als unmittelbar gewiß an, daß der Anfang der Wissenschaft von einem absolut ersten, schlechthin unbedingten und keines Beweises bedürftigen Grundsatz zu machen sey, und stellt mit dieser Forderung auch selbst einen solchen Grundsatz auf. Es ist auch dieses ein Mißverständnis, welches, wie viele andere, durch eine richtigere Einsicht in die Natur und den Gang des Denkens seine Aufklärung zu erhalten hat. Vgl. Hegel's Logik, B. I., S. 6. ff. Wie vieles Vorangehende setzt schon die bloße Forderung eines solchen Grundsatzes voraus, wo-

durch er, statt ein wirklich und absolut Erstes zu seyn, vielmehr ein Letztes, ein Resultat wird? Wie denn auch Fichte seinen ersten Grundsatz im Grunde erst deducirt, und ihm gar manches vorangehen läßt. Die Thathandlung aber, von welcher er spricht, welche dieser erste Grundsatz ausdrücken soll, „die unter den empirischen Bestimmungen unsers Bewußtseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht, und die man sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muß,“ ist nichts anderes als das einfache Bewußtseyn schon selbst, und als Ich = Ich näher das Selbstbewußtseyn. Dieses konnte er allerdings mit seinem sich selbst setzenden Ich sogleich als etwas Unmittelbares nehmen, und in so weit stimmt, was hier über das Bewußtseyn und das durch seinen Begriff unmittelbar mit ihm zugleich Gegebene gesagt wird, mit der Fichte'schen Entwicklung zusammen. So sehr aber der hier gemachte Anfang wegen der unmittelbaren Gewisheit, welche jedes Ich von sich und seinem Wissen in sich trägt, gemacht werden konnte, und nach dem Zwecke der Propädeutik gemacht werden mußte: so stellt sich doch das Unmittelbare dieses Anfangs sogleich als ein in sich vermittelter Gegenstand dar, wie denn die Philosophie überhaupt nach der Natur des denkenden und wissenden Ich keine andere als vermittelte Gegenstände haben kann.

Anmerkung a. Daß vor der im §. angegebenen Unterscheidung weder Ich (nämlich als solches) noch Gegenstand für das Bewußtseyn, ja überhaupt das Bewußtseyn noch nicht vorhanden sey, und mithin der eine und nämliche Act der Direction (ursprüngliche Thathandlung als Theilung) erst Ich, Gegenstand und Bewußtseyn zugleich hervortreten läßt: dafür, glaube ich, könnte man sich, wenn es noch

einer andern Nachweisung bedarf, auch auf die Erfahrung berufen. Neugeborne Kinder z. B. sehen und sehen auch nicht, d. h. ob sie gleich Augen und die Augen auch offen haben, und in denselben äussere Gegenstände sich spiegeln, unterscheiden sie darum die Gegenstände doch nicht, weder unter einander, noch von sich; beides ist dasselbe, d. h. mit demselben Act, mit welchem ein Unterscheiden der Gegenstände von einander eintritt, erfolgt auch die Unterscheidung derselben von ihnen, weil ausserdem ein Gegenstand überhaupt für sie noch gar nicht möglich seyn würde. Vor dieser Unterscheidung und in Beziehung auf dieselbe ist daher ein Individuum mit seinem Gegenstande noch ungetrennt Eins; sobald der Gegenstand, nämlich als Gegenstand, sich von ihm, oder es sich vom Gegenstande ablöst, was beides eines und dasselbe ist, so bald tritt eben auch die Unterscheidung ein, und das vorher nur ansich seyende oder mögliche Bewußtseyn wird damit wirkliches Bewußtseyn. Obgleich in diesem das Wissen des Ich von sich dem Begriffe nach schon gegeben und enthalten ist, so tritt jedoch, wie das Selbstbewußtseyn überhaupt im Fortgange und in der Entwicklung des Bewußtseyns die höhere Stufe ist, auch beim Kinde das Wissen von sich, insofern es sein Ich als aufgefaßtes und mithin selbst objectivirtes hat, erst später ein. — Die Frage überhaupt, was Wissen, was Bewußtseyn sey oder heisse, scheint noch nicht von Vielen gründlich erörtert, und zu einer absoluten Definition gebracht worden zu seyn. Unter Voraussetzung des Wissens als einer ohnehin schon von jedem gemußten Sache richtete sich die Untersuchung vielmehr auf die Frage nach dem Gegenstande: Was können wir wissen? — wie denn z. B. die Kantische Kritik eine Untersuchung des Bewußtseyns in diesem Sinne war (s. Hegels Encycl. S. 224.); — oder auch jene andere, mit der ersten zusam-

menhängende und berühmt gewordene Frage: Wie entstehen Vorstellungen äußerer Dinge in uns? (vgl. z. B. Schelling Ideen zu e. Philos. d. Natur, 1. Th., 2. Aufl. S. 8. ff.) Was diese letztere Frage betrifft, so sind die gewöhnlichen physiologischen, anthropologischen oder psychologischen Erklärungsweisen bekannt; aber für den Denkenden ist es etwas eben so Bekanntes, daß gerade das zu Erklärende durch sie nicht erklärt wird. Wenn z. B. eine Nervenspannung (nach Dav. Hartley Schwingungen der unendlich kleinen Marktheilchen zuerst in den Nerven, dann im Gehirn; etwas Aehnliches nach Priestley, Bonnet und andern Materialisten), welche durch den Eindruck von aussen bewirkt wird, (schon diese Vorstellung und Redensart von Eindrücken, welche von aussen empfangen werden, ist unphilosophisch, wenn sie auch gleich schon bei einigen Alten häufig vorkommt), oder näher durch das Bild im Auge, als die Ursache (richtiger das Erregende) der Vorstellung in der Seele angegeben wird: so haben wir noch weiter nichts gewonnen, als einen gespannten Nerven, von welchem der Sprung zum Inne- und Bewußtwerden der Seele oder zur wirklichen Vorstellung noch eben so groß ist, als vorher ohne das eingeschobene Mittelglied der Nervenspannung. Man muß es aber bei dieser mechanischen Erklärungsweise schon als ein besonderes Zugeständniß ansehen, daß der äußere Gegenstand, ohne selbst etwas weiter als sein bloßes Daseyn zur Sache beizutragen, (wenn man nicht etwa mit Epikur einen unsichtbaren Ausfluß von Bildern oder Atomen annehmen will), doch wenigstens eine Nervenspannung hervorbringt, da z. B. in spiegelndem Glase, Metall oder Wasser nichts dergleichen vorgeht. Es ist in jener Annahme daher auch die Selbstthätigkeit des Lebendigen, oder vielmehr die ganze Sache, welche

erklärt werden soll, Sehen, Vorstellen u. s. w. schon vorausgesetzt; und das eingeschobene Mittelglied der Erklärung, welches somit freilich nichts erklärt, wäre ein bloßes Medium, nur insofern bei der Sache thätig oder behülflich, als die Seele, welche ohnehin an sich zum Empfinden, Anschauen, Vorstellen bestimmt ist, auch in dem einzelnen Falle dasjenige schon hat, thut oder ist, wornach gefragt wird; wobei das Medium allenfalls auch ganz wegfallen oder ein anderes seyn könnte, wie denn die Seele, schon nach der Erfahrung, für ihre äussern Empfindungen nicht unabänderlich an ihre Sinnesorgane gebunden oder in ihnen fixirt ist. — Wenn, wie oben bemerkt worden, neugeborene Kinder mit offenen und gesunden Augen doch nichts sehen, so lange sie nicht unterscheiden, und so lange folglich auch kein Bewußtseyn eines Gegenstandes haben, (Zustand des bloßen reinen Sehens, noch gleich dem Nichtsehen, die Entwicklungsperiode, in welche nur erst die Gewöhnung des Auges an das allgemeine, noch ununterschiedene Licht, oder die subjective Lichterzeugung fällt): was bewirkt denn hier die Nervenspannung, die hier ohne Zweifel, als durch den Eindruck von aussen bedingt, doch wohl auch vorhanden ist? — Solche Erinnerungen sind wohl schon öfter auch sonst gemacht worden; es scheint aber, daß gerade jetzt, wo Anthropologie und Psychologie, zum Nachtheil eines gründlichen philosophischen Wissens, wieder in besondern Ehren stehen, solche Erklärungsversuche nebst andern Meinungen über die Seele an der Tagesordnung der Philosophie oder Unphilosophie sind. —

Was ist oder wie entsteht nun aber Vorstellen, Wissen, überhaupt ein Bewußtseyn von äusseren Gegenständen? — Die Antwort ist, daß die Sache ein unbegreifliches Geheimniß sey, wenigstens für diejenigen, welche, da nur ein Wissender wissen kann, was Wissen ist, etwas ganz

Anderes als das Wissen selbst zur Lösung des Räthfels in Anwendung bringen wollen. Und in der That, man muß entweder erkennen und begreifen, daß und wie die Seele, sobald sie Ich geworden, auf welcher Stufe der Geist sich als Seele oder als Naturbestimmtheit bereits verlassen hat, Subject für sich ist; und als solches nothwendig gegen ein Andres und zu einem Andern (Gegenstand überhaupt) bestimmt und aufgeschlossen, zugleich aber die negative Macht ist, welche in diesem Andern und somit in ihrer eignen Negation sich mit sich zusammenschließt, und die Identität damit, welche sie ist, auch wieder wird (s. Hegel a. a. D. S. 222.); oder man muß auf das Erkennen und Begreifen, was Seele, Ich, Bewußtseyn und Wissen, dann Geist und geistige Thätigkeit überhaupt sey, Verzicht leisten, und das Geheimniß wenigstens nicht mit jenen nichtberklärenden Erklärungen antasten und heimsuchen wollen. Ehe die Seele ein Ich wird, und damit das Reich des Bewußtseyns sich aufschließt, geht ihr allerdings noch manches voran, nämlich eigentlich sie selbst, der Geist als Seele d. h. als Naturbestimmtheit. Allein die wissenschaftliche Entwicklung hievon gehört nicht hieher, noch in die Logik, sondern in die Psychologie oder vielmehr Anthropologie, diese aber in die Lehre vom realen Geiste, welche erst nach der Wissenschaft der Natur kommt; einiges Nähere darüber findet sich unten im dritten Abschnitte von dem dort erreichten höheren Standpuncte aus. — Warum es aber überhaupt ein Andres, eine Welt, Natur, Gegenstände, gebe, diese so oder anders gefaßte Frage kann ebenfalls ihre Lösung wenigstens nicht im Anfange der Philosophie finden, und muß vielmehr in ihrer wahren Bedeutung sich selbst erst an ihrer Stelle hervorbringen. Für das Bewußtseyn, für den endlichen Geist überhaupt gibt es eine Natur, wenigstens ein Andres,

das zunächst nicht er selbst ist; für den unendlichen Geist gibt es kein Andres, oder es ist als Andres von ihm selbst frei entlassen. —

§. 11.

Indem Ich im Bewußtseyn seinen Gegenstand sich unmittelbar gegenüber hat, ist dieser ein Seyn für Ich, oder das Wissen vielmehr ist selbst dieses Seyn eines Gegenstandes für Ich. (Oder specularer ausgedrückt: Ich ist sich selbst das Seyn eines Gegenstandes für es.) Durch dieses Wissen findet Ich sich unmittelbar bestimmt, oder es hat Gewißheit, d. h. das Wissen vom Gegenstande, in das Ich aufgenommen, gehört ihm eben so sehr als Ich sich selbst an, und ist unmittelbar seine eigne Bestimmtheit, welche es als die seinige anerkennt, und welche so sehr ist als Ich selbst.

Anmerk. Statt „für es,“ nämlich für Ich, (ein Ausdruck, dessen Kürze mit vielen andern der philosophischen Sprache wohl verstattet seyn wird) konnte im §. auch gesagt werden: für sich; nur würde dieses hier in einem andern Sinne stehen, als welchen für sich, Fürsichseyn sonst hat. Uebrigens konnte der Satz auch in der ersten Person ausgedrückt werden, wo er so lautet: Ich bin mir selbst das Seyn eines Gegenstandes für mich; — dieses Seyn ist meine Bestimmtheit, mein Wissen. — Wenn man die Selbstgewißheit des Ich, wie seine Gewißheit von einem Gegenstande, eine Thatsache des Bewußtseyns nennen will, weil dieser Name gegenwärtig eine große Geltung und Bedeutung in Vielem, was sich Philosophie nennt, erhalten hat: so läßt sich gegen den blo-

sen Namen gerade nicht viel einwenden; nur ist zu bemerken, daß mit solchen Thatsachen noch nicht viel gewonnen ist, indem andere nachfolgen, welche die ersten nicht lassen, wie sie waren. Man muß dann wenigstens den weiteren und tieferen Erkenntnissen, unter denen die sogenannten Thatsachen des Bewußtseyns oft gar sehr zu etwas Dürftigem zusammenschwinden, das Recht zugestehen, höhere oder auch tiefere Thatsachen des Bewußtseyns zu heißen. —

§. 12.

So lange aber das Wissen mit dem Gegenstände noch nicht selbst übereinstimmt oder ihm gleich ist, ist die Gewißheit noch nicht Wahrheit. Zwischen der ersten unmittelbaren Gewißheit, und der Wahrheit, welche die auf einer höheren Stufe befestigte Gewißheit ist, (wie sie wenigstens hier vorläufig bestimmt werden kann,) steht die Ungewißheit oder der Zweifel. Im Zweifel geht das Bewußtseyn, sich selbst nicht trauend, über seine erste unmittelbare Gewißheit und den Gegenstand derselben hinaus, entzweit sich mit sich selbst, und hat in seinem Wissen ein Nichtseyn oder Andersseyn des Gegenstandes, und erst von diesem kehrt es in die Einheit mit dem Gegenstande und mit sich zurück. Diese Bewegung des Bewußtseyns (hier nur im Allgemeinen oder ihrer Form nach betrachtet, und so, daß der Zweifel noch nicht zu einer Aenderung des Wissens im Gegenstande selbst führt) verläuft sich mithin in diesen drei Momenten:

1) Unmittelbare Gewißheit = dem unmittelbaren Seyn des Gegenstandes; 2) Negation der Gewißheit = dem Nichtseyn oder Andersseyn des Gegenstandes; 3) Rückkehr zur ersten Einheit der Gewißheit, aber nunmehr als einer durch die Negation vermittelten Gewißheit, d. i. der Wahrheit (Subjective Wahrheit, Fürwahrhalten). (1) Etwas ist so; 2) nein, es ist nicht so; 3) ja, es ist doch so.) —

Anmerk. Wenn von andern (z. B. von Herbart) die Erweckung des Zweifels zum nothwendigen Anfang des philosophischen Denkens gemacht, und zu diesem Behufe Sätze der Skepsis, besonders der neueren, benützt werden: so ist hier dagegen die Natur des Zweifels selbst betrachtet, und diese Betrachtung schon deswegen vorgezogen worden, weil damit sogleich eine Erkenntniß, wenn auch eben noch keine bedeutende, gewonnen wird, die jeder im eigenen Bewußtseyn bestätigt findet, wenn er auf das Verfahren desselben, wann es zweifelt, genau achtet, und die darin vorkommenden Momente seiner Bewegung unterscheiden will. Jene skeptischen Sätze aber, wenn sie ohne Lösung, so wie sie gegeben sind, es auch nur beim Zweifel belassen, gewähren noch keine Erkenntniß, und der Anfänger wird schwerlich viel mit ihnen anzufangen wissen, vielleicht nicht einmal zu einem recht herzhaften und innigen Zweifeln, wie er nach der Vorschrift sollte, oder gar zu einem Verzweifeln sich dadurch bewegen lassen. Es kommt hinzu, daß man den Anfänger, um ihn Dume's Skepticismus faßlich und verständlich zu machen, erst auf den Standpunct der dabei vorausgesetzten gemeinen Weltansicht und des Locke'schen Empirismus zurück ver-

sehen muß, was in unserer Zeit grössere Schwierigkeiten hat, als manche vielleicht glauben mögen, da unsere studierende Jugend durch die unmittelbare Bildung unseres Zeitalters von selbst darüber hinaus ist, und viel zu sehr im Elemente des Denkens und des Geistes schon lebt, als daß die gedankenlose Hingebung an die bloße Erfahrung, und diese dennoch verbunden mit der gewaltsamen Anstrengung der Aufmerksamkeit, bei dem abgesonderten und vereinzeltten Auffassen der einzelnen Zeit- und Raumercheinungen nichts zu denken, ihr eine angemessene Befriedigung gewähren könnte. Zwar ist es auf diese zunächst auch nicht abgesehen; allein das peinliche Gefühl, welches erregt wird, oder erregt werden soll, und welches darin besteht, daß Zweifel und Entzweiung des Bewußtseyns selbst als etwas Starres und Unbewegtes festgehalten wird, erscheint eben darum, auch psychologisch, als etwas Zweckloses, wobei bloß der Lehrer, der die Sache gleich Anfangs besser weiß, sich die Freude vorbehält, zu einer andern Zeit mit siegender Wahrheit der Entscheidung seine Schüler vom Zweifel wieder zu erlösen, und damit auch sie zu erfreuen. Wenn aber die Pyrrhonischen Sätze des ältesten Scepticismus, die gegen die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung gerichteten zehn Tropen, welche Sextus Empiricus (Pyrrh. Hypotyp. I, 14, §. 38) auf drei zurückführte, auch für den Anfänger deswegen leichtfaßlich sind, weil er über das Ungewisse und Ungleiche der sinnlichen Wahrnehmung auf seine tägliche Erfahrung verwiesen werden kann: so bringt doch das bloße historische Wissen derselben einen geringen Gewinn, und für die eigentliche Erkenntniß gar keinen, wenn man sie nicht durch eine weitere dialektische Entwicklung der in ihnen enthaltenen Momente über die starre und todte Tatsache der bloßen differenten Wahrnehmung hinaus, und zum

wirklichen Gewinn einer Erkenntniß für das Bewußtseyn in seiner Erfahrung über sich selbst fortführen will. Von dieser Seite aber würden dialektische Entwicklungen und Denkübungen überhaupt, an gestellt an den nächsten Gegenständen und gemeinhin vorkommenden Sätzen und Grundsätzen des theoretischen und praktischen Bewußtseyns, die schon auf Schulen zweckmässig wären, weit bessere Vorübungen und Vorbereitungen für den Anfänger seyn; und wenn es hiezu an der erforderlichen Leitung durch einen Lehrer von vollendeter Bildung (denk wer nicht diese hat, verdirbt mehr, als er fördert) fehlen sollte, so hat eine sehr gute Vorübung schon derjenige, welcher einige leichtere Platonische Dialogen gründlich und mit genauer Aufmerksamkeit auf den Gang der Unterredung und die Entwicklung des Gegenstandes gelesen hat. — Von anderer Art und ungleich tieferem Gehalte, als der Humé'sche Skepticismus, sind die gegen den Gedanken selbst und allen Dogmatismus überhaupt gerichteten fünf (oder auch sieben) späteren Tropen der alten Skepsis (Sext. Emp. l. c. cap. 15.). Sie setzen aber die Kenntniß der dogmatischen Philosophie, die sie zerstören und vernichten, voraus. Mein gleichwie dieses skeptische Bewußtseyn selbst in seiner negativen Stellung, worin es nicht etwa eine bloß zwißfelnde Ueberlegung war, für welche noch irgend Etwas zur Wahrheit werden könnte, sondern vielmehr auf entschiedene Weise keine Erkenntniß als Wahrheit, Alles nur als Erscheinung und Schein gelten ließ, hiemit überhaupt der äusseren Zufälligkeit preisgegeben war, von der es erst den dogmatischen Stoff, um ihn vernichtet zurückzugeben, erwarten mußte, und in dieser Gestalt selbst eine besondere Erscheinung in der Reihe der Gestalten des Bewußtseyns ausmacht (s. Hegel's Phänomenologie, S. 134, ff.): so ist auch in allen oben erwähnten skeptischen Sätzen, welche ein nothwendiger

Anfang des philosophischen Denkens seyn sollen, gerade die Nothwendigkeit des Anfangs zu vermissen, (in der dialektischen Entwicklung eines auch zufällig aufgenommenen Satzes ist wenigstens der Fortgang etwas Nothwendiges), und vielmehr das Zufällige und Unverbundene der Mangel, woran dieser Anfang, noch mehr der Fortgang leidet, der eigentlich ganz fehlt. — Während daher in gegenwärtiger Propädeutik vielmehr im nothwendigen, inneren Zusammenhange vom Begriffe des Bewußtseyns aus eine fortschreitende Entwicklung desselben von Erfahrung zu Erfahrung, von Erkenntniß zu Erkenntniß geliefert wird: fällt in diesen Fortgang auch der wesentliche Gehalt jener Zweifel von selbst herein, und wird an seiner Stelle seiner Nothwendigkeit, wie seiner Wahrheit nach betrachtet; wobei auch die ebenfalls nothwendigen Widersprüche, in deren Auffindung und Nachweisung die Kraft und Stärke der alten Skepsis bestand, zwar nicht „durch das Denken verbessert,“ aber doch zur Vernunft und Einheit gebracht werden. — Ueber das wahre Wesen des alten Skepticismus, so wie über den sich so nennenden ganz modernen, aber zum gemeinsten Dogmatismus heruntergesunkenen Skepticismus ist besonders zu vergleichen die Abhandlung: Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie etc., in Schelling's und Hegel's krit. Journ. der Philosophie. I. Bd. 2. St. S. 1 — 74, und darin eine eben so gründliche Belehrung als gründliche Zurechtweisung des neuesten Skepticismus zu finden. —

§. 13.

Da das Wahre dem Bewußtseyn als dasjenige gilt, was der Gegenstand an sich sey, dieses aber noch unterschieden wird von demjenigen, was

er für das Bewußtseyn ist, oder von dem Wissen und Erkennen des Gegenstandes: so liegt bei dieser Unterscheidung die Vorstellung nahe, daß das Wahre oder das Ansich des Gegenstandes und das Erkennen, jedes für sich und vom andern getrennt, beide gleichsam durch eine zwischen sie fallende Grenze absolut geschieden seyen. Und da es ungewiß scheint, ob das Erkennen, wenn es geradezu an die Sache selbst geht, d. h. wenn es erkennen will, sich auch wirklich dessen, was an sich ist, bemächtigen könne, und nicht vielleicht statt der Wahrheit den Irrthum erfasse: so entsteht die Frage, ob nicht das Erkennen selbst zuvor nach seinem Vermögen und Umfang oder nach seiner Wirkungsweise zu prüfen und zu untersuchen sey, um hienach durch Hinzuthun oder Abziehen, durch Verbesserung und Berichtigung dessen, was das Erkennen bei der Sache thut, das Wahre selbst desto reiner herausbringen zu können. —

Anmerk. So viel man sich auch in der modernen Philosophie mit einer dem Erkennen vorangehenden Untersuchung und Prüfung des Erkenntnißvermögens in Beziehung auf die Frage zu schaffen gemacht hat, ob es denn überhaupt nur das Vermögen oder die Fähigkeit besitze, die Wahrheit oder das, was an sich ist, erfassen zu können, und Kant z. B., ungeachtet er in den Kategorieen dem erkennenden Ich selbst die notwendigen Formen aller Erkenntniß vindicirte, gleichwohl durch ein seltsames Mißverständnis die Wahrheit und das Ansich in ein unerforschbares Jenseits hinauswarf, — weil — es bloß etwas Sub-

jectives ist, was Ich in seinem Erkennen dem Stoffe anthut: so bringt es doch zunächst dem Anfänger wenig Gewinn, von solchen philosophischen Zweifeln und den unrichtigen Vorstellungen und Voraussetzungen, worauf sie beruhen, lange unterhalten zu werden. Es muß sogleich auf fallen, daß eine kritische Untersuchung des Erkenntnißvermögens selbst nicht ohne das Erkennen angestellt werden kann; ja, schon die Annahme eines Erkenntnißvermögens, ohne daß noch ein Erkennen Statt gefunden hat, muß in sich selbst zusammenfallen. — Es ist daher in diesem und dem folgenden §, über deren Inhalt übrigens das Ausführlichere in Hegel's Phänomenol. S. 1. ff. verglichen werden kann, die Sache nur mehr erwähnungsweise behandelt worden, zumal da, wie schon oben, Anmerk. zu S. 9., bemerkt worden, die folgende Ausführung selbst eine Widerlegung solcher Ansichten enthält. — Noch gröber und deutscher Philosophie in der That unwürdig sind die zum Theil an den Materialismus hinstreifenden Ansichten einiger Neueren, welche das Denken und Erkennen von allerlei besondern psychologischen und anthropologischen Bedingungen abhängig machen; wobei dann für denjenigen, der bei dem Glauben an solche Beschränktheit doch noch etwas mehr Trost und Heil für seine Seele sich umsteht, nichts übrig bleibt, als mit allerlei Gemüthlichkeit und schönen Ahnungen sich emporzuheben und zu erbauen. Indessen scheint doch allen solchen Bemühungen und Untersuchungen die Ansicht oder Ahnung zu Grunde zu liegen, daß in dem Subjecte selbst der Schatz verborgen liegen müsse; nur, wo er zu suchen und zu heben sey, ist die Frage. —

§. 14.

Allein so sehr nach dem ersten Anschein eine vorgängige Prüfung des Erkenntnißvermögens in

Beziehung auf Zweifel solcher Art sich als notwendig und beifallswürdig empfiehlt: so wenig zeigen sich diese Bedenklichkeiten und Zweifel bei ihrer eignen näheren Betrachtung und Prüfung, der sie zuvor selbst zu unterwerfen sind, als etwas auf der Wahrheit der Sache Beruhendes und das Erkennen selbst Förderndes. Es sey daß das Erkennen dabei als ein thätiges Werkzeug oder als ein bloß passives Medium genommen werde: so ist dieses schon eine willkürliche Voraussetzung und Annahme, welche etwas Fremdartiges von aussen, das weder für sich gerechtfertigt auftritt, noch in der näheren Betrachtung seiner Anwendbarkeit sich bewährt, zur Sache mitbringt und hereinträgt, und diese vielmehr ändert, als sie läßt, wie sie unmittelbar ist. Eben so willkürlich und blindlings aufgegriffen ist die Annahme und Vorstellung, welche in der obigen Frage uns selbst von unserem Erkennen trennt und unterscheidet; und als vollends ungerechtfertigt und Alles vielmehr schon voraussetzend oder hineintragend, was erst auszumitteln wäre, erscheint die Voraussetzung, welche in völliger Trennung erst unser Erkennen auf die eine, das Wahre oder Absolute auf die andere Seite stellt, und dann fragt, wie sie beide zusammenkommen, — eine Voraussetzung, die um so unwahrer wird, wenn sie zugleich unser Erkennen, welches doch, nach dieser Annahme, für sich noch kein Erkennen des Wahren seyn, oder

vorerst

vorerst auffer dem Wahren und Absoluten sich herumtreiben soll, gleichwohl als etwas Wahres und Reelles und für sich Gältiges gelten läßt.

Anmerk. Daß die angegebenen Voraussetzungen, so natürlich sie auch der Vorstellung oder dem von ihrem Standpuncte philosophirenden Bewußtseyn erscheinen mögen, doch nur Voraussetzungen sind, welche etwas der Sache Fremdes hereintragen und etwas erst zu Erweisendes sogleich annehmen, und daher eigentlich bloß negirt zu werden brauchen, ergiebt sich bei einiger näheren Betrachtung. Wenn das Erkennen z. B. mit dem Sehen verglichen wird, so kann es wohl blöde, kurzsichtige oder sonst fehlerhafte Augen geben, durch welche für ein Individuum das Sehen besonders bedingt und modificirt wird; aber für das Sehen überhaupt und für gesunde Augen würde es doch wohl als ein wunderlicher Einfall gelten, wenn man erst eine besondere Untersuchung und Prüfung des Sehevermögens notwendig finden wollte, ob es denn wirklich im Stande sey, Gestalt und Farbe der äusseren Gegenstände wahrzunehmen, während das Sehen selbst unmittelbar sie sieht und an das Sehen sich hält. Wenn aber eine fernere Grübelet es zweifelhaft machen wollte, ob die Gegenstände auch wirklich so beschaffen seyen, wie sie gesehen werden, ob das Runde z. B. nicht eckig, das Grüne nicht vielmehr roth sey: so würde doch Gestalt und Farbe nicht bloß überhaupt bleiben, sondern auch die gegen einander fest bestimmten und abgegrenzten Unterschiede oder Arten derselben, die für sich unabhängig bestehen: so daß, wenn ja eine verborgne Welt hinter dem, was wir sehen, ein täuschendes Spiel mit uns treiben, und die Dinge in anderer Gestalt und Farbe, als sie in ihr haben, uns von außen vorhalten wollte, wir erstens von einer solchen Welt nichts wissen würden (aus-

genommen dasjenige, was davon auch nur unserem eignen Wissen, d. h. hier, unserer Erdichtung anheim fällt), und zweitens wir auch gar keine Notiz davon zu nehmen nöthig hätten, da doch auch in jener hinterhältischen und heimtückischen Welt rund rund und grün grün bleiben müßte. — Die Anwendung auf das Erkennen wird leicht zu machen seyn, jedoch mit dem Unterschiede, daß, wenn auch das Erkennen unmittelbar an die Sache selbst geht, doch es selbst und sein Fortgang nur etwas Vermitteltes seyn kann; dagegen aber, wenn bis zur Erkennung der Wahrheit auch noch manche Unwahrheit zu beseitigen ist, doch das Erkennen, wie schon oben, Anmerk. zu S. 9. am Ende, bemerkt worden, das Kriterium seiner Wahrheit selbst mit sich führt und an ihm selbst schon hat. —

§. 15.

Indem daher hier jede bloße Voraussetzung, welche es mit einem für sich und ausser dem Erkennen bestehenden Wahren zu thun hat, als eine solche zunächst beseitigt wird: haben wir uns vielmehr, als mit dem unmittelbaren Gegenstande, den wir suchen, mit der Wahrheit unseres Wissens und Erkennens selbst zu beschäftigen, und dieser uns durch die nähere Betrachtung und Untersuchung zu versichern. Wenn aber unser Wissen und Erkennen ein wahres ist, so folgt von selbst, daß es auch ein Wissen und Erkennen des Wahren sey, weil es im entgegengesetzten Falle vielmehr ein unwahres seyn würde.

Anmerk. Es könnte scheinen, als ob die im §. geforderte Untersuchung, durch welche wir uns der Wahrheit

unseres Wissens und Erkennens zu versichern haben, nichts Verschiedenes wäre von der vorher am ihrer Voraussetzungen willen als irrig verworfenen vorgängigen Prüfung des Erkenntnißvermögens; allein der Fortgang wird erkennen lassen, daß die hier angestellte Untersuchung und gegebene Entwicklung eine ganz andere Richtung hat, und ein sehr wesentlicher Unterschied eintritt, indem, um es vorläufig anzudeuten, in der gegenwärtigen Untersuchung 1) ohne irgend eine der im vorigen S. erwähnten Voraussetzungen zunächst nur das Bewußtseyn selbst nach seinem nothwendigen und allgemeinen Begriffe analytisch betrachtet und entwickelt wird, 2) diese Betrachtung des Bewußtseyns dasselbe nur innerhalb seiner und in seinen eigenen Bestimmtheiten aufnimmt, und, ohne Rücksicht auf ein außer dem Bewußtseyn und Erkennen befindliches Object und ein für sich bestehendes Wahres, die Frage vielmehr darauf richtet, ob der Bestimmtheit des Bewußtseyns selbst oder demjenigen, was es weiß, und was seinen bestimmten Inhalt ausmacht, an und für sich Wahrheit zukomme; und in dem folgenden Abschnitte, welcher das Bewußtseyn der Erkenntnis in der nothwendigen Entwicklung durch seine verschiedenen Stufen zeigt, dieses besondere Bewußtseyn selbst in seinem bestimmten Verhalten und Wissen in Beziehung auf den Gegenstand, von dem es, und wie es von ihm weiß, aufgenommen, und nach der Wahrheit, die seinem Wissen dabei, nicht dem Gegenstande, an und für sich zukommt, untersucht wird. — Zur Deutlichmachung der Sache mag einstweilen Folgendes dienen. Nach Kant sind bekanntlich die Kategorieen oder reinen Verstandesbegriffe der Quantität, Qualität u. s. w. ursprüngliche und nothwendige Bestimmungen oder vielmehr Bestimmtheiten (Formen), welche Ich selbst an ihm hat, und nach denen es den gegebenen Stoff aufnimmt, beurtheilt und bestimmt. Wie Ich in

seiner Einheit zu dieser Vielheit von Bestimmtheiten oder Formen kommt, oder wie diese Vielheit in der Einheit enthalten ist, und wie diese Bestimmtheiten unter einander im Ich zusammenhängen, hat Kant nicht nachgewiesen; ihr Vorhandenseyn, wie ihre Anzahl ist bloß aus der Erfahrung und der gewöhnlichen Logik aufgenommen. (Der Verstand, sagt er, sey durch diese Functionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen). Da die innere Nothwendigkeit und eine Deduction derselben fehlt, (Kant's sogenannte transcendente Deduction der reinen Verstandesbegriffe hat es mit etwas ganz Andern, als der hier geforderten Nothwendigkeit, zu thun, und sucht die Nothwendigkeit der Annahme solcher Begriffe a priori nur überhaupt darzuthun): so kann schon darum Alles dem Zweifel unterworfen werden, und, „warum denn gerade nur diese, und nicht andere Begriffe dem reinen Verstande beizubohnen sollen, oder in das Stammregister des Verstandes gehören,“ wird keineswegs zur Einsicht gebracht, da Kant, von welchem Aristoteles darüber getadelt wird, daß er seine Kategorien bloß empirisch aufgerafft habe, es ebenfalls nachzuweisen unterlassen hat, und hierüber eben so wenig Aufschluß giebt, als darüber, wie Ich in der Einheit seines Bewußtseyns dazu komme, sich doch in so mannigfaltige und ungleiche Formen seiner reinen Apperception, dergleichen Qualität, Quantität u. s. w. sind, zu zerpalten und zu unterscheiden. Allein mögen auch diese reinen Begriffe immerhin ursprüngliche Bestimmtheiten von Ich seyn, eben so gut, als die angeborenen Begriffe und nothwendigen Wahrheiten der Vernunft, von denen Leibniz spricht: hier zunächst, um das oben Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern, würde unsere Betrachtung und Frage nicht darauf gehen, weder wie Ich zu solchen Bestimmtheiten kommt, (denn sie sind mit Ich selbst gegeben), noch

warum es nach ihnen in seiner reinen Thätigkeit verfährt, (Denn die Thätigkeit von Ich wäre überhaupt keine andere, als nur diese ihm selbst gleiche), und bald in diese, bald in jene Form sich wirft, noch wie seiner Einheit unbeschadet diese Vielheit in ihm Platz greifen könne, und wie sie mit ihm selbst sowohl als unter sich zusammenhänge; sondern wir würden vielmehr wissen wollen, was denn Ich, wenn es eine solche Bestimmtheit, z. B. die Quantität, in ihm hat, und dadurch selbst auf eine besondere Weise sich bestimmt findet, hieran für einen Inhalt habe, der hiemit ebenfalls ein bestimmter seyn muß, der Ich eben darum auch von sich oder von seiner Allgemeinheit eben so sehr muß unterscheiden (objectiviren) können, wie es ihn von andern seiner reinen Bestimmtheiten z. B. von der Qualität, zu unterscheiden hat. Wenn dieses nun geschieht, und hiemit der reine Inhalt des reinen Verstandesbegriffes gewonnen wird, so wird Ich ohne Zweifel von diesem Inhalte nicht bloß überhaupt wissen, sondern daran zugleich innerhalb seiner einen Gegenstand haben, von dem es vermöge seiner Abgrenzung und Unterscheidung auch muß angeben können, was es an ihm habe, oder was er sey. Es ergibt sich, daß dieser Inhalt, in seiner Reinheit und Wahrheit aufgefaßt, nichts Anderes seyn könne, als die reine Denkbestimmung oder, wenn man diese schon einen Begriff nennen will, der reine Begriff der Quantität, der Qualität u. s. w. selbst, oder dasjenige, was sie an und für sich sind; wovon das Nähere in die Logik gehört. Der Angabe eines solchen bestimmten Begriffes von den einzelnen reinen Verstandesbegriffen hat sich Kant ebenfalls enthalten, indem er diese Stammbegriffe als etwas Gegebenes behandelt und bloß dabei stehen bleibt, daß Ich in der reinen Thätigkeit seiner Beziehung auf Gegenstände nach diesen Formen verfare. Noch jetzt werden diejenigen,

welche von Qualität, Quantität und andern reinen Bestimmungen des Seyns nichts Bestimmtes anzugeben wissen, eine Auskunft vielleicht damit suchen, daß sie sie einfache Begriffe nennen, oder sie auch nach einem beliebigen Ausdrucke als Thatsachen des Bewußtseyns ohne Weiteres gelten lassen. Unsere Frage aber bleibt auch hier ganz dieselbe. Denn zugegeben, daß etwas eine solche Thatsache sey, so wollen wir eben so, wie vorher bei den Kategorien, wissen, was denn das Bewußtseyn daran für einen bestimmten Inhalt habe, und betrachten dasjenige Bewußtseyn, dem seine Thatsachen so ohne Weiteres genügen, selbst in dem, was es hie mit ist, und in der Beschränktheit seines Standpunctes, den es sich damit gegeben hat, obendrein (vgl. Anmerk. 1 zu S. 6, und Anmerk. zu S. 11).

§. 16.

So gewiß aber im Bewußtseyn das wissende Ich seiner selbst ist, und Gewißheit von einem Andern dadurch hat, daß es das Wissen von ihm als seine eigene Bestimmtheit weiß (S. 11.): so gewiß ist es auch für das Bewußtseyn, daß Alles, was wir einen Gegenstand nennen, von dem wir wissen, zunächst nur unser Wissen von ihm ist. Es sey, daß der vom Bewußtseyn unterschiedene Gegenstand auch auffer dem Wissen vorhanden ist: die Frage, ob er es ist oder nicht, geht uns hier zunächst nichts an; zunächst ist nur so viel gewiß, daß er im Wissen vorhanden ist, und das Bewußtseyn muß dieses Seyn des Gegenstandes für es, wodurch es eben sein Wissen ist, als seine eigene Bestimmtheit anerkennen. —

Anmerk. Auch von dem Vorhandenseyn der äusseren Gegenstände auffer ihm hat das einzelne Bewußtseyn dieselbe unmittelbare Gewißheit, mit welcher es von sich selbst und von einem Andern überhaupt weiß. Diese Gewißheit liegt für dasselbe in seiner durchgängigen Abhängigkeit von diesen Gegenständen und der damit ihm aufgedruckenen Nothwendigkeit, und darin, daß es die Bilder und Vorstellungen, die es in sich von ihnen hat, noch von den Gegenständen selbst unterscheidet, und, während es der Freiheit über jene sich bewußt ist, an diesen und ihrer vorgefundenen Ordnung und Bestimmtheit mit aller Macht und Anstrengung nichts zu verändern vermag. Dem gemeinen Idealismus, welcher die Gegenstände zu bloßen Vorstellungen macht, kränkt sich daher mit Recht schon das gemeine und natürliche Bewußtseyn entgegen, welches, seiner Freiheit sich bewußt, nicht sich zu demjenigen in unbewußter Nothwendigkeit will machen lassen, was nur den Dingen angehört. Er ist aber auch an ihm selbst etwas Schlechtes, indem er sich nicht bloß in sonderbare Inconsequenzen und Widersprüche verwickelt, sondern durch ihn auch für die wirkliche Erkenntniß nicht das Geringste gewonnen wird. Denn ob die Aussenwelt, wie sie erscheint, wirklich auffer mir ist, oder ob ich nach der gemeinen idealistischen Vorstellung sie nur in meinem Kopfe oder (in meiner Anschauung) trage, überhaupt an welchen Ort und in welchem Raume sie immer verlegt werden mag, ist völlig einerlei, wenn hier wie dort die gewöhnliche Betrachtung der Dinge und die gemeine Weltansicht unverrückt bleibt. Für die Frage, was die Dinge an und für sich, oder was sie in Wesen und Wahrheit seyen, ist damit noch kein Schritt weiter gethan, oder mit andern Worten, durch diesen Idealismus wird von den Dingen noch nicht das Geringste ergriffen; es bleibt vielmehr dieselbe Forderung

bestehen, daß die Vorstellung aufzugeben sey, und sich in ein Wissen zu verwandeln habe. Aber eben um dieser Gleichgültigkeit willen der bloßen Vorstellung von den äusseren Dingen ist auch im §. erinnert worden, und wird wiederholt erinnert werden müssen, daß für uns zunächst gar nichts darauf ankomme, ob der gewusste Gegenstand auch ausser unserem Wissen vorhanden sey, da wir uns vielmehr nur damit zu beschäftigen haben, ob unser Wissen von einem Gegenstande an ihm selbst Wahrheit habe oder nicht. Bringen wir es damit dahin, daß unser Wissen uns genügt, und wir von keiner Seite mehr es zu ändern oder darüber hinauszugehen nöthig haben, so werden wir uns wohl dabei beruhigen, und dann auch wissen, was es mit dem Gegenstand für eine Bewandniß habe. Dasjenige Bewußtseyn aber, dem die unmittelbare sinnliche Gewisheit als seine Wahrheit oder der Gegenstand derselben als das Wesen gilt, wird unten selbst nach seiner Wahrheit betrachtet, da es die erste Stufe und Gestalt des erscheinenden Bewußtseyns ist. —

§. 17.

Diese Bestimmtheit macht für das Bewußtseyn zugleich die Wahrheit und das Wesen des Gegenstandes aus; er ist nur dasjenige, als was er gewußt wird. Welche besondere Bestimmungen (Momente, Merkmale, Beschaffenheiten,) der Gegenstand auch haben möge, die das Bewußtseyn an ihm findet und unterscheidet, das Seyn desselben ist hier dem Wissen von ihm gleich. Findet das Bewußtseyn in seinem Wissen vom Gegenstande oder in demjenigen, was er für es ist, sich nicht

befriedigt, oder, was dasselbe heißt, erscheint ihm seine Bestimmtheit, in welcher es ihn weiß, ungenügend, das Seyn und Wesen des Gegenstandes nicht erreichend (oder auch so: schreibt es dem Gegenstande noch ein ihm unbekanntes Seyn zu, welches noch kein Seyn für es geworden ist); geht es folglich über diese seine Bestimmtheit, als welche zuerst und bisher der Gegenstand ihm galt, und in welcher sein Wissen dem Seyn des Gegenstandes gleich war, hinaus: so wird es auch sein Wissen darnach ändern, oder hat es vielmehr schon geändert, eben in und mit diesem Hinausgehen.

Anmerk. Das Seyn des Gegenstandes im Bewußtseyn für das Bewußtseyn ist das Wissen von ihm. Dieses Seyn unterscheidet das Bewußtseyn innerhalb seiner von sich, wodurch es eben etwas Gegenständliches wird; aber dieses ist zugleich seine eigene Bestimmtheit. Wie das Bewußtseyn dazu komme, und wie man psychologisch die Entstehung eines bestimmten Gegenstandes für dasselbe nennen oder erklären möge, ist hier völlig gleichgültig. Insofern das Bewußtseyn eine solche Bestimmtheit unmittelbar in sich empfängt, und sich nicht selbst seiner Hervorbringung bewußt ist, verhält es sich jedenfalls leidend, oder es findet sich, wie man es genannt hat, afficirt. Was aber näher ins Auge zu fassen ist, das ist das allgemeine Was, der Inhalt der Bestimmtheit überhaupt, oder, wenn man es so nennen will, die dem Wissen correspondirende Materie des Bestimmteyns, und das Verhältniß derselben zum Subject des Wissens. Hiernach aber ist der Gegenstand (vgl. oben das in der Anmerkung zu S. 9. das

über ~~schon~~ Gesagte) durchaus nichts Anderes als Dasselbe, als was er gewußt wird, oder wie das Bewußtseyn ihn gefaßt hat, oder, um diesen Ausdruck schon hier zu gebrauchen, wie er demselben innerhalb seiner erscheint. In so weit ist das Seyn des Gegenstandes dem Wissen von ihm völlig gleich, oder in der Bestimmtheit des Bewußtseyns das Wissende und das Gewußte dasselbe. Welcher Unterschied dazwischen tritt, der als Differenz von beiden eben die Unruhe und der innere Anstoß zur dialektischen Fortbewegung zur wirklichen und völligen Gleichheit oder zur Wahrheit ist, ergiebt die weitere Entwicklung. — Das Bewußtseyn geht aber über seine Bestimmtheit, in welcher der Gegenstand zuerst für es ist, selbst hinaus, und ändert damit sein Wissen von ihm. Beides ist Eines und dasselbe, mit dem Einen auch das Andere schon geschehen. Denn wenn bei einem solchen Hinausgehen auch noch keine neue positive Seite oder Bestimmtheit am Gegenstande gewonnen würde, wenn folglich das Hinausgehen nur noch ein reines, bloß negirendes Hinausgehen (der Zweifel, vgl. oben S. 12.) bliebe, so daß außer der noch geltenden oder vielmehr bereits nicht mehr geltenden (negirten) Bestimmtheit, welche zuerst den Gegenstand ausmächte, entweder gar kein weiteres Wissen vom Gegenstande vorhanden wäre, oder demselben vom Bewußtseyn noch ein anderes, ihm unbekanntes Seyn (ein Anschauen) beigelegt würde, welches eben darum für es noch kein Seyn oder Seyn nur als Nichtseyn für es wäre: so ist doch durch diese reine Negation das Wissen schon ein anderes geworden, indem jetzt zur Bestimmtheit dieses Wissens nicht bloß das zum Theil noch geltende oder auch gänzlich aufgehobene erste Seyn des Gegenstandes für das Bewußtseyn gehört, sondern diese Negation selbst, durch welche ein Seyn des Gegenstandes als

Nichtseyn für das Bewußtseyn, hiemit aber auch das Nichtseyn selbst als ein Seyn für es oder als etwas Gewußtes vorhanden ist. Schon die bloße Negation der zuerst als Wesen des Gegenstandes geltenden Bestimmtheit hätte diese aufgehobene Bestimmtheit selbst, aber als aufgehobene, zu ihrem Inhalte, und wäre hiemit kein leeres Nichts, sondern als Nichts einer Bestimmtheit selbst ein bestimmtes, d. h. einen Inhalt habendes und daran von andern zu unterscheidendes Nichts. — Es kann auch bemerkt werden, daß das Bewußtseyn über jede seiner Bestimmtheiten, wenn es sie als Bestimmtheit weiß, eben darum schon hinaus ist, weil es eine Bestimmtheit ist, sey sie für sich allein, oder neben andern Bestimmtheiten; denn eine solche ist der Allgemeinheit des wissenden Ich nicht gleich, oder Ich erkennt seine allgemeine Natur nicht in ihr. — Uebrigens mag auch schon der Anfänger, in der Philosophie diese reinen Bewegungen des Bewußtseyns und den reinen, abstracten Inhalt desselben; welchen diese Dialektik selbst in der Negation zu gewinnen weiß, nicht außer Acht lassen. —

S. 18.

Hiemit aber hat der Gegenstand gegen das, als was er zuvor dem Bewußtseyn galt, nothwendig und unmittelbar sich ebenfalls geändert; er ist das, als was das Bewußtseyn ihn jetzt weiß. Würde er hierin, in seiner jetzigen Bestimmtheit, welche sein Wissen, und eben so auch sein Seyn für das Bewußtseyn ausmacht, ihm wieder nicht genügen, oder, was dasselbe ist, auch

so ihm unwahr erscheinen: so würde es von neuem sein Wissen ändern, aber damit auch der Gegenstand nicht der vorige bleiben, sondern ein anderer oder geänderter werden, u. s. f. Allemal ändert sich der Gegenstand selbst, in der Bestimmtheit seines Seyns für das Bewußtseyn, zugleich mit dem Wissen.

Anmerk. So wenig es für irgend ein Bewußtseyn möglich ist, seinen Gegenstand anders zu haben, als wie es ihn und was es von ihm weiß, oder anders, als wie das Seyn desselben für das Bewußtseyn beschaffen ist, (und daß zum Inhalt des Gewußten auch die Negation gehört, und als Bestimmtheit desselben eben so die Bestimmtheit des Gegenstandes selbst für das Bewußtseyn mit ausmacht, ist in der Anmerkung zum vorigen §. gezeigt worden): eben so gewiß folgt daraus der im §. aufgestellte Satz, daß mit einer Aenderung des Wissens vom Gegenstande auch der Gegenstand für das Bewußtseyn ein anderer wird; denn beides ist dasselbe. — Zur größern Deutlichkeit nach der bereits gegebenen Darstellung wird es nicht mehr nöthig seyn, erst noch die gemeine Vorstellung zu entfernen, welche, wenn von Gegenständen die Rede ist, es nur mit dem Festen und Handgreiflichen der äussern Dinge, überhaupt mit den Gegenständen der sinnlichen Gewißheit, der niedrigsten Klasse von allen, zu thun hat, und wiederholt daran zu erinnern, daß unsere Betrachtung sich nur mit demjenigen beschäftigt, was innerhalb des Bewußtseyns als das von ihm in seiner Bestimmtheit Unterschiedene für dasselbe Gegenstand ist oder wird, also überhaupt das Gewußte, auf höherer Stufe das Erkannte und Gedachte. —

S. 19.

Oder, nennen wir das für wahr gehaltene Seyn oder Wesen des Gegenstandes, wie ihn die Gewißheit des Bewußtseyns zuerst unmittelbar erfaßt hat, das, was er an sich ist, und geht über dieses Ansichseyn desselben das Bewußtseyn, sein Wissen von ihm ändernd, hinaus, (mit welcher Bewegung nach §. 18. der Gegenstand selbst nicht mehr der vorige bleibt, sondern ein anderer, wie es ihn nämlich jetzt weiß, wird): so hört es damit, weil es das ihm zur Unwahrheit Gewordene nicht länger als das Ansich festhalten kann, auch auf, sein erstes Wissen für ein wahres zu halten; es erkennt, daß jenes Ansich nicht in Wahrheit ansich ist, sondern nur für dieses Bewußtseyn als solches galt. Mit dieser Erkenntniß und Unterscheidung hat das Bewußtseyn an ihm selbst eine Erfahrung gemacht, in welcher das, was ihm zuerst das Ansich des Gegenstandes war, sich als eine bloße Erscheinung (*το φαινόμενον*, unterschieden von dem Gegenstand an sich und dem *νοούμενον*) und zwar als eine Erscheinung sowohl des Wissens (erscheinendes Wissen) als des nur so gewußten Gegenstandes darstellt. —

Anmerk. Es ist unumgänglich, daß eine dem Bewußtseyn selbst schon zu Grunde gegangene Wahrheit oder Ansicht noch länger von ihm als Wesen und Wahrheit, des Gegen-

standes festgehalten werde: woraus sich wiederum ergibt, daß es um ein solches Wissen zu thun sey, welches an ihm selbst seine Gewisheit und Wahrheit dargesteht hat, daß das Bewußtseyn von keiner Seite mehr darüber hinauszufragen braucht. Nur in dem Elemente eines solchen Wissens kann sich die wirkliche Wissenschaft bewegen, z. B. die Logik, ob sie gleich, wie sich dort zeigen wird, in demselben sich so bewegt, daß ihre Gegenstände, die reinen Wesenheiten und Begriffe, nicht etwas Unveränderetes oder unbeweglich Feststehendes bleiben, wozu sie bloß der sie einseitig fixirende Verstand macht, sondern ebenfalls ihre reine Dialektik an ihnen haben; allein die Form des reinen Wissens oder die reine Gewisheit ist es doch, was diese Bewegungen ungetrennt begleitet, und worin sie unmittelbar ihre Wahrheit haben; und auch diese reine Bewegung kommt zuletzt in ihre absolute Ruhe, nämlich in der Idee, wo sie in ihren Anfang zurückgeht, und der Kreis sich schließt. — Die Erfahrung ist hier auf die im S. angegebene Weise in dem bestimmten Sinne genommen, wornach das Bewußtseyn sie an und über sich selbst macht, wenn das, was ihm als Wesen des Gegenstandes gegolten hatte, sich ihm nur als eine Erscheinung seines Wissens oder als ein nur für es so gewesenes Seyn darstellt. Ueber die Bedeutung des Wortes Erfahrung im gewöhnlichen Sinne scheint der Sprachgebrauch sich nicht gleich zu bleiben. Die Gewisheit aus einem einzelnen Acte sinnlicher Anschauung, oder eine einzelne Wahrnehmung verdient noch keine Erfahrung zu heißen; auch versteht man darunter gewöhnlich die Verknüpfung eines Mannigfaltigen in einer bestimmten Beziehung und diejenige Erkenntnis, welche aus der sich gleich bleibenden Wiederholung des Verknüpften ihre Gewisheit nimmt. Der neueren Philosophie sieht man hin und wieder den Vorwurf machen, daß sie die

Erfahrung geringschätzig behandle. Ein sonderbarer Vorwurf, der der Wissenschaft gemacht wird! Sie läßt sie gelten als dasjenige, was sie ist, und begreift sie. Es darf doch wohl als eine seit länger Zeit ausgemachte Sache angenommen werden, daß in der Erfahrung keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit enthalten ist; und die Wissenschaft, die gerade durch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Erkenntniß erst Wissenschaft wird; sollte sich für diese wesentlichen Erfordernisse etwa an die Erfahrungserkenntniß halten? — Es kann bei praktischen und empirischen Wissenschaften wohl geschehen, daß man sich mit vielen bloßen Erfahrungserkenntnissen noch behelfen muß, weil der nothwendige Zusammenhang des durch die Erfahrung Gegebenen noch nicht wissenschaftlich durchdrungen und erkannt worden ist; allein um so unvollkommener wird denn auch eine solche Wissenschaft als Wissenschaft seyn. Wenn aber die Erfahrung nur wirklich auch reine Erfahrung ist, und das Seyende oder Geschehende rein d. h. ohne eine besondere subjective That aufgefasset wird, und eben so auch die Wissenschaft wirkliche Wissenschaft ist, so muß man im Gegentheil wohl behaupten, daß beide, wenn auch dem Erkenntnißgrunde nach verschieden, doch in den Sachen einander keineswegs entgegengesetzt seyen, und auch einander nicht widersprechen können, und daß die Wissenschaft durch die Erfahrung bestätigt, die Erfahrung aber, die für sich blind ist, durch die Wissenschaft erst sehend gemacht werde. Eben dahin gehört auch der oft schief gefasste Gegensatz von Theorie und Praxis, nach welchem man annimmt, daß etwas in der Theorie wohl gut seyn könne, für die Praxis aber keine Anwendbarkeit habe. Wenn dieses Letztere wirklich an dem ist, so ist dieses auch ein Beweis, daß die Theorie, welche sich auf eine Praxis beziehen soll, nichts taugt. — Allein es liegt dem oben erwähnten Vorwürfe,

wie es scheint, etwas Anderes zu Grunde. Schon die gewöhnliche Erfahrung nämlich ist keineswegs etwas bloß Unmittelbares, das nur sinnlich angeschaut oder wahrgenommen würde, sondern gehört selbst schon der intellectuellen Thätigkeit an, welche über das Unmittelbare hinausgeht und zu einem davon abgeordneten (abstrahirten) comparativ-allgemeinen Inhalte urtheilend oder schließend gelangt, welcher eben den Gewinn der Erfahrung ausmacht: wie denn auch Kant seine Einleitung zur Kr. d. r. V. gleich damit beginnt, daß er die Erfahrung, das erste Verstandesproduct nennt, und weiterhin durch die Anwendung seiner Kategorieen auf den durch Anschauung gegebenen Stoff der Erfahrung oder die Erscheinungen sogar zu einer objectiven, allgemeingültigen und nothwendigen synthetischen Erfahrungserkenntniß gelangt. Auf solche Weise hat sich nun Mancherlei gebildet, wohin auch die sogenannten Thatsachen des empirischen Bewußtseyns gehören, was als Erfahrung gilt, und wobei ohne weitere Prüfung und Untersuchung das gemeine Denken als bei einem Letzten stehen bleibt; man ließ hiebei die Sachen nicht, wie sie waren, und das Ansehen eines allgemeingültigen und nothwendigen Bestehens wurde für Sätze und Behauptungen erschlichen, welche eben so wenig auf reiner Erfahrung, als auf reiner wissenschaftlicher Erkenntniß beruhen; ja, bloße Hypothesen, besonders in der Naturkunde, haben sich unter die reinen Thatsachen dergestalt eingemischt, und in der Meinung von ihrer Wahrheit und Gültigkeit so befestigt, daß die einen mit den andern durcheinander gehen und gelten, und kaum mehr von einander unterschieden werden. Es ist leicht erkennbar, daß das Tadelnswerthe an diesem Verfahren nicht die reinen Thatsachen selbst oder die wirkliche Erfahrung, sondern nur die schlechte intellectuelle Art und Weise ihrer Auffassung und Behandlung, und die ungenügende Reflexions-

Reflexionsform betrifft, womit man dem Inhalt der Erfahrung die Gestalt des Gedachten geben will. Da nun die neuere Philosophie von diesem unseligen Mittelwesen und Mittelwissen sich gereinigt hat, und über die schlechte Empirie, wie über die bloßen Reflexionsallgemeinheiten hinausgegangen ist; und die Hegelsche insbesondere, welche nichts schenkt und hingehen läßt, überall nach der Vernünftigkeit nicht bloß der Form, sondern des Inhaltes fragt, und daher Alles, woshei man bisher ohne weitere Prüfung stehen blieb, den Inhalt der Kategorieen, wie den Inhalt dessen, was als Erfahrung und damit als ein Letztes galt, in dieser Beziehung, d. h. seiner innern Vernünftigkeit nach untersucht und einer scharfen Kritik unterworfen hat: so mag dieses denjenigen, deren Erfahrung von der angegebenen Beschaffenheit ist, so vorkommen, als ob der Erfahrung überhaupt alles mögliche Schlimme nachgesagt werde. Man sehe doch zu und prüfe, welches unter den in neuerer Zeit aufgestellten philosophischen Systemen mit der Erfahrung und mit der Wirklichkeit am meisten in Einklang steht, und ob es nicht gerade das Hegelsche eben darum und in eben dem Grade ist, als seine Logik und Metaphysik tiefer und gründlicher und wissenschaftlicher ist, als dasjenige, was vorher so hieß, oder sonst so genannt wird. —

§. 20.

Was in dieser innerhalb des Bewußtseyns vorgehenden Bewegung und Veränderung enthalten und vorhanden ist, besteht in folgenden Momenten: 1) das (unmittelbare) Wissen eines Gegenstandes oder das Seyn desselben für das Bewußtseyn in der Bestimmtheit des Ansehens oder

der Wahrheit; 2) das Werden dieses Ansichseyns zum bloßen Seyn desselben für das Bewußtseyn (zur bloßen Erscheinung), oder das Wissen, daß das Seyn oder Wesen des Gegenstandes, wie es zuerst im Bewußtseyn war, nicht das Ansich desselben ist, sondern als solches nur dem Bewußtseyn galt (die Erfahrung); 3) die hiemit schon eingetretene Veränderung des Bewußtseyns, wie seines Gegenstandes. Indem der Gegenstand hiemit ein anderer geworden ist, besteht diese Veränderung zunächst nur darin, daß sein anfängliches Ansich, seine Wahrheit nunmehr nur als Erscheinung gewußt wird; dieß macht seine jetzige Bestimmtheit und neue Gestalt aus; dieß ist jetzt seine Wahrheit. —

Anmerk. Die Wahrheit des Wissens besteht mithin hier in der gewonnenen Einsicht, daß das Wissen und Gewußte vom Gegenstande nur eine Erscheinung im Bewußtseyn sey. Vor dieser Erkenntniß galt das Gewußte dem Bewußtseyn als das, was der Gegenstand an sich sey. Reflectiren wir hiemit vorläufig über das, was Erscheinung genannt wird, so stellt sie sich dar als etwas, was sich an sich selbst aufhebt, sich selbst negirt, eben weil es nur Erscheinung ist, als ein Unwäres, bei welchem das Bewußtseyn nicht stehen bleiben kann, sondern weiter zu gehen genöthigt wird. Auch in einem etwas andern Sinne, in welchem weiter unten, so wie in der Logik, in der Lehre vom Wesen, von der Erscheinung die Rede seyn wird, hat sie dieses Negative in so fern an sich, daß sie nicht ein Selbständiges für sich ist, sondern über sich hinaus auf ein

Anderes, Richterſcheinendes als ihre Wahrheit hinweiſt. —
 Verſchieden hiervon iſt dasjenige, was Kant unter Erſchei-
 nungen verſtanden hat, welche ſich bei ihm nur auf die
 äußern Gegenſtände beziehen, und nichts anderes als die
 ſubjektive empiriſche Anſchauungsweiſe derſel-
 ben ſind. Da, nach ſeiner Anſicht, zuſolge der Natur
 der Sinnlichkeit, welche die Eindrücke von den äußern
 Gegenſtänden empfängt (Receptivität), und nach ihrer ſub-
 jectiven Weiſe modificirt, die Erſcheinungen gar nicht an-
 ders beſchaffen ſeyn können, als wie ſie dem anſchauens-
 den Subjecte ſich darſtellen: ſo ſind ſie auch eigentlich nur
 relativ Erſcheinungen, und für das allgemeine menſchliche
 Subject vielmehr für ſich beſtändige und nothwend-
 ige Wahrheiten deſſelben. Von dieſem Stand-
 puncte liegt es dann nahe, psychologiſch und anthro-
 pologiſch die Organisation des Subjectſ näher zu un-
 terſuchen, um einigermaßen doch dahinter zu kommen,
 warum uns die Dinge gerade ſo und nicht anders erſcheinen,
 und bei der ein für allemal als ausgemacht angenommenen
 ſubjectiven Beſchränktheit einigen Troſt und Erſatz
 wenigſtens im Erklären zu finden. Da aber die Gabe
 zu denken auch etwas Vorhandenes und in der Erfahrung
 Gegebenes iſt, ſo braucht es nicht einmal einen großen Auf-
 wand davon, um einzusehen, daß bei dieſer Philoſophie
 nicht nur nichts gewonnen, ſondern auch die Hauptſache ver-
 ſehrt wird. Die ganze Sinnenwelt, wie ſie ſich uns dar-
 ſtellt, ſoll eine bloße Erſcheinung ſeyn. Es ſey; aber was
 wiſſen wir denn, wenn wir nichts weiter, als dieſes, wiſſen? wo
 iſt damit auch nur die geringſte Erkenntniß gewonnen? was
 iſt in dem Wiſſen von dieſem Gegebenen und in ihm ſelbſt,
 ob es Erſcheinung oder Wirkliches genannt werde, für ein
 vernünftiger Inhalt? Denn wenn die Sinnenwelt,
 wie ſie ſich einmal uns giebt, jedenfalls gelaffen wird, ſo

sieht: derjenige, der sie nur als Erscheinung nimmt, nicht weniger noch mehr, als derjenige, welcher glaubt, daß die Dinge auch wirklich so seyen; in beiden Fällen ist noch kein Schritt weiter zu einem Erkennen und Wissen von ihr gethan (vgl. Anmerk. zu S. 16.). Das sollen wir aber auch nicht; man verlangt vielmehr, daß wir bei diesem beschränkten Wissen, daß die Dinge da, mit denen wir zu thun haben, nur Erscheinungen seyen, stehen bleiben, und so auf einmal mit Allem fertig seyen; denn, was die Dinge an sich seyen, das können wir doch in alle Ewigkeit weder durch die Erfahrung, noch durch unser Denken herausbringen. — Wie nun schon oben, in der Anmerkung zu S. 15, über die Kategorien erimert wurde, daß man keineswegs dabei stehen bleiben könne, daß die Verstandesthätigkeit in ihrer Beziehung auf den empirischen Stoff der Anschauung nach diesen Formen als gegebenen und unmittelbar im Ich vorhandenen hlos verfare, sondern daß man auch fragen müsse, was sie an ihnen selbst seyen, oder was sie in ihnen für einen reinen und vernünftigen Inhalt haben: so liegt auch dem zuletzt genannten Resultate der Kritik der reinen Vernunft (obwohl hier von reiner Vernunft noch lange nicht die Rede ist, sondern die Frage zunächst nur das Vorstellungsvermögen, wie es auch Reinhold nahm, oder das sinnliche Bewußtseyn, und -dann das Bewußtseyn überhaupt angeht,) die weitere Frage am nächsten, was denn oder welcher allgemeine Inhalt in und mit den Erscheinungen gegeben sey, oder, mit andern Worten, es ist zu thun um eine in diesem Sinne unternommene Kritik, nicht der reinen Vernunft, sondern vorerst nur der Erscheinungen selbst, d. h. des mit der Erscheinung im Bewußtseyn gegebenen und des Wissens der Erscheinung überhaupt: was die Aufgabe dieses und noch mehr des folgenden Ab-

schnittes ist. Denn es ist doch wohl etwas sehr Einfaches und Natürliches und besonders von der Philosophie zu For-
 derndes, etwas einmal Gegebenes, wie und wodurch immer es gegeben sey, an ihm selbst seinem eigenen und
 allgemeinen Inhalte nach zu betrachten, und auf solche Weise zu weitem Bestimmungen darüber zu gelangen,
 wohin sie auch immer führen mögen. — Dasselbe gilt auch
 von dem schon früher erwähnten Dinge an sich, welches
 Kant gleichsam zum Troste und Erfasse dafür, daß wir es
 nur mit Erscheinungen zu thun haben, diesen gegenüber in
 der objectiven Welt noch bestehen ließ, aber leider dabei
 uns sogleich auch alle Hoffnung absprach, (denn etwas
 Anderes als ein unphilosophisches bloßes Absprechen und
 zwar aus einem vorgefaßten Grundirrtume wird man
 nicht wohl dabei entdecken können), daß wir je etwas Nä-
 heres davon erfahren werden, weil es — in keiner Er-
 fahrung angetroffen werde. — Alles Erhabene, was in
 dem Gedanken der Kategorieen an und für sich liegt, durch
 welchen noch die Idee der Vernunft und der Philosophie,
 wie in vielen andern trefflichen Gedanken und Aussprüchen
 Kant's, hindurchleuchtet, hat die kritische Philosophie mit
 diesem Resultate von der Anwendung der Kategorieen wie-
 der vernichtet. Während aber Kant durch dasjenige, was
 in seiner Philosophie wirklich Philosophie ist, auch sein großes
 Verdienst um dieselbe behält, hat dagegen die Unphilosophie
 seiner Nachtreter sich an die platte Lehre, daß man nicht wis-
 sen könne, was hinter und unter den Erscheinungen ver-
 borgen liege, als an die höchste Wahrheit gehalten, und sie
 als eine neue Morgenröthe oder schon als die endlich auf-
 gegangene Sonne des philosophischen Welttheils mit Jubel
 begrüßt und verkündet; ja selbst der moderne Scepticismus
 hat seine Art so sehr vergessen, daß er diese Lehre zu
 seinem Dogma machte, womit er die Vernunftwahrheiten

der Philosophie bekämpfen wollte. — Was aber Kant selbst anlangt, so ist ihm mit diesem Resultat seiner Kritik wirklich etwas Sonderbares begegnet. Wenn, was die Dinge an sich sind, in keiner Erfahrung gegeben, noch angetroffen wird: wie hat er denn etwas von ihnen erfahren? wie kommt er dazu, von dem Daseyn solcher unbekannt bleibenden Dinge etwas zu wissen? wie kann er überhaupt nur von ihnen reden? — War aber, sie anzunehmen, eine Nothwendigkeit seines Denkens (und nur diese kann übrig bleiben, wenn die Aufstellung eines unerkennbaren Dinges an sich nicht bloß ein leerer Einfall bleiben soll): warum hat er diese Nothwendigkeit, über welche, als zu seiner innern Erfahrung gehörig, er doch eher Gewalt haben und Bescheid wissen mußte, nicht untersucht, ihrem Grunde nicht näher nachgespürt? Bedurfte er für das Mannigfaltige der Erscheinung, um es nicht aus einander fallen zu lassen, eines Substrats, einer bindenden Einheit: warum hat er nicht als diese nothwendige Einheit das Denken selbst eben so erkannt, wie nach seiner Ansicht das Mannigfaltige zu einer (formalen) Einheit des Bewußtseyns verbunden einen Begriff giebt? warum hat er nicht lieber, wie der etwas weiter gehende Anhänger seiner Philosophie, Jak. Sigm. Beck, auch das Ding an sich vollends in das Subject herübergenommen, oder selbst zu einer Kategorie gemacht? Er würde wenigstens, auch auf die Gefahr des völligen Idealismus hin, im Denken einen Schritt weiter gekommen seyn, dessen Gewinn gehörig festgehalten zu noch weiteren führen konnte; so wie er selbst schon durch sein transcendentes Object = X, „welches sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern läßt,“ durch die intelligible Ursache der Erscheinungen und durch sein Nomen von der Sache um eben so viel näher auf die Spur kam, als er durch eben dieses als bloßes Gedan-

sendung und durch ein unbegreifliches Mißverständniß überhaupt sich wieder davon entfernte. Ob die äussern Dinge an ihnen selbst solche bindende Einheiten des Mannigfaltigen an ihnen sind, und somit ihrer gedachten Einheit entsprechen, diese Frage hätte immer vorerst noch unbeantwortet bleiben mögen, wenn nur der Gedanke für sich nach seiner innern Wahrheit erst in Richtigkeit gebracht worden wäre. — Die bloße Abstraction übrigens, auf welche das Ding an sich als todte Grundlage oder als form- und inhaltlose Einheit des Mannigfaltigen sich reducirt, brauchte keineswegs als etwas Unbekanntes, von dem wir nicht wissen können, was es sey, der Welt geschildert zu werden: denn wie das Denken zu einer solchen Abstraction kommt, sie aber auch, weil sie nur Abstraction ist, selbst wieder aufhebt, ist, wie viele andere Formen und Bewegungen des Denkens, etwas sehr wohl Bekanntes. —

§. 21.

Diese Bewegung und Veränderung kann sich wiederholen oder muß sich vielmehr so lange wiederholen, bis der Gegenstand sich dahin bestimmt hat, wo das Bewußtseyn nicht mehr über ihn hinauszugehen nöthig hat (vgl. oben §§. 8 — 9.); allein da jede neue Gestalt, in welcher er dem Bewußtseyn erscheint, wieder eine besondere Bestimmtheit desselben ist, deren Inhalt hier noch nicht in Betracht kommt, und daher formell der Verlauf jedesmal der gleiche wäre: so ist bei der Betrachtung dieses Verlaufes nur die Erkenntniß der jedesmal in ihm nothwendig enthaltenen Momente oder seiner wesentlichen Form, so wie die Erkenntniß der darin

liegenden weitem Bestimmungen hier allein das Wesentliche für uns. —

Anmerk. Diese Wiederholung des gleichen Verlaufes der Sache ist, um hier sogleich einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen, nicht so zu fassen, als ob ein einzelner oder jeder einzelne Gegenstand auf solche Weise, im Wissen des Bewußtseyns von ihm, seine Stationen zu durchlaufen hätte. Eine solche Behandlungsweise würde zwar auch Statt finden können, und für die zufällig und empirisch gegebene Behandlung irgend eines einzelnen Gegenstandes oder besondern Verhältnisses kann es sogar überhaupt, auch im Praktischen, keine höhere Vorschrift geben, als die Sache nach allen ihren Seiten hin rein objectiv zu nehmen, wie sie ist, und so auszumitteln, was sie an und für sich ist; allein ein solches Verfahren führt auch die Betrachtung nothwendiger Weise alsbald über den einzelnen Gegenstand hinaus, und versetzt ihn auf ein allgemeines Gebiet, auf welchem seine Einzelheit etwas Bedeutungsloses wird. Es würde mithin von dieser Behandlungsweise sich alsbald dasselbe Resultat ergeben, wie wenn der Gegenstand sogleich in seiner Allgemeinheit, d. h. vorerst in der Allgemeinheit dessen, was er als bestimmter Gegenstand für eine bestimmte Weise des Bewußtseyns ist, genommen wird, wie die hier zu liefernde Entwicklung es zeigen wird. Da z. B. die unmittelbare sinnliche Gewisheit die unterste Stufe des Bewußtseyns ist, von welcher daher auch der Anfang zu machen ist: so ist auch irgend ein Gegenstand, mit welchem sie es zu thun hat, gleich viel, welcher einzelne oder besondere, damit zugleich bestimmt als ein sinnlicher Gegenstand überhaupt. Das Bewußtseyn ist von ihm abhängig, in so fern es ihn unmittelbar empfängt, und durch ihn sich bestimmt findet; aber andertheils ist der Gegen-

stand dadurch, daß sich das Bewußtseyn als sinnliche Gewißheit zu ihm verhält, ebenfalls bestimmt, nämlich nur ein sinnlicher, empirisch empfundener oder angeschauter zu seyn. Und obwohl für diese Weise des Bewußtseyns es wesentlich ist, den Gegenstand in seiner bestimmtesten Individualität als diesen einzelnen zu fassen: so ist doch diese Einzelheit selbst bei jedem die nämliche, mithin eine allgemeine. Indem es aber um die Wahrheit sowohl des sinnlichen Gegenstandes als des Wissens von ihm zu thun ist, und um den allgemeinen, bleibenden Inhalt, welcher die Wahrheit wäre, in beiden, wird die weitere Entwicklung dieses Verhältnisses zeigen, was es damit und mit der Wahrheit der sinnlichen Gewißheit überhaupt für eine Verwandtniß hat. — Eine andere Stufe oder Weise des Bewußtseyns ist das Wahrnehmen. Wahrnehmend verhält es sich anders zum Gegenstande, und dieser anders zu ihm, als bei der bloßen sinnlichen Gewißheit; der Gegenstand, welcher und an welchem wahrgenommen wird, ist ein anderer, als der Gegenstand der unmittelbaren Gewißheit, nicht so, als ob z. B. der nämliche Baum, der vorher Gegenstand von dieser war, jetzt nicht auch Gegenstand der Wahrnehmung seyn könnte, sondern als Gegenstand der Wahrnehmung, und zwar ein anderer und veränderter dadurch, daß die Bestimmungen, welche den Inhalt der Wahrnehmung ausmachen, ganz andere und von anderer Art sind, als diejenigen, unter welchen zuerst das Bewußtseyn ihn hatte. Hiedurch erhält auch das Wissen selbst einen andern Inhalt und Charakter; umgekehrt aber ist auch hier der Gegenstand durch das Bewußtseyn bestimmt, indem er anders für dasselbe sich darstellen würde, wenn es anders als wahrnehmend sich zu ihm verhielte. Die Untersuchung geht aber auch hier nicht auf den einzelnen Gegenstand, sondern auf den Gegenstand der Wahrnehmung überhaupt, und auf den Inhalt und die

allgemeine Wahrheit des wahrnehmenden Bewußtseyns. Auf gleiche Art kann auch bei den folgenden Stufen jedes neue Verhältniß des Bewußtseyns zu seinem Gegenstande nur in seiner Allgemeinheit gefaßt werden. —

§. 22.

Hier aber ist zugleich der Punct, auf welchem der wichtigste Unterschied zwischen dem natürlichen und dem philosophisch gebildeten Bewußtseyn eintritt. Während jenes nämlich, ohne zu wissen wie, seine Ansicht zu wiederholten Malen ändert, und seinen Gegenstand anders und anders zu fassen bekommt: geschieht es ihm wohl, daß es darum weiß (oft dieses nicht einmal) und von der Aenderung seiner Ansicht sogar spricht, gleichwohl aber nicht dazu kommt, auf das, was in ihm dabei vorgegangen, zu reflectiren, und die Einsicht zu gewinnen, daß das jedesmalige Wissen von einem Gegenstande auch diesen selbst für das Bewußtseyn ausmacht, (wie denn für das Bewußtseyn überhaupt gar nichts Anderes als sein Wissen und die in diesem vorhandene Bestimmtheit des Gegenstandes da ist), und daß durch die Aenderung des Wissens das zuerst vorhandene Ansichseyn des Gegenstandes (in der Behauptung: So oder das ist der Gegenstand oder die Sache,) wie dieses Wissen selbst zur bloßen Erscheinung herabsinkt.

Anmerk. Bei der unmittelbaren Weise, wie das natürliche Bewußtseyn mit seinen Gegenständen zu thun hat,

entgeht es ihm, daß der Gegenstand durch das Wissen überhaupt und näher durch die Art und Weise, von ihm zu wissen, bedingt ist. Indem es nicht auf sich selbst reflectirt, noch die verschiedenen Weisen, nach denen sich das Bewußtseyn verhält, unterscheidet, meint es unmittelbar den Gegenstand selbst zu haben, indem es ihn nur auf seine Weise hat, und weiß nicht, daß derselbe sich ihm nothwendig, wie seine Ansicht von ihm, ändert, und verschieden darstellt, je nachdem es z. B. sich als wahrnehmendes oder verständiges oder vernünftiges Bewußtseyn zu ihm verhält; noch weniger aber weiß es, worauf diese Unterschiede beruhen. — Die verschiedenen Ansichten über eine und dieselbe Sache, die in ihrer rein objectiven und absoluten Natur nicht von einer solchen äussern Verschiedenheit der Ansichten abhängig seyn kann, entspringen größtentheils aus der Verschiedenheit der besondern Gestalten des Bewußtseyns, welche sich für sich zu totalen Anschauungsweisen stirt haben. Die geänderten Ansichten in demselben Subject sind für das natürliche Bewußtseyn bloß etwas Geschehenes, Historisches; der innere Zusammenhang der früheren mit der späteren Ansicht und die innere Nothwendigkeit, welche die eine in die andere übergehen läßt, bleibt ihm verborgen (S. 8.). Das natürliche Bewußtseyn überhaupt ist in seinen Stoff versunken, während das philosophische davon zurücktritt, und dabei sich selbst erfaßt und betrachtet. Es trägt zwar einen mannigfaltigen Inhalt von Wissen, Ansichten, Meinungen, Sitten und sittlichen Grundsätzen u. s. w. in sich; allein wenn es diesem bloßen Stoffe nach auch eben so reich wäre, als das durchgebildete philosophische, so hätte es doch, da es nicht auch sich dabei hat und weiß, jeden seiner Gegenstände nur unvollständig, so wie es ohnehin seinen mannigfaltigen Stoff und Reichthum auch ohne Ordnung hat. In dieser bunten Fülle und Mannigfaltigkeit läßt ein reiches

natürliches Bewußtseyn sich etwa einer schönen Gegend vergleichen, in welcher die mannigfaltigsten und verschiedenartigsten Naturgegenstände neben einander ihr Daseyn haben. Wie aber hier die Natur nicht auch zugleich ihre Nothwendigkeit, ihren innern Zusammenhang, ihre Rangordnung und ihre höhere oder niedere Bedeutung offenbart, so treten auch aus dem Reichthume des Geistes, aus seinem substantiellen Inhalte und Wesen seine verschiedenen Seiten, Weisen und Gestalten, Höheres und Tieferes, Bedeutenderes und minder Bedeutendes, ohne Nothwendigkeit, Ordnung und gegenseitige Beziehung im natürlichen Bewußtseyn in ein natürliches Leben ein. Was im gewöhnlichen Leben als Bildung gilt, ist oft nichts weiter als gerade nur diese Fülle und Mannigfaltigkeit des natürlichen Bewußtseyns, wenn es, nach einer vor etlichen Jahren aufgefundenen Moderedensart, recht viel in sich aufgenommen hat; wobei unmittelbare Verständigkeit im Urtheilen, Vernünftigkeit im Handeln oft nicht einmal zur Bildung gerechnet wird. Uebrigens kann der Geist in den Individuen wohl auch bis zu seiner entwideltsten Erscheinung und höchsten Gestalt hervortreten, diese Bildung aber doch nur ein unmittelbares und natürliches Leben desselben bleiben. —

§. 23.

Von diesem natürlichen Bewußtseyn unterscheidet sich daher das philosophische zunächst dadurch (vgl. §. 8.), daß es nicht nur in dem Wissen von einem Gegenstande, welchen jenes nur unmittelbar hat und weiß, zugleich auch sich selbst hat und betrachtet, und für dasselbe nur der Ge-

genstand mit seinem ihn wissenden Bewußtseyn den wahren ganzen Gegenstand ausmacht, sondern daß ihm auch das Bewußtseyn überhaupt in seiner Erscheinung und Gestalt, wie in der innern Nothwendigkeit seiner Momente und deren Fortbewegung Gegenstand der Betrachtung wird.

Anmerk. Der wahre ganze Gegenstand der philosophischen Betrachtung ist 1) der sonstige Gegenstand und 2) das Bewußtseyn, für welches er ist und durch welches er bedingt wird, zugleich mit. Irgend ein sinnlicher Gegenstand z. B. wird wahrgenommen: Das gewöhnliche Bewußtseyn hat hier nur den Gegenstand; wir aber erinnern uns, daß er nur durch unsere Anschauung für uns, und durch diese das Wissen von ihm bedingt ist. Etwas ist für die empirische Gewißheit weiß, süß, warm: die Wahrheit dieser Gewißheit und das Ganze des Vorhandenen ist nicht das Weiß-, Süß-, oder Warmseyn, sondern das Weißsehen, das Süßschmecken, das Warmfühlen (Protagoras). Eben so auch bei den höheren Stufen des Bewußtseyns. Da aber das natürliche Bewußtseyn schon für sich, durch die innere Nothwendigkeit des Fortganges und die innere Thätigkeit des Geistes, sich zu jeder höheren Gestalt seines unmittelbaren Daseyns fortentwickelt, nur daß diese innere Fortbewegung und deren Nothwendigkeit ihm selbst verborgen bleibt, und die höhere Stufe ebenfalls nur als etwas unmittelbar Vorhandenes, nicht aus der Einsicht in die Unwahrheit früherer Weisen und deren nothwendige Aufhebung Resultirendes hervortritt: so ist das Wichtigste in der philosophischen Betrachtung die wissenschaftliche Durchführung der ganzen Reihe dieser Gestalten, welche jede frühere an ihr selbst ihre Wahrheit oder vielmehr Un-

wahrheit darstellen läßt, und, indem sie hienit an jeder ihren eignen, in ihr selbst begründeten Untergang zeigt, sie zugleich auf denjenigen Punct bewegt, wo die nächsthöhere Erscheinung des Wissens von selbst auf- und hervorgeht. — Noch kann bemerkt werden, daß dem natürlichen Bewußtseyn die philosophische Behandlungsweise, welche seinen vielfachen materiellen Reichthum auf einfache Bestimmtheiten und Begriffe zurückführt, nur als eine Beschäftigung mit abstracten Gedankendingen zu erscheinen pflegt, während es selbst das Allerrealste zu besitzen glaubt. Einestheils ergibt sich schon aus dem Vorigen, daß vielmehr das natürliche Bewußtseyn das ärmere ist, da es seinen Gegenstand keineswegs vollständig hat; andernteils erleidet derjenige, welcher die Weihe der Philosophie empfängt, allerdings einen sehr großen Verlust, nämlich an allem äusseren und unwahren Wissen. Und während ihm das sinnliche Auge verschlossen wird, das geistige aber, nach innen gekehrte, noch unvollkommen geöffnet ist, kann es ihm wohl geschehen, daß er den allumfassenden, wahrhaft unendlichen Reichthum des Geistes und der Wahrheit in den einfachen Begriffen und Wesenheiten noch nicht erkennt, oder deren tiefe Bedeutung, welche für ihn in eben so einfachen, noch unverstandenen Sätzen und Ausdrücken enthalten seyn soll, nur erst gläubig ahnet, und Hieroglyphen und Räthsel vor sich erblickt. Ist es doch solchen, welche schon als Sprecher in der Philosophie auftreten, aber den Tempel der Vernunft und des Geistes noch nicht weiter als in seinen Vorhallen betreten haben, auch schon begegnet, daß sie gerade in dem Tiefsten und Speculativsten und eben darum auch Inhaltreichsten und Umfassendsten, was die Philosophie aufzuweisen hat, nur leere logische Formeln, und in der einfachen Bewegung des absoluten Begriffes, der durch das ganze geistige und natürliche Universum hin-

durchgreift, gar nur eine dialektische Spielerei erblicken wollten. —

§. 24.

Es tritt daher für uns im Bewußtseyn zu den (§. 20.) angegebenen Momenten, sofern diese auch im natürlichen Bewußtseyn vorkommen, bestimmter das Moment des Wissens von dieser Beschaffenheit der Sache hervor, durch welches dem Bewußtseyn (wissenden Ich) es selbst in der Bestimmtheit seines Wissens von einem Gegenstande, der als Ansich für es ist, gegenständlich wird, und mithin das Bewußtseyn sich selbst in dem ganzen Verhältniß seiner Beziehung (§. 10.) zum Bewußtseyn kommt. Und gleichwie in dem Wissen überhaupt Ich von seinem Gegenstande sich unterscheidet, so unterscheidet hier Ich sich von sich selbst, und ist das Wissen von diesem Verhältniß, daß für es (in bestimmter Gestalt) etwas das Ansich oder Gegenstand überhaupt ist. Oder es betrachtet überhaupt das Bewußtseyn, für welches Etwas ist und gilt; und beide Seiten dieses Verhältnisses, sowohl die Seite des wissenden Ich als die des Gegenstandes, festhaltend, untersucht es, was das Bewußtseyn hierin ist, oder was es denn weiß, und wozu es sich weiter fortbestimmt. Oder es braucht vielmehr sich nur ruhig zu vernehmen, wie und wozu es sich selbst entwickelt. —

Anmerk. So wie das Bewußtseyn überhaupt an sich schon Selbstbewußtseyn ist, und es kein Bewußtseyn ohne Selbstbewußtseyn geben kann: so wird es auch hier durch die im §. angegebene Unterscheidung schon in so ferne Selbstbewußtseyn, als es sich selbst Gegenstand wird, und auf sich in einer bestimmten Weise seines Verhaltens reflectirt. Allein Ich ist hier noch nicht als solches, sondern nur erst in einer seiner Bestimmtheiten oder bestimmten Weisen, sich Gegenstand; das Selbstbewußtseyn aber im eigentlichen Sinne ist Ich = Ich. Zu diesem aber sich zu entwickeln, ist die Tendenz des Bewußtseyns und seine Dialektik. —

§. 25.

Bei dieser Betrachtung ergibt sich nach dem Bisherigen folgendes Allgemeine: 1) daß das Auf sich, welches nur ein Seyn für das Bewußtseyn ist, auch nur dieser Bestimmtheit des Bewußtseyns, deren Inhalt es ausmacht, angehört, und mit dieser in der Aenderung des Wissens von selbst verschwindet, das dem Bewußtseyn geltende Wesen oder Wahre des Gegenstandes daher auch in das Wissen selbst fällt, und diesem gleich ist; 2) daß das Bewußtseyn oder Ich ein Allgemeines ist gegen jede seiner Bestimmtheiten, und als solches in dem Hinausgehen über jede Bestimmtheit (in der Negation derselben) sich erhält; 3) daß Ich, indem es sich nur in seiner besondern Bestimmtheit erkennt, hierin sich selbst nicht genügt und befriedigt, und eben darum über dieselbe hinausgeht, oder vielmehr schon hinausgegangen ist; und 4) wenn es sich

sich selbst nicht genügt, dieses einerseits deswegen geschieht, weil das Ungenügende oder der Mangel in dem Inhalt des Bewußten (in dem, was der Gegenstand für das Bewußtseyn ist,) liegt, andererseits dieser Mangel eben darum ein Mangel ist, weil Ich hierin noch nicht das ihm selbst gleiche (es erschöpfende und befriedigende) Wissen als Allgemeines erreicht hat oder ist. —

Anmerk. Es zeigt sich hier schon etwas näher, wie das Bewußtseyn oder Ich das Kriterium seiner Erkenntniß an ihm selbst schon hat, und den Maasstab seines Wissens innerhalb seiner mit sich führt. Was der Gegenstand an sich seyn soll, ist doch wohl gleich seinem Wesen und seiner Wahrheit. Als dieses gilt irgend etwas vom Gegenstande dem Bewußtseyn, oder wird so von ihm gewußt. Dieses Wissen oder Gewußtes ist eigene Bestimmtheit des Bewußtseyns, und nur von dieser ist zunächst die Rede (vergl. S. 15 — 17.), und die Frage, welche Wahrheit sie an ihr selbst habe. Daß das Bewußtseyn es überall mit nichts Anderem, als mit seinem Wissen und den Bestimmtheiten desselben zu thun haben könne, hat sich schon früher ergeben. Wenn freilich ein Object außer dem Wissen vorgestellt wird, welches für sich ist, und ein Wissen von diesem Objecte, welches ebenfalls für sich ist, und die Wahrheit die Uebereinstimmung des Wissens mit diesem vorgestellten Objecte außer dem Wissen seyn soll: so wird die Wahrheit, freilich immerdar etwas Verborgenes bleiben müssen, und zwar aus einem eben so einfachen Grunde, als aus welchem ich nicht wissen kann, was für eine Person gerade an meine Thür anklopft, ehe sie sich geöffnet hat, oder aus welchem X darum ein Unbekanntes für mich bleibt, weil

ich es einem Unbekannten, das ein solches bleiben soll, gleichgesetzt habe. Allein durch wessen Schuld? — Wenn es nicht die Vorstellung von einem solchen Objecte draussen war, was der Philosophie den Weg vertrat, so hätte man sich zu wundern, daß mancher sie nicht schon weiter gebracht hat. Aber ein solches Object selbst ist doch zunächst nur meine Vorstellung von ihm, weil ich außerdem gar nichts von ihm wissen könnte, und hiemit also selbst eine Bestimmtheit meines Bewußtseyns. Und von einer solchen Bestimmtheit nun, gleichviel, welcher, die ich in meinem Bewußtseyn habe, ist die Frage, was sie für eine Wahrheit an ihr selbst habe, und zunächst welchen Inhalt Ich damit in sich gesetzt finde. Da Ich hierin mit sich allein ist, und sich nur zu sich verhält, so wird es in diesem Verhältniß seiner Bestimmtheit zu sich als einem Allgemeinen, das auch anderer Bestimmungen fähig ist, wohl auch etwas Näheres über den Inhalt von dieser und deren Angemessenheit zu seiner allgemeinen Natur und seinem Wissen überhaupt anzugeben und zu bestimmen wissen. Es ist vorhanden 1) etwas, das als das Wahre gilt, und als solches gewußt wird, 2) das Wissen, welches aber nichts Anderes ist, als auch das Gewußte, und diesem dem Inhalte nach gleich, und außerdem 3) Ich als Allgemeines. Indem nun Ich auf den Inhalt des als das Wahre Geltenden reflectirt, dieser aber bei näherer Betrachtung sich ihm nicht bewährt, so daß es Ihn länger als das Wahre oder das Un-sich ansehen und festhalten könnte, etwa deswegen, weil es einen Widerspruch darin gefunden hat: so erinnert es sich und wird sich bewußt, daß dieses Wahre nur sein besonderes Wissen war, und nur einer bestimmten Weise, deren es hiemit zugleich in sich inne wird, seines Verhaltens und den Gegenstand zu nehmen angehörte. Es ist dieses Dasselbe, was jedem schon in seiner täglichen Erfahrung

begegnet, daß er sich eines Irrthums bewußt wird, und dann die Schuld davon nur der Art und Weise, wie er den Gegenstand vorher ansah, beimißt: nur daß in dem philosophischen Fortschreiten des Bewußtseyns die Berichtigung und gemachte Erfahrung in ihrer Allgemeinheit genommen wird, und totale Gestalten desselben betrifft. Den Fehler hat also das Bewußtseyn auf seine Seite, und zwar auf seine bestimmte oder besondere Verhaltungsweise zu nehmen; wenn er aber hierin liegt, so wird Ich auch in irgend einer andern Weise seines Verhaltens nichts Besseres hoffen dürfen, und überhaupt in keiner besondern seine Befriedigung finden, weil keine besondere seinem allgemeinen Wesen und Wissen gleich und angemessen ist. Nur wenn Ich in seinem Wissen und Erkennen vollkommen sich selbst wieder findet, und darin unmittelbar bei sich ist, wird es sich befriedigt und beruhigt finden; und umgekehrt, wenn es das ihm Genügende und Gleiche erreicht hat, wird es auch in seinem Wissen und Erkennen vom Gegenstande nur sich selbst haben und unmittelbar bei sich seyn. Und wenn es sich befriedigt und erschöpft findet, und daher von keiner Seite mehr über sein Wissen und seinen Gegenstand hinauszugehen sich gedrungen fühlt, wird es auch die Wahrheit haben, die es gesucht hat, und rastlos sucht, ehe es zu diesem Ziele kam, und keine andere mehr verlangen. Wie und wo nun aber Ich zu diesem Ziele gelangt, hat der Verfolg dieser Betrachtung und Entwicklung des Bewußtseyns zu zeigen. — Will man eine Bestätigung von dem Gesagten schon zum voraus irgendwo in der Erfahrung haben, wiewohl der ganze zurückzuliegende Weg selbst eine Kette der reinsten, aber wissenschaftlich behandelten Erfahrung ist: so braucht jeder nur an sich und an dasjenige verwiesen zu werden, was in ihm selbst vorgeht, wenn er über irgend einen Gegenstand, mit dem er vorher

nicht im Reinen war, zu einer Aufklärung oder Erkenntniß gelangt, welche er unmittelbar für die richtige und treffende hält, und bei welcher er sich befriedigt findet. Nachdem er vorher nicht überein mit der Sache war, und diese ihm dunkel, verworren, auseinanderfallend oder fremd vorkam, (wobei nicht zu vergessen ist, daß die Bestimmungen oder Momente, welche diese unvollkommene Gestalt der Sache für ihn ausmachen, ebenfalls nur sein Wissen von ihr sind), findet er jetzt auf einmal durch ein Zusammentreffen der unter einem bestimmten Gedanken oder Gesichtspunkte ihm gezeigten Sache mit seinem Denken, nicht nur diese in Einheit mit sich selbst, sondern auch sich in unmittelbarer Einheit mit der (so gedachten oder gefaßten) Sache, in welcher er nun als in seinem unmittelbaren Eigenthume sein Wissen hat. Für dieses Schweben des Gegenstandes, um es einstweilen so zu nennen, findet man in den Sprachen viele treffende Ausdrücke, denen die Vorstellung theils eines Zusammengehens und Zusammentreffens, theils eines Erfassens und Zueigenmachens des Gegenstandes zu Grunde liegt; viele sind auch vom Lichte, das nämlich innerlich aufgeht und vorher fehlte, hergenommen. — Diese Einigung mit dem Gegenstande bei einzeln und zufällig gegebenen Erkenntnissen kann immerhin nur etwas Formelles seyn, d. h. nur der Form nach der unmittelbaren Gewißheit angehören, welche das Bewußtseyn in jeder seiner Weisen begleitet, so daß dabei weder Ich noch reines Wissen, noch der Gegenstand in der Gestalt seiner reinen Wahrheit erfaßt oder wahrhaft begriffen ist; so wie dabei obnehin auch der Zusammenhang mit dem Ganzen des Wissens, und besonders die absolute Nothwendigkeit und die reine Einsicht in den Grund der Wahrheit fehlt. Und so wie eine solche Erkenntniß dann bei aller unmittelbaren Gewißheit nur einer niedern Stufe

des Wissens anheimfällt, so findet sich auch, daß die Individuen überhaupt bei irgend einer Gesamtansicht und Denkweise, wenn es auch nicht die höchste Ansicht und Stufe des Wissens ist, und bei gewissen Bestimmtheiten, Grundsätzen u. s. w., die ihnen als etwas Letztes gelten, zuletzt stehen bleiben, und dabei sich beruhigen, indem sie für sich darin Einheit und Uebereinstimmung finden. Sie sind hiebei indessen gleichwohl nicht sicher, daß ihre Stützen ihnen auf irgend eine Weise brechen oder entzogen werden, und das ganze Gebäude von neuem, wo nicht zusammenstürzt, doch in seinen Grundfesten erschüttert wird. Darum ist es nur die Wissenschaft, welche das ganze Bewußtseyn in allen seinen Weisen, Verhältnissen und Erscheinungen nach seiner Nothwendigkeit betrachtet, und über sie hinaus zum absolut letzten Grunde der Wahrheit führt. —

§. 26.

Allein so wie Ich zwar Allgemeines und hiemit zugleich in seinem Hinausgehen über eine Bestimmtheit negative Thätigkeit, vor seinem Bestimmten werden aber noch völlig leer und inhaltlos ist, und erst durch das Seyn eines Gegenstandes für es eben so wohl bestimmt wird, als einen Inhalt erhält: so erscheint auch der Gegenstand als solcher für das Bewußtseyn zunächst als ein Gegebenes, Vorgefundenes, als etwas, was es nicht unmittelbar selbst ist, mithin als ein ihm Ungleiches, als ein Fremdes und Unüberwindliches; er ist so das schlechtthin Andere des Ich, Nicht-Ich, (in bestimmterer Beziehung unbegreifliches Ding an sich, hinter welches Ich nicht kommen zu können

meint). Er hat hiemit seine Grenze am Ich, und dieses an ihm. Insofern aber Ich auf solche Weise einestheils durch das Wissen vom Gegenstande bestimmt, andernteils durch ihn als das Ungleiche und Andere begrenzt ist, ist es ebenfalls, wie sein Gegenstand ein endlicher und Erscheinung, so selbst endliches und erscheinendes Bewußtseyn. —

Anmerk. Ich in seiner Abstraction und Leerheit von allem Inhalte, in welcher es nur als reine, negative Thätigkeit übrig bleibt, in dieser reinen, negativen Natur aber zugleich das Prinzip aller geistigen Bewegung und des absoluten Begriffes selbst hat, steht (um in der Sprache der Vorstellung zu reden) gleichsam auf einem Vordergrunde, auf welchem es vor sich eine glänzende, verführerische Sinnenwelt, und an seinen Sinnen den Schlüssel zu ihrer Eröffnung hat; in seinem Hintergrunde aber hat es die Welt der Wahrheit, das Reich des Geistes und der Vernunft, und den Schlüssel zu dieser an dem, was es ist, an seiner reinen Thätigkeit unmittelbar selbst. Je reiner es aus diesem Hintergrunde den Inhalt des Geistes und der Vernunft oder desjenigen, was an und für sich ist, sich ins Bewußtseyn treten läßt (falsch verstandene Platonische Lehre vom Lernen als einer Wiedererinnerung), oder umgekehrt, je tiefer es rückwärts in ihre Substanz eindringt, und sie zu seinem unmittelbaren Eigenthume macht: desto mehr fördert es an sich seine reine und absolute Bildung zur Wahrheit. Die Vermischung aber von beiden Welten, von demjenigen, was vom Geiste stammt, mit dem Stoffe der Sinnenwelt, gebiert das unvollkommene Wissen der Meinung (*δόξα, οἴησις*), der Reflexion und des bloßen

oder abstracten Verstandes. Diese unwahren Weisen an und in ihm zu vernichten, hat Ich selbst die Macht in seiner reinen Thätigkeit, und die Wissenschaft zeigt den Weg dieser Vernichtung in seinem nothwendigen, stufenweisen Fortschreiten. — Der Philosophie ist bisher die psychologische Ansicht sehr hinderlich gewesen, nach welcher die Vernunft nur als ein neben vielen andern Vermögen und Kräften bestehendes Geistes- und Seelenvermögen, womit man auf etwas Anderes hin operirt, nicht aber als die zu erkennende Substanz selbst, welches zugleich durch das reine Ich sich selbst erkennt und vermittelt betrachtet wird, obgleich doch Gott die absolute Vernunft genannt worden ist. — Fichte, welcher das von Kant dem Subjecte gegenüber gelassene unbekanntes Ding an sich in reinerer Abstraction als Nicht-Ich faßte, hat bekanntlich gleichwohl nicht mit demselben fertig werden können; bei aller gegenseitigen Bestimmbarkeit, Auszehrung und Abmagerung von Ich und Nicht-Ich, bei aller Ausspannung derselben in einen unendlichen Progreß, in welchem, wie in einer Rechnung mit $+$ und $-$, dem einen eben so viel zu-, als dem andern abgieng, blieben doch Ich und Nicht-Ich selbst unzertrennlich einander gegenüber; das Nicht-Ich wurde so wenig überwunden, als es bei einer unendlichen arithmetischen Reihe je zu einem reinen Abschlusse kommt. Dieses Nicht-Ich, als das negativ bestimnte-Abstractum vom Gegenstand des Bewußtseyns überhaupt, den es innerhalb seiner als ein Seyn für es hat, wird hier und in der Folge lieber schlechtthin das Andere ($\tau\omicron$ ἄτερον) genannt; überwunden und aufgehoben aber wird es, wenn es begriffen wird; denn dann hört es auf, ein Anderes für Ich zu seyn. —

§. 27.

Indem aber Ich in dieser beiderseitigen Bestimmtheit und Endlichkeit und gegenseitigen Trennung doch als Bewußtseyn (§. 10.) mit dem Gegenstande verknüpft und auf ihn bezogen ist, kann diese Verknüpfung, die zugleich Trennung, diese Vereinigung, die zugleich Unterscheidung ist, vorläufig als ein Urtheil betrachtet werden, in welchem Ich als Subject durch die Beziehung (copula) auf einen Gegenstand mit diesem als Prädicat verbunden ist, beide aber auch von einander eben so unterschieden, als sonst in einem Urtheil Subject und Prädicat Verschiedene, gegenseitig Sich andere sind. Und gleichwie im Urtheile, welches seinem Begriffe nach ausspricht: Subject = Prädicat, wenigstens das Sollen der Gleichheit enthalten, die Aufhebung oder Entfernung der Ungleichheit gefordert ist: so hat auch Ich als das Allgemeine und Thätige, Sichselbstbewegende (Spontaneität) dieses Sollen in sich, und ist hiedurch an ihm selbst der Trieb (Trieb des Wissens, Wiß- und Forschbegierde), mit seinem Gegenstande fertig d. h. gleich zu werden, und als den noch ungleichen ihn zu überwinden. Als sich noch ungleich aber sind beide Seiten dialectisch an ihnen selbst, d. h. eben um ihrer Ungleichheit und gegenseitigen Begrenzung willen zeigen sie an sich selbst ihren Mangel und ihre Schranke als das Negative ihrer, welche jedes von beiden über

sich hinausführt, und es in seiner Bestimmtheit und Begrenzung als ein Einseitiges und Unwahres, mit hin zu Negirendes oder Aufzuehendes darstellt. —

Ann. Die Vergleichung der im Bewußtseyn enthaltenen Verknüpfung von Subject und Object mit einem Urtheil zieht zwar in den Inhalt des §. etwas aus der Logik Entlehntes schon herein, ist aber wohl für sich verständlich, und das zum Verständniß Erforderliche auch dem Anfänger schon aus der Grammatik bekannt. Diese Vergleichung, welche zur Sache nicht unumgänglich nöthig war, aber zur Verdeutlichung der ganzen Entwicklung vielleicht etwas beiträgt; enthält zugleich, wie man leicht erkennen wird, eine Beziehung auf Kant's synthetische Urtheile. Die von diesem Philosophen als Aufgabe der Philosophie aufgestellte wichtige, aber von ihm sehr unvollkommen gelöste Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? wäre einfacher und richtiger sogleich auf das reine Ich und dessen Verknüpfung mit einem Object gestellt worden, wie auch Fichte that, aber ebenfalls mit der Sache nur unvollkommen zu Stande kam. Das Urtheil dieser Verknüpfung ist aber ein analytisches, insofern das Bewußtseyn schon seinem Begriffe nach schlechthin das Wissen von einem Andern, einem Nicht-Ich oder einem Gegenstande überhaupt ist, wie auch Fichte die Sache in seinem absoluten, das Nicht-Ich selbst setzenden Ich nahm; ein synthetisches aber, insofern der Gegenstand, in seiner Bestimmtheit genommen, nicht Ich selbst ist. Oder mit andern Worten: das subjective Ich des Bewußtseyns ist an und für sich bestimmt, von einem Andern zu wissen, und insofern hält Ich dieses Andere in seiner abstrakten Allgemeinheit und an sich schon in sich eingeschlossen; für das concrete Bewußtseyn aber selbst ist das Andere auch noch

als Anderes. — Da es übrigens scheinen kann, daß die hier gemachte Anwendung von der Form des Urtheils deswegen nicht passend sey, weil das Urtheil eine Beziehung von Subject und Prädicat, nicht aber von Subject und Object enthalte: so ist dagegen zu bemerken, daß in dem hier gegebenen Falle das Object auch als Prädicat betrachtet werden kann. Da der Gegenstand als gewußter eigene Bestimmtheit des Bewußtseyns ist, würde das Urtheil lauten: Ich als ein wissendes Allgemeines bin selbst dieses bestimmte Gewußte (nach der Form des Urtheils: Das Allgemeine ist Besonderes oder Einzelnes); was eben so viel ist, als: dieses bestimmte Wissen ist eine meiner eigenen Bestimmtheiten. — Was das Dialektische sey, und woher es entspringe, ist im §. selbst angegeben. (Zenonische oder eleatische, sophistische, wahre Platonische Dialektik.) Die Dialektik überhaupt ist keine besondere Kunst, noch ein Kunststück, nur etwa dazu bestimmt, einen trügerischen und falschen Schein des Wahren äußerlich hervorzubringen, sondern in ihrer Wahrheit vielmehr das vernünftige Denken selbst in seiner reinen, negativen Thätigkeit, insofern es die einseitigen und für sich festgehaltenen Bestimmtheiten auflöst, und über sich hinaus zur Erkenntniß ihrer Unwahrheit bewegt; oder dieselbe Thätigkeit des reinen Ich, welche oben (Anmerk. zum vorigen §.) als das Prinzip aller geistigen Bewegung angegeben wurde. Ohne Dialektik giebt es keine wahre Wissenschaft, da sie allein die Seele alles wissenschaftlichen Fortganges ist, seine Methode erzeugt, und in ihn Zusammenhang und Nothwendigkeit bringt. Die wahre und speculative Dialektik verfährt aber nicht bloß negativ, d. h. läßt es nicht bei der Auflösung der in ihrer Unwahrheit aufgezeigten Bestimmungen oder bei einem Resultate, welches nur Nichts wäre, bewenden, sondern gewinnt aus dem negirten Zu-

halte, weil dessen Negation selbst eine bestimmte ist, einen neuen positiven Inhalt. Vergl. die Andeutungen oben in S. 6 und 8, und Hegel's Encycl. S. 15 u. 16. —

S. 28.

Allein da Ich durch seine Negativität (S. 26 und 27.) und die Unterscheidung seiner von dem Gegenstande sowohl, wie von sich selbst (eine Unterscheidung, deren der Gegenstand unfähig, in der Ich aber, wie von sich unterschieden, eben so auch auf sich bezogen, und, insoferne in dieser Beziehung es das Sichselbstgleiche, auch die Beziehung als solche keine endliche, sondern eine unendliche ist) selbst der Trieb des Hinausgehens und die Thätigkeit ist, welche diese dialektische Bewegung vornimmt, und hierin zugleich mit der Bestimmtheit und Schranke (Grenze) selbst in Eins zusammenfällt, d. h. eben so sehr das Bestimmte und Beschränkte, als das Bestimmende und Beschränkende, als auch das über die Bestimmtheit und Schranke Hinausgehende oder sie Aufhebende ist: so trifft diese Bewegung und Negation zunächst den noch unmittelbar gegebenen Gegenstand, über welchen Ich als einen theils selbst bestimmten, theils solchen, den es als seine eigene Bestimmtheit erkennt, übergreift, und gegen ihn, den ihm ungleichen und unangemessenen, sich als das Allgemeine darstellt, und zugleich ein concretes Bewußtseyn wird, indem

es für seine erste Einfachheit und Leerheit oder seine reine Abstraction von allem Inhalt einen bestimmten Inhalt gewinnt. —

Ann. Endlich kann das Bewußtseyn nur dadurch seyn, daß sein Wissen oder dasjenige, was es weiß, ein Endliches ist. Die gewöhnliche Vorstellung nimmt es in dem Sinne, daß es durch seine beschränkte Natur weiter zu gehen (also wohl Unendliches zu wissen) verhindert sey. — Indessen: wenn es den Begriff des Unendlichen, auf den es ankommt, zu fassen im Stande ist, so gut, als es das Wort dafür hat und braucht: warum sollte es das Unendliche nicht eben so gut erkennen können, als irgend etwas Anderes durch seinen Begriff erkannt wird? Werden doch in Lehrbüchern genug, in denen von Gott und seinen Eigenschaften gehandelt wird, Versuche gemacht, das Unendliche zu bestimmen: wobei es freilich sonderbar ist, daß oft dieselben, welche da lehren und bestimmen, was Gott sey, zu einer andern Zeit auch wieder sagen, er sey unerkennbar und unerforschlich; zumal da sie doch die Offenbarung haben. — Das Irrige bei der Sache besteht vielmehr darin, daß es gerade am Begriffe des Unendlichen fehlt, und statt dessen nur ein Unbestimmtes der Vorstellung, ein gemeintes Unendliches vorschwebt. Hier zur vorläufigen Erläuterung, da das Nähere in seinem wissenschaftlichen Zusammenhange in die Logik gehört, und auch weiter unten das Wissen vom Unendlichen vorkommt, nur Folgendes. Endlich überhaupt ist dasjenige, was ein Anderes oder bestimmter ein ihm Anderes außer sich hat; an diesem, das es nicht selbst ist, hat es seine Grenze, sein Aufhören, wie dieses an ihm. Das Bewußtseyn ist mithin dadurch endlich, daß es das Andere, durch welches es bestimmt ist, und an welchem als an einem Andern es seine Grenze, wie dieses an ihm,

hat, nicht selbst ist. Das Unendliche dagegen wird zunächst als das Nicht-Endliche genommen, und bei dieser bloß negativen Bestimmung gewinnt freilich die Vorstellung Platz zu allem Unbestimmten und in's ungemessne Weite Gehenden, wenn sie über dem Endlichen das Unendliche ansetzen läßt, und im Fortgange desselben kein Ende finden kann, es sey in Zeit oder Raum. Allein gleichwie die Vorstellung sich selbst dabei nicht erhalten kann, sondern dazwischen auf einmal eine Grenze setzt, sich aber erinnernd, daß das Unendliche keine Grenze habe, sie auch wieder aufhebt und weiter geht, und das Räumliche auf einerlei Weise noch öfter wiederholt: so vergißt sie auch, daß das Unendliche schon am Endlichen als seinem Andern außer ihm, das es nicht ist, noch seyn soll, seine Grenze hat, und folglich eben so endlich ist, wie jenes. Wenn dieses Unendliche mithin selbst ein Endliches ist, und ein anderes nicht aufgetrieben werden kann: so muß freilich verborgen bleiben, was das Unendliche sey; nur ist dabei zu bemerken, daß die meisten, welche das Unendliche als ein Unbekanntes nehmen, es nur mit diesem gemeinten Unendlichen, welches sich selbst als ein Endliches dargestellt hat, zu thun haben. Nehmen wir aber das Nicht-Endliche im Sinne der vom Endlichen angegebenen Begriffsbestimmungen, so kann das wirklich und wahrhaft Unendliche nothwendig nur ein solches seyn, welches 1) kein ihm Anderes außer sich hat, und 2) wenn ein solches auch für den Anfang sich darstellt, wie z. B. das Endliche selbst, doch durch dasselbe nicht begrenzt wird, was 3) nur dadurch möglich ist, daß dieses Andere kein Anderes für es ist, oder daß es, die gesetzte Grenze aufhebend und über sie zu dem Andern hinausgehend, in demselben vielmehr mit sich selbst zusammengeht und sich selbst gleich ist. Ob es ein solches Unendliches gebe oder nicht gebe, mag denen auszumachen

überlassen bleiben, welche sagen, daß aus dem Begriffe sich noch kein Seyn herausklauben lasse, und sich daher an den Glauben halten. Für uns hat diese Frage keine Bedeutung, da es uns zunächst nur auf Erkenntniß und Wissen und auf dessen Inhalt und Wahrheit ankommt. Im S. ist in dem angegebenen Sinne des Unendlichen bloß die Beziehung des Bewußtseyns in seinem Andern auf sich und die hierin vorhandene Sichselbstgleichheit eine unendliche genannt worden (Unendlichkeit der Form); so lange aber der Inhalt des Andern für das Bewußtseyn auch wirklich ein Anderes ist, bleibt auch Ich bei seiner unendlichen Natur nur endliches Bewußtseyn. — Grenze und Schranke sind hier noch fast gleichbedeutend genommen; ihren Unterschied entwickelt die Logik. Beide sind Negationen, aber nicht bloß eines Andern oder eines Andersseyns, sondern auch Negation des eignen Seyns desjenigen, dem sie angehören; wie schon die sinnliche oder Raumgrenze zeigt, welche ein Aufhören (oder auch Anfangen), folglich ein Nichtseyn des Begrenzten ist, aber zugleich auch das Angrenzende von ihm scheidet, dessen Grenze sie eben so sehr ist. Der Unterschied aber zwischen beiden besteht darin, daß die (logische oder metaphysische) Grenze (*ὄρος, ὁρισμός*), welche näher zur eignen Bestimmtheit dessen wird, was Etwas ist, und wodurch es sich von Anderem unterscheidet, dieses bestimmte Seyn in seiner unbewegten Ruhe bestehen läßt, während die Schranke, welche sich auf das Ansehenseyn von Etwas und seine Bestimmung oder das Sollen bezieht, eine eben so sehr gesetzte als auch negirte oder aufzuhebende Grenze ist, zu deren Begriff es gehört, daß sie aufgehoben, oder daß über sie hinausgegangen werde. Wer sich Schranken gesetzt sieht, erkennt sein beschränktes Seyn nicht als sein wahres Seyn und seine Bestimmung oder als das, was er soll, an; wer aber die ihm gesetzten

Schranken aufhebt, gelangt dadurch erst zu seinem wahren Seyn oder zu demjenigen, was er an sich ist. — Für das im §. angegebene Verhältniß des über seine Bestimmtheit durch ein Anderes zur Wahrheit hinausgehenden Bewußtseyns, ein Verhältniß, dessen es ausmachende und in einen Act zusammenfallende Momente übrigens wohl aufgefaßt werden mögen, ist daher der Ausdruck Schranke richtiger: nur daß es, wie sich später ergeben wird, eine Schranke ist, welche sich der Geist in seinem untergeordneten Verhältniß als Bewußtseyn selbst gesetzt hat, und, wie sich auch hier schon ergibt, der eignen Thätigkeit des Bewußtseyns (denn nur ein wissendes Ich kann unterscheiden und bestimmen) ebensowohl die Setzung der Bestimmtheit oder die Bestimmung, als deren Aufhebung angehört. —

§. 29.

So lange aber dieser Inhalt gegen Ich noch der ungleiche ist, hat dieses in seiner unmittelbaren Verknüpfung mit dem Gegenstande und in der positiven Beziehung desselben auf sich, wodurch es sein Wissen ist, zwar Gewißheit (§. 11.), aber in der eben so sehr bestehenden Untercheidung und Ungleichheit, welche als nur äußere und negative Einheit und Verknüpfung selbstständig gegen einander bestehender Seiten (Synthesis) eben der Anstoß zur dialektischen Bewegung wird, noch keine Wahrheit. Denn die Wahrheit ist Uebereinstimmung des Wissens mit dem Object, oder die Einheit und Gleichheit beider. Das Object aber oder der Gegenstand ist nichts An-

deres, als der von Ich unterschiedene Inhalt des Gewußten, oder das Wissen selbst, für welches der jedesmalige Gegenstand das ist, was es von ihm und wie es ihn weiß (§. 18.). Mithin, wenn das Object seinem wissenden Subject noch ungleich ist, (und es ist dieses so lange, als Ich noch darüber hinausgeht, SS. 25—28.), so ist dieses eine Ungleichheit, welche in das Bewußtseyn selbst fällt, und in demselben keine andere ist, als die Ungleichheit, welche noch zwischen dem beschränkten und dadurch dialektischen Inhalte des Gewußten und der Allgemeinheit des wissenden Subjectes vorhanden ist, und um deren willen eben dieses, sich selbst nicht genügend (§. 25.), über jenen Inhalt und seinen Gegenstand hinaus, und zu einem Anderswissen desselben, mithin auch zu einem andern Inhalte des Gewußten, übergeht.

Anmerk. Dieser und der folgende S. enthalten zwar als Resultat der bisherigen Entwicklung bereits etwas Näheres über die Bedingung zur Wahrheit der Erkenntniß, und über den Sinn, in welchem die Definition der Wahrheit, als Uebereinstimmung des Wissens mit dem Object, zu fassen ist. Allein da hiemit nach der Natur dieser Untersuchung noch nichts weiter als eine Erkenntniß der formellen Beschaffenheit der Sache, und mithin nur noch ein äußeres Wissen von ihr gewonnen wird: so ergiebt sich leicht, daß es vielmehr auf den Inhalt (die Substanz) der Wahrheit ankommt, mit welchem Ich, von seinem unwahren Inhalte gereinigt, sich zu erfüllen hat, um ihn

ihn als sich selbst zu erkennen, und in demjenigen Elemente sich zu bewegen, in welchem Wissen (oder Denken) und Seyn in Einheit und Gleichheit sind. Die Erkenntniß dieser Substanz der Wahrheit ist aber eben die Philosophie selbst. Das reine Ich als reines Wissen würde zwar auch unmittelbar in dieses Element eintreten können; denn als reines Wissen ist es dasselbe schon; allein es ist zuvor um den Beweis zu thun, daß die andern Weisen des Bewußtseyns es nicht sind; dieser Beweis aber wird nur dadurch geführt, daß sie sich selbst mit ihrem durch sie bedingten Inhalte für die Erkenntniß in ihrer Unwahrheit darstellen, und an ihnen Ich sich selbst als das reine Wissen hervorbringe. — Was man etwa sonst bei der angegebenen Definition der Wahrheit, wenn man sie selbst auch als richtig gelten läßt, sich vorstellt, kann durch die bisherige Entwicklung ziemlich als beseitigt betrachtet werden; man wird finden, daß man es rücksichtlich des Object's nur mit einem vorgestellten und gemeinten zu thun hatte, und den Sinn der Definition überhaupt nicht scharf in's Auge faßte. Wollte man diese Definition selbst gleich Anfangs zu Grunde legen, und nach allen Seiten hin ihren Sinn untersuchen: so würde ihre Dialektik kein anderes Resultat haben können, als das hier entwickelte. Zunächst wird es, wenn man nicht das Wissen zuerst untersuchen will, darauf ankommen, was das Object sey; denn um ermessen zu können, ob etwas mit einem Anderen übereinstimme, muß man dieses Andere doch wohl erst kennen lernen. Nun ist aber das Object selbst nichts Anderes, als nur unser Wissen, ein gewußtes Seyn im Bewußtseyn für das Bewußtseyn; soll es dieses nicht seyn, wie will man dahinter kommen? oder vielmehr ist dasjenige Bewußtseyn, das es zu etwas Anderem macht, ebenfalls ein Wissen, und zwar eine bestimmte Art, vom Object zu wissen, und somit also selbst eine Be-

stimmtheit des Bewußtseyns. In den oben (Anmerk. zu S. 9.) angeführten drei Antworten auf die Frage, was Wahrheit sey, oder vielmehr nur in der einen davon, auf welche auch die beiden andern zurückgeführt werden sollen, daß sie die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen unter einander sey, ist das Object unberührt gelassen worden. Und da unter den zurückzuführenden (d. h. nicht stehen zu lassenden, sondern in eine größere Richtigkeit und angemessnere Wahrheit zu bringenden) Antworten auch diejenige Definition selbst befindlich ist, welche die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen ausspricht: so kann man annehmen, daß es für die Wahrheit nicht sowohl auf die Gegenstände, als nur auf das Vorstellen und dessen Verhalten zu sich selbst ankommen solle: worin man leicht auch etwas Idealistisches könnte entdecken wollen, nämlich etwas vom gemeinen Idealismus, für welchen die äußern Objecte nur Vorstellungen sind. Allein auch abgesehen davon, daß diese Definition nur von Vorstellungen spricht, wornach sie so übersetzt werden kann: die Wahrheit ist die Uebereinstimmung des unwahren Wissens mit sich, — ist es überhaupt schwer, einen eigentlichen Inhalt und Gedanken darin zu finden. Denn als Vorstellung ist eine der andern gleich; Vorstellen ist Vorstellen; ein Unterschied kann nur in dem Vorgestellten d. h. in dem Objecte liegen, und durch dieses hereinkommen. Nehmen wir aber an, der Vfr. der drei Antworten habe etwas Besseres und Tieferes im Sinne gehabt, nämlich das Wissen und Denken, wornach die Definition lauten würde: die Wahrheit ist die Uebereinstimmung des Denkens oder des Wissens mit sich: so müssen wir ihm hierin zwar beypflichten, auch in dem Sinne, daß in der Wahrheit das Wissen und Denken es nur mit sich selbst zu thun haben; aber die Frage ist: welches Wissen und welches Denken, und von was? Es bleibt daher auch so immer nur

eine leere Identität ausgesprochen. Ein Gedanke aber und etwas Speculatives kommt nur dadurch zu Stande, daß von einem zuerst Unterschiedenen die Einheit und Gleichheit aufgezeigt wird. —

§. 30.

Die dialectische Bewegung wird daher zu einer Vergleichung des Wissens mit sich selbst, wozu das Bewußtseyn den Maassstab selbst und innerhalb seiner hat. Und das Ziel dieser Bewegung des Bewußtseyns ist, die Gewißheit zur Wahrheit zu erheben, d. h. zu demjenigen seiner selbst gewiffen Wissen, in welchem Subject und Object, nicht bloß nach der Weise der Gewißheit (§. 11. u. §. 29.), sondern dem Inhalte oder ihrer Substanz nach, sich vollkommen gleich und Eines sind. — Es wird sich ergeben, daß dieses Ziel des Bewußtseyns erreicht wird durch das Wissen, welches Vernunft ist, als in welcher die subjective Bestimmung eben so sehr objective Bestimmung ist (vgl. §. 9.).

Anmerk. Bei der in der vorigen Anmerkung erwähnten dialectischen Untersuchung der Definition der Wahrheit müßte ferner in Frage kommen, was die Uebereinstimmung sey und heißen solle; da man in der Philosophie keineswegs etwas, als ob es sich schon von selbst verstehe, hingehen lassen, und der Meinung des Wissens preisgeben darf. Schon in der bloßen Gewißheit, nach der von ihr gegebenen Definition, ist eine Uebereinstimmung (Identität) des Wissens mit dem Object; allein, ehe sie zur Wahrheit erhoben worden, ist in ihr das Object

eben so unwahr, als das Wissen von ihm. Da in ihr, wie im Bewußtseyn überhaupt, eine Verknüpfung mit einem von Ich noch unterschiedenen Inhalte, in welchem Ich folglich noch nicht sich selbst erkennt, vorhanden ist: so ist diese im vorigen §. eine Synthese genannt worden. Die Synthese aber, von Empedokles an, dessen die Vielheit der Elemente in Einheit auflösende Freundschaft (*φιλία*) auch nur eine Synthese war, bis zur modernen Philosophie herab, gehört in die Zahl der unwahren Weisen und Ansichten, deren unkritische Festhaltung der Philosophie vielmehr den Eingang versperrt. Die Einheit, zu welcher ein Mannigfaltiges oder Verschiedenes durch die Synthese verbunden werden soll, ist keine wahre Einheit, auch keine Gleichheit, noch Identität, sondern bloß eine Verknüpfung oder Zusammenfügung, in welcher die Verknüpften noch eben so für sich bestehen, und einander noch so äußerlich sind, wie vorher in der Trennung; denn daß sie nun in Einem, welches sie zusammenfaßt, beisammen seyn sollen, hat ihr selbständiges Selten und Bestehen, d. h. ihre Trennung, noch nicht aufgehoben. Das Denken, nämlich ein genaues, kann, so lange als Verschiedenes da ist, auch nur Verschiedenes sehen bei aller synthetischen Einheit; ein ungenaues aber verweilt bald bei dieser, einer bloß vorgestellten und gemeinten Einheit, und erklärt diese für die an sich seyende Wahrheit, bald geht es wieder zur Verschiedenheit und Vielheit über ohne innere Nothwendigkeit, und will auch das Einzelne wieder als das Anscheyende nehmen; es ist ein bloß äußeres und inconsequentes Hin- und Hergehen, wie bei Empedokles. Mit einer solchen bloßen Zusammenfügung und äußern Verbindung kann man daher nicht auskommen, wenn man in der Philosophie etwas begreifen will, und keinen Schritt weiter thun. Eine wahre Einheit aber kann nur dadurch zu Stande kommen, daß das Eins als dasselbe,

als was das Anders, erkannt wird, und die Unterschiedenen in diesem Erkennen zu bloßen Momenten herabgesetzt werden, d. h. ihr selbstständiges Bestehen und Gelten gegen einander verlieren. — Dem Sinne, in welchem gewöhnlich die Uebereinstimmung des Wissens mit den Objecten genommen wird, liegt einestheils die schiefe Ansicht zu Grunde, daß die Objecte (man denkt dabey zunächst an die äußern) schon für sich etwas Wahres und in ihrer Wahrheit ruhendes seyen. Von den äußern Objecten mag nun allerdings das vorstellende Subject in seiner Vorstellung, so gut wie ein Spiegel oder noch besser, die getreuen Abbilder, und somit eine Uebereinstimmung mit ihnen haben: aber ist dieses die Wahrheit? ist das Vorstellen Wissen? sind die veränderlichen, endlichen und vergänglichen Dinge selbst etwas Wahres und die Wahrheit? Etwas Daseyendes und Vorhandenes sind sie wohl; aber ist das Vorhandene darum auch schon ein Wahres? Lügen sind auch etwas Vorhandenes, und von mancher Lüge ließe sich vielleicht zeigen, daß in einem höhern Sinne Wahrheit in ihr enthalten sey, als in manchem vorhandenen Dinge. Auch etwas Bestimmtes sind die Dinge, aber eben ihr bestimmtes, von außen beschränktes und bedingtes Seyn macht auch ihre Endlichkeit und Unwahrheit aus, und reißt sie in ihren Untergang. Große Philosophen haben darum gesagt, daß die Wahrheit der Dinge nur in Gott sey und nur in Gott erkannt werden könne; und weißt wir hier auch noch nicht so weit gehen, noch untersuchen wollen, was das heiße: so ist die nächste Wahrheit der Dinge ihre unvetgängliche Gattung und ihr Begriff, der, wenn er auch ein bestimmter und nicht der höchste Begriff ist, doch die unendliche Form des Begriffes überhaupt in sich trägt. Gattung und Begriff aber werden nur durch das Wissen gegeben und erkannt. Es muß daher gesagt werden, daß die Objecte, wie sie unmittelbar

sich darstellen, vielmehr nicht etwas Wahres, noch in ihrer Wahrheit Ruhendes seyen, sondern durch das Wissen erst zu ihrer Wahrheit bewegt werden. Bei den nicht sinnlich gegebenen Objecten aber, welche den bei weitem wichtigeren Theil ausmachen, (denn auch der gewußte Inhalt der sinnlichen gehört in die Zahl derselben, sobald man über das Sinnlichegegebene an ihnen, und über ihre Unmittelbarkeit und Einzelheit hinausgegangen ist) — worin besteht bei diesen die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Object, oder was macht ihre Wahrheit aus? Da Gegenstände solcher Art nach Kant, wie er beispielsweise vom Recht sagt, gar nicht erscheinen können, (wenn nämlich das Wort Erscheinen in einem so beschränkten Sinne genommen wird, wie von ihm), sondern dem Verstande angehören, in welchem ihre Begriffe liegen, also überhaupt vom Geiste stammen, und auf dem Boden des Wissens ursprünglich zu Hause sind: so wird auch wohl das Wissen allein über sie Bescheid wissen, und über die Ausmittlung ihrer Wahrheit Herr seyn. Allein unter welchen Inhaltsbestimmungen auch das Bewußtseyn zuerst einen solchen Gegenstand, dessen objectiver Inhalt auch hier nur dasjenige seyn kann, als was er gewußt wird, gefaßt haben mag, auch hier gilt die schon oft angestellte Frage, was denn Ich wisse; wenn es diesen Gegenstand so weiß; und auch hier wird die Frage nach diesem Was, in fortgehender Wenderung und dialektischer Fortbewegung des Wissens, wie des Object's, sich nur dann vorubigen, wann Ich mit seinem Gegenstande dahin gekommen, wo er ihm vollkommen genügt und entspricht, und es von keiner Seite mehr über ihn und seinen gewußten Inhalt hinauszugehen nöthig hat: dieses aber wird nur dann Statt finden, wenn an dem Gegenstande und seinen Inhaltsbestimmungen Ich sich selbst, seine Bestimmungen und seinen reinen Begriff hat und weiß, oder wann es den

Inhalt des Gegenstandes, der damit sein reiner und wahrer Inhalt wird, nicht mehr als ein Anderes und Fremdes, sondern als sich selbst und das Seinige erkennt. — Es ist hiemit in dem Gesagten auch schon enthalten, was bei der Erörterung über den Sinn und Inhalt der Definition der Wahrheit noch anderentheils über das Wissen zu erinnern übrig war. Man mag sonst die Definition nehmen, wie man will, so liegt in ihr schon selbst, daß das Wissen etwas durchaus Nothwendiges bei der Wahrheit sey, und diese als die Uebereinstimmung des Wissens (oder der Erkenntniß) mit dem Object, nicht ohne das Wissen zu Stande kommen könne. Und allerdings ist die Wahrheit nur im Wissen, nicht außer demselben, es sey ein göttliches oder menschliches, zu suchen. —

§. 31.

In dieser dialektischen Fortbewegung und Entwicklung aber zum Ziele der Wahrheit ist die Seite des Ich eben so sehr dialektisch, als die Seite des Gegenstandes. Denn ob es gleich gegen diesen durch seine negative Thätigkeit sich als das Allgemeine erweist, so ist es doch 1) als dieses nur formell und relativ Allgemeine noch ohne eignen Inhalt (§. 26.), 2) von seinem noch nicht selbst hervorgebrachten, sondern gegebenen und vorgefundenen Gegenstande, welcher den Inhalt ihm giebt, abhängig und durch ihn bestimmt; 3) in dieser Abhängigkeit und Bestimmtheit durch den Gegenstand, welcher ein endlicher und beschränkter ist, selbst endlich es Bewußtseyn (§. 26.).

§. 32.

Bei dieser anfänglichen Gebundenheit an seinen Gegenstand ist aber Ich zugleich auch die Macht und Thätigkeit, welche durch die Reflexion auf den jedesmaligen Inhalt und auf sich als das ihn wissende in jeder seiner bestimmten Weisen oder Gestalten (§. 28.) von Stufe zu Stufe sich selbst zum reinen und vernünftigen Wissen läutert, und seinen Gegenstand mit sich dahin erhebt, wo er als Inhalt des reinen Wissens nicht mehr das Andere und Unüberwindliche des Ich ist (§. 26), sondern Ich ihn vielmehr als sich selbst weiß. —

Anm. Das reine, oder eigentlich das Leere, inhaltlose Ich ist schon eine Abstraction des Denkens, da jedes natürliche und gegebene Ich ein concretes, mit mancherley Inhalt erfülltes ist. Zum Gedanken dieses reinen Ich sich zu erheben, ist nicht schwer, man braucht nur sich zu denken oder zu sich selbst zu sagen; Ich, und allen Inhalt eines Gewußten dabei wegzulassen. Das reine Ich im eigentlichen Sinne aber wäre das schon vom unwahren Inhalte des Wissens gereinigte zu nennen, welches durch diese Reinigung sich von seiner Concretion und unmittelbaren Weise zu seyn befreit, und hienit sich selbst als reines Ich und als Princip oder die thätige Form des reinen Wissens hervorgebracht hat, also dasjenige, welches die unwahren Weisen des Bewußtseyns schon hinter sich hat, und sich im Anfange oder vielmehr im Elemente der reinen und wirklichen Wissenschaft befindet. Daß die Seite des Ich auf dem Wege zu diesem Ziele eben so dialectisch ist, als die Seite des Gegenstandes, ergibt sich sogleich daraus, daß die bestimmte Weise des Gegenstandes der bestimmte

Inhalt des Wissens von Ich selbst ist, und daher die dialektische Bewegung nur die eine und nämliche Fortbewegung des ganzen Bewußtseyns darstellt. Die Seite des Ich tritt nur näher als solche heraus, wann Ich in der Betrachtung seines Gegenstandes und durch dasjenige, was er ihm dabei wird, sich von selbst genöthigt findet, auf sich zu reflectiren, und die Erscheinung des Gegenstandes nur seiner eignen Betrachtungs- und Verhaltungsweise zuzuschreiben, oder wann es, wie es oben bezeichnet wurde, die Erfahrung macht, daß dasjenige, was zuerst als das Aufscheyende des Gegenstandes genommen wurde, ein solches nur für das Bewußtseyn gewesen sey. Es könnte ein Unterschied gemacht werden zwischen dem durch seinen Inhalt bestimmten Ich und demjenigen, welches als die sich gleichbleibende negative Thätigkeit oder thätige Form die dem unmittelbaren und übergehenden Bewußtseyn selbst noch verborgene innere Seele der Fortbewegung und das Prinzip der dialektischen Unruhe ist; allein Ich als das Wissende überhaupt ist auch dieses andere Ich selbst. — Das reine Ich aber in der oben erwähnten eigentlichen Bedeutung, welches sich im Elemente der reinen Vernunft und der reinen Wissenschaft bewegt, ist keineswegs ein leeres und abstractes; sein Inhalt vielmehr, den es durch die Bewegung des reinen Denkens und Wissens zugleich erzeugt, erkennt und erwirbt, ist das reine Seyn der Vernunft selbst, ihre reinen Wesenheiten und Begriffe, welche allem besondern (concreten) Seyn und Denken zu Grunde liegen, die substantielle Wahrheit und die concreten allgemeinen Gedanken. Der concrete Inhalt der reinen allgemeinen Gedanken und Begriffe ist aber wohl zu unterscheiden von dem, was im gewöhnlichen Sinne concret genannt wird. —

§. 33.

Außer diesem mit seinem Gegenstande in dialektischer Fortbewegung begriffenen Bewußtseyn aber ist auch unser Bewußtseyn vorhanden, für welches jenes in seiner Bewegung selbst Gegenstand ist. Es ist dabei gleichgültig, daß in seiner Bewegung erscheinende Bewußtseyn als ein fremdes, oder als das eigene, jedoch in seiner Bestimmtheit sich von sich unterscheidende, sich selbst gegenständlich werdende Bewußtseyn (§. 24.) zu betrachten, da es durch seinen jedesmaligen Gegenstand und den hiedurch in ihm vorhandenen Inhalt seines Wissens an ihm selbst vollkommen bestimmt ist, und jener Unterschied, wenn er gemacht würde, bloß der beliebigen Vorstellung angehören würde. Wesentlich aber für uns, die Betrachtenden, ist die gegenständliche (objektive) Haltung desjenigen Bewußtseyns, welches in seinem Wissen von einem Gegenstande betrachtet wird, und für welches dieser, als der es erfüllende und seine Bestimmtheit ausmachende Inhalt, die Bedeutung der Wahrheit oder eines Ansichseyns den hat.

§. 34.

Indem wir daher dieses erscheinende Bewußtseyn, welches auch sein Inhalt sey, uns gegenüber haben, und an ihm sowohl den Gegenstand, den es hat, als darin es selbst und wie es ihn hat, betrachten: haben wir uns selbst bloß ruhig und

gleichsam zusehend dabei zu verhalten, und nur dafür zu sorgen, daß wir es in seinen Bestimmungen, deren Aufnehmen in uns fällt, getreu auffassen, und in seiner eigenen Entwicklung es gewähren lassen. Es wird sich ergeben, daß im Allgemeinen dieses Bewußtseyn in seiner Bewegung immer selbst auf denjenigen Punkt kommt, auf welchem wir gleich Anfangs stehen, daß es nämlich sich selbst gegenständiglich wird, und damit der zuerst ihm als An sich oder als Wahrheit geltende Gegenstand ihm zu einem nur seinem Wissen angehörenden und nur für es so seyenden herabsinkt: womit dieses Wissen vielmehr als die Wahrheit des Gegenstandes sich bestimmt, und allgemeiner Ausdruck der Wahrheit des erscheinenden d. h. selbst noch unwahren Bewußtseyns dieser ist: Für Ich in dieser Gestalt seines Bewußtseyns ist der Gegenstand dieser oder so und so bestimmt. Mit der Bewegung des Bewußtseyns, welches für uns Gegenstand der Betrachtung ist, werden aber auch wir selbst zu seinem Ziele, dem reinen, vernünftigen Wissen geführt. Besondere Reflexionen, welche dabei etwa unserer vorgreifenden Thätigkeit und Betrachtung angehören, und noch nicht in den Gang des betrachteten Bewußtseyns selbst fallen, werden auch von diesem besonders unterschieden werden.

Anmerk. Der Inhalt dieses und des vorigen §. betrifft noch unser Verhältniß, d. h. desjenigen Subjectes überhaupt, in welches die Betrachtung fällt, zu dem Bewußt-

seyn, welches betrachtet wird. Dieses Verhältniß ist ein rein gegenständliches, oder unser Verhalten ein bloß passives oder neutrales, indem wir uns jeder eignen Einmischung in den Gang der Sache zu enthalten haben, und gleichsam nur die im Hinterhalte lauernde List sind, welche zusieht und beobachtet, was sich begiebt. So treten die wichtigsten, hier zu betrachtenden Weisen und Gestalten des Bewußtseyns vor uns auf, und entfalten ihren Charakter und ihre besondere d. h. die sie ausmachende Wahrheit. Die Thätigkeit unseres Denkens dabei besteht nur darin, daß wir dasjenige, was jedes Bewußtseyn mit seinem Gegenstande ist, oder seine Inhaltsbestimmungen richtig und rein auffassen. Da wir selbst ebenfalls noch nichts Näheres davon wissen, und vielmehr erst durch unser Verhalten mit dem betrachteten Bewußtseyn selbst zum Ziele des reinen Wissens und der Wahrheit kommen wollen: so sind wir von demselben nur um so viel verschieden oder ihm voraus, daß wir, von der Beschaffenheit des Bewußtseyns und vom Fortgange der Sache im Allgemeinen unterrichtet, das erscheinende Bewußtseyn selbst uns zum Gegenstande unserer Betrachtung machen, und im wissenschaftlichen Zusammenhange seine Entwicklung nach ihrer objectiven Nothwendigkeit kennen lernen. Allein auch das im Allgemeinen hierüber schon Gesagte und Erkannte hat sich uns nun erst in concreto an dem einzelnen und durch seinen besondern Gegenstand und Inhalt bestimmten Bewußtseyn zu bewähren. Die Trennung des betrachtenden und des betrachteten Bewußtseyns aber kann nach der Natur der Sache und dem vorgesezten Zwecke nur so lange bestehen, bis sie beide in einem Ziele zusammenfallen. Daß übrigens, bei aller anscheinenden Ruhe und Passivität von unserer Seite, doch die objective Nothwendigkeit, mit welcher vor unsern Augen die Entwicklung des Betrachteten vor sich geht, die eigne Bewegung und abso-

lute Nothwendigkeit unseres Ichs und vernünftigen Denkens ist, und daß überhaupt hinter uns, den Betrachtenden selbst, noch die an und für sich seyende substantielle Wahrheit es ist, welche uns zu sich bewegt: wird ein höheres Resultat in der Folge näher erweisen. Das, was schon an sich ist, soll nur auf dem Wege des Erkennens auch für uns werden. —

§. 35.

Das Bewußtseyn, welches auf solche Weise in seiner Erscheinung und dialektischen Bewegung oder in den Erfahrungen, welche es an sich selbst macht, betrachtet wird, macht als solches (phänomenologisches Bewußtseyn) den Gegenstand einer besondern Wissenschaft, der Phänomenologie des Geistes, aus. In dem folgenden Abschnitte werden für den propädeutischen Zweck die wichtigsten Stufen seiner Entwicklung zum Wissen, welches Vernunft ist, den Hauptmomenten nach betrachtet werden. —

Anmerk. Den Namen Phänomenologie hat Kant in seiner Naturphilosophie bloß von der Modalität der Bewegung oder Ruhe der Materie und der Naturkörper gebraucht, und diesen Theil seiner Lehre davon, nach dem Schema seiner Kategorien, als den vierten zur Chronomie, Dynamik und Mechanik gestellt (S. dessen metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 2te Aufl. Vor. S. XXI. und S. 138.). Die Phänomenologie des Geistes in der angegebenen Bedeutung ist als durchgeführte Wissenschaft zuerst von Hegel, und zwar sogleich in

solcher Vollendung aufgestellt worden, daß ferneren Bearbeitern wohl nur die Erklärung und Auslegung, und etwa die weitere Ausbildung in einzelnen Theilen oder Darstellungen nebst der Nachweisung des wissenschaftlich Entwickelten in der äußern Geschichte, übrig gelassen seyn möchte. Diese tiefste, gründlichste und größte aller Geschichten, ein Werk, auf welches diejenige Nation stolz zu seyn Ursache hat, bei welcher zuerst der Geist in einer solchen Tiefe sich selbst erfaßt, und das innere Reich seiner Organisation für das Gesamtgebiet seiner Erscheinung im Bewußtseyn aufgeschlossen hat, scheint gleichwohl noch von nicht vielen Denkern gehörig beachtet und gewürdigt worden zu seyn. In ihrem großen Umfange Anfangs für denselben Zweck bearbeitet, zu welchem hier blos die wichtigsten Momente oder Stufen des Ganzen, welche auch den höheren und concreteren Gestalten des Geistes zu Grunde liegen, und daher in den späterfolgenden Entwicklungen sich wiederholen, betrachtet werden sollen, wurde sie später, als integrierender Theil der philosophischen Wissenschaft selbst, der Philosophie des Geistes einverleibt. Die propädeutische Verwendung, durch ihren besondern Zweck gerechtfertigt, und in ihrer Richtung verschieden, ist dadurch nicht ausgeschlossen. —

Zweiter Abschnitt.

Das erscheinende oder phänomenologische Bewußtseyn.

Vorläufige Uebersicht der Stufen oder Gestalten dieses
Bewußtseyns.

§. 36.

Das Bewußtseyn überhaupt ist Bewußtseyn eben dadurch, daß es als Wissen eben so sehr auf einen Gegenstand, zunächst ein Andres, als es selbst, bezogen (und wenigstens der Form nach, oder als eigene Bestimmtheit zugleich mit ihm identisch, vgl. S. 17 u. 28.) ist, als es auch denselben von sich unterscheidet. Gegenstand aber wird durch Unterscheidung seines von sich dem wissenden Ich auch es selbst, und somit ein Gewußtes. Wird nun der Gegenstand des Bewußtseyns nach seiner möglichen Verschiedenheit vorerst auch nur äußerlich (durch Res

flexion darüber) betrachtet: so ergeben sich, je nach dem er entweder der dem Ich schlechthin als ein Andres gegenüber stehende (Objekt schlechthin), oder Ich selbst als Subjektives, oder endlich eine Bestimmtheit ist, welche eben so sehr dem Ich angehört als gegenständlich, oder beides in einer Einheit ist (der Gedanke), auch drey Unterschiede des Bewußtseyns, nämlich: 1) das Bewußtseyn eines schlechthin Andern, oder äusseres Bewußtseyn, Bewußtseyn als solches oder in engerer Bedeutung; 2) das Selbstbewußtseyn; 3) dasjenige, welches die beiden ersten in sich vereinigt, oder eben so sehr deren Identität als auch weder das eine, noch das andere allein ist (Identität des Denkens und Seyns), d. h. die Vernunft. —

Anmerk. Wenn zum Behuf einer Eintheilung der Gegenstand nach der bloßen Möglichkeit seiner Verschiedenheit, als dem Princip der Eintheilung, betrachtet wird, (wobei jedoch die Verschiedenheit schon nicht mehr die unbestimmte oder bloß empirische, eine große Mannichfaltigkeit zulassende Verschiedenheit, sondern Verschiedenheit in bestimmter Beziehung oder absoluter Unterschied seyn muß): so wird man hoffentlich als dritte Möglichkeit gelten lassen, daß der Gegenstand auch ebenso wohl das Eine als das Andere zugleich (Einheit oder, wenn man will, Synthetis von beiden), wie auch weder das Eine noch das Andere seyn könne; was eigentlich für einen bloß trennenden Verstand wiederum zwei Unterschiede gäbe, der Sache nach aber in eine Einheit zusammenfällt. Das logische Denken, sollte man wenigstens erwarten, wäre durch so viele Erschütterungen

terungen setner fixen Verstandesbegriffs in unserer Zeit endlich zu einem höheren Bewußtseyn über sich gekommen, so daß es die sogenannten Denkgesetze der Reflexion, hier vornehmlich das principium contradictionis und exclusi tertii, wenigstens in Sachen der Speculation nicht mehr wie einen unüberwindlichen Talisman entgegen halten wollte, wenn es anders auf ein vernünftiges Erkennen, nicht Verzicht geleistet hat. Diese Reflexionsbestimmungen, welche überall nur insofern Wahrheit haben, als ein einseitiger und selbst unwahrer Verstand das Entgegengesetzte und Einzelne in seiner starren Entgegensetzung und Einzelheit fixirt und aus einander hält, unterliegen, weit entfernt, wirklich oberste und unmittelbar gewisse Denkgesetze zu seyn, vielmehr an ihnen selbst einer höheren Dialektik, wie die Logik zu zeigen hat, und können nicht einmal in natürlichen Dingen sich als Wahrheit behaupten, da ihre Unwahrheit vielmehr den Physikern und Chemikern unter dem Experimentiren in die Hände kommt. In der Speculation aber, welche sie selbst erst in ihrer untergeordneten Sphäre und Vermittlung auf ihre reinste Form bringt, hier aber sie in ihrer Abstraction und einseitigen Wahrheit d. h. Unwahrheit aufzeigt und auflöst, hiemit aber sie auch zu ihrer Wahrheit führt, können sie noch viel weniger als Operationsinstrumente und Fortgangsleiter gebraucht werden, da alles Speculative und alle wahre Philosophie darin besteht, nicht das Getrennte, Unterschiedene, Entgegengesetzte und Widersprechende in dieser Form bestehen zu lassen, sondern vielmehr es in seiner Einheit und Identität zu erkennen. So wie hieron schon einzelne Beispiele oder Andeutungen vorgekommen sind, so liefert nicht blos der Fortgang im Folgenden, sondern überhaupt alle wirkliche Philosophie die Beispiele überall da, wo wirklich etwas gedacht und erkannt werden soll. — Auf den Gegenstand des Bewußt-

seyns angewendet, der aber eben darum, in seinem Zusam-
 menfallen mit dem Bewußtseyn, bloßer Gegenstand
 zu seyn aufhört, wäre das dritte Mögliche dasjenige,
 was ebensowohl Andres, als Nichtandres des wissenden
 Ich oder es selbst ist, und ebensowohl auch weder (bloßes)
 Subject noch (bloßes) Object, sondern die Einheit von
 beiden. Dieses aber, ebensowohl das wahrhafte Subject-
 Object, als was weder (einseitiges) Subject noch (einseitige-
 Object ist, ist als einzelne Bestimmtheit der reine (eben
 darum auch reale) Gedanke, in seiner Totalität aber
 die Vernunft, welche und insofern sie sich ihrer als
 aller Realität bewußt wird. Oder, indem das Bewußt-
 seyn ebensowohl einfaches Bewußtseyn als Selbstbewußtseyn
 ist, zeigt es sich dadurch an sich schon als Einheit beider; in sei-
 ner Wahrheit aber ist dieses, was es an sich ist, die Vernunft.
 Diese, das Denkende und zugleich die Substanz wahrhafter
 Realität für das Erkennen, ist daher auch als Identität
 des Denkens und Seyns bezeichnet worden. Mit weni-
 gen Worten läßt sich hier angeben, was den eigentlichen
 Charakter und die Philosophie in der Philosophie aus-
 macht. Diese Identität, in welcher Form immer der Ge-
 gensatz gefaßt und ausgedrückt werden mochte, auf irgend
 eine Weise zu finden und zu erkennen, war Bemühung aller
 echten Philosophie und Speculation, seitdem die dualistische
 Vorstellung im allgemeinen Bewußtseyn Platz gegriffen hat;
 diesen Dualismus dagegen mit der gemeinen Vorstellung
 nicht bloß festzuhalten, sondern sogar die absolute Trennung
 und Nichtidentität von Denken und Seyn, Geist und Natur
 u. s. w. selbst als etwas Absolutes und als das
 Wahre zu behaupten und auszusprechen, ist Verzichtleistung
 auf alles Speculative und bloß Charakter moderner und
 subjectiver Unphilosophie. In der Philosophie der
 Alten (Griechen) ist dieser grelle Gegensatz, wie er sich in

der Vorstellung der neueren Zeit sitzt hat, und in dieser Form nicht vorhanden gewesen; vielmehr lag die Identität schon von selbst ihrem Philosophiren zu Grunde, und dieses hielt sich, ohne Trennung und Entgegensetzung des Subject's, im rein objectiven Elemente der Sache, wie sie an und für sich ist; und schon ihre älteste Naturphilosophie beruhte auf dem sehr wichtigen Satze, daß nur das Gleiche das Gleiche erkennen könne, womit die Gleichheit des Erkennens und des zu Erkennenden, wie sie auch von ihnen gefaßt und erklärt werden mochte, vorausgesetzt war. Der älteste Scepticismus aber war gerade gegen dasjenige gerichtet, was die Unphilosophie und der sich so nennende Scepticismus unserer Zeit zum wichtigsten Dogma erhoben hat, und gelten läßt, wie es ihnen durch Augen und Ohren u. s. w. unmittelbar und ohne Denken gegeben wird, nämlich gegen die Gewißheit und Wahrheit der sinnlichen Erfahrung. Dagegen wurde von den Alten, schon von den Eleaten, das eigentliche Wissen oder das Wissen der Wahrheit (*ἐπιστήμη*) von dem Wissen der bloßen Vorstellung und Meinung (*δόξα, ὀρθοίς*) sehr bestimmt unterschieden, — ein Unterschied, dessen Bedeutung und Erkenntniß dagegen in unserer Zeit bei demjenigen Philosophiren ausgegangen ist, welches es, statt mit wirklichen Gedanken, nur mit dem formalen Denken und dessen Einheiten und mit Vorstellungen zu thun hat. —

§. 37.

So sehr aber durch diese Eintheilung die drei Hauptstufen des Bewußtseyns als des erscheinenden Wissens (wenn man anders das Wissen der dritten, der Vernunft, noch ein Bewußtseyn im gewöhnlichen Sinne nennen will) richtig herausgebracht wer-

den: so hat sie doch, wie alle Eintheilungen vom gewöhnlichen Schlage, die, sey es im Gebiete des Geistigen oder der Natur, durch eine bloß äußerlich über ihren Gegenstand angestellte Betrachtung (Reflexion) gewonnen werden, auch folgende Fehler und Mängel mit ihnen gemein: 1) das Schiefe und Unrichtige des damit veranlaßten Scheins, als ob die durch die Eintheilung so gefundenen Glieder eben so auch neben einander (als coordinirte) zu stehen kämen, und jedes gleiche Berechtigung in der Wahrheit und gleichen Werth mit dem andern hätte; 2) den Mangel eines inneren, sich selbst hervorbringenden Zusammenhangs und Ueberganges von einem Gliede zum andern, und der organischen Lebendigkeit, welche bloße Abstraction und Reflexion den todten auseinander liegenden und außer einander gehaltenen Theilen ihrer Gegenstände überhaupt nie zu verleihen vermag; und daher 3) den Mangel, daß durch eine solche Eintheilung und selbst auch durch die nach ihr angestellte Ausführung eben so wenig die Einsicht in einen inneren Zusammenhang und nothwendigen Fortgang gewährt wird. — Gegen eine solche bloß äußerlich verständige Classification besteht die Wahrheit und das Wissenschaftliche vielmehr darin, daß jede Gestalt des Bewußtseyns sich durch sich selbst zu ihrer höhern Stufe fortbestimmt, und sie daher nicht neben, sondern nach einander zu stehen kommen, und in ihrer Entwicklung aus und auf einander folgen.

Von diesen Stufen aber, durch und über welche das Bewußtseyn der Erscheinung sich zu seiner Wahrheit erhebt, ist Folgendes eine vorläufige allgemeine Uebersicht: I. Das Bewußtseyn (in engerer Bedeutung) — a) als sinnliches Bewußtseyn oder unmittelbare Gewißheit, b) Wahrnehmen, c) Verstand; II. Das Selbstbewußtseyn — a) als Trieb und Begierde, b) Verhältniß des selbstständigen und unselfständigen Selbstbewußtseyns, c) allgemeines Selbstbewußtseyn; III. Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns oder die Vernunft, welche der Begriff des Geistes ist, der Geist aber ihre Wahrheit.

Anmerk. 1) Von der Unangemessenheit des gewöhnlichen Eintheilens für die Darstellung philosophischer Wahrheit ist schon in der Einleitung die Rede gewesen. So wenig im Systeme der Philosophie die Stellung der Theile nach Belieben und Willkür vorgenommen werden kann, und vielmehr alles Besondere und Einzelne durch die Idee oder den Begriff des Ganzen und dessen sich nach innen und in ihm selbst gliedernde Entwicklung seine Stelle im Zusammenhange seiner Vermittlung auf das Bestimmteste angewiesen erhält, und nur in dieser Stelle seine Bedeutung und Wahrheit hat: so wenig kann doch, eben um dieser Beschaffenheit der Sache willen, das Wesen der Philosophie mit dem gewöhnlichen Eintheilungs- und Classifications-Verfahren, wovon das im S. gegebene Beispiel keines der schlechtesten ist, bestehen, sofern nämlich irgend ein philosophischer Stoff als ein schon gänzlich gegebener und für sich vorhandener

betrachtet wird, und bei der Ueberlegung, was demselben nun für eine verständige Anordnung und (äußerlich) zweckmäßige Vertheilung anzuthun seyn möchte, irgend eine Reflexionsbestimmtheit, welche, wenn sie auch den Begriffsmomenten des Gegenstandes selbst angehört, doch nur eine einzelne seiner Bestimmtheiten ist, den Eintheilungsgrund abgeben soll. Wird nach einer solchen Eintheilung oder Disposition die Ausführung wirklich unternommen, so pflegt der Uebergang von einem Glied oder Stück auf das andere, wie man es so oft in unsern praktischen Vorträgen hört, und der gewöhnlichen Behandlung der Logik selbst zum Vorwurfe macht, in nichts Anderem zu bestehen, als: Nachdem wir mit dem ersten Theile fertig sind, kommen wir nun auf den andern, — nicht besser, als wenn es in der Naturgeschichte heißt: Nachdem wir nun von dem Bären gesprochen haben, so kommen wir jetzt auf den Hund oder Affen u. s. w. Ist aber die Ausführung besser, d. h. liefert sie wirklich ein nach dem Begriff und Wesen des Gegenstandes sich in sich gliederndes und durch sich selbst fortbestimmendes Besonderes: so widerlegt sie eben damit ihre Eintheilung und zeigt deren Unzulänglichkeit und Unangemessenheit zur Sache. Schon auf Schulen sollte an den Redekunstwerken der Alten der schöne Bau des Ganzen und der innere organischlebendige Zusammenhang der Theile, welcher den einfachen Begriff des Gegenstandes in seiner totalen Besonderung und Entwicklung ausgebreitet darstellt, und die durch die Idee des Ganzen, wie unter sich gegenseitig vermittelten Glieder zum Ganzen auch wieder zusammenschließt, den Studierenden besonders hervorgehoben und nachgewiesen, und der Sinn an solcher Darstellung frühzeitig genährt werden, ehe die nur auf todte und zerstückte Stoffe anwendbaren Vorschriften einer später kommenden gewöhnlichen Logik oder Rhetorik ihnen das Gegentheil bring

bringen von dem, was eine ideale, den Begriff in seiner Besonderung und zusammenhängenden Gliederung ausdrückende und erschöpfende, kunstgemäße Darstellung erfordert. —

2) Obwohl, im Gegensätze des Selbstbewußtseyns, das Bewußtseyn eines Anderen, welches nicht Ich ist, insofern dieses Andere für das Bewußtseyn auch ein außer ihm Vorhandenes ist, äußeres Bewußtseyn genannt werden kann: so ist es doch gerade für das Wissen nicht sowohl um dieses äußere Vorhandenseyn von Gegenständen zu thun, als darum, als was sie inwendig vorhanden sind, und wozu sie sich im Wissen des Bewußtseyns bestimmen. Da aber, wie der Fortgang zu zeigen hat, das ganze äußere Bewußtseyn sich sehr bald in ein inwendiges, nur in seinen eignen Bestimmungen sich bewegendes, verwandelt: so ist es angemessen, auch nicht einmal im Namen durch eine Bezeichnung, durch welche auf etwas Vorerübergehendes in der Entwicklung des selbst vorübergehenden ganzen Bewußtseyns der Erscheinung ein scheinbares Gewicht fiel, eine schiefe Ansicht und Mißdeutung zu veranlassen. Wesentlich dagegen wäre es, das Bewußtseyn in seinem Charakter, Bewußtseyn eines Anderen als Ich zu seyn, (gleich viel, wo die Vorstellung dieses Andere hat), insofern und solange das Andere für es auch ein wirklich Andres ist, von dieser Seite auch als solches zu bezeichnen. Allein dieses liegt genau genommen schon im Begriffe des Bewußtseyns überhaupt, und es wird daher das Bewußtseyn, welches sich noch nicht näher zum Selbstbewußtseyn bestimmt hat, besser auch nur Bewußtseyn genannt. Das reine vernünftige Wissen, für welches kein Andres als solches mehr ist, wird daher auch nur uneigentlich noch Bewußtseyn genannt. —

I.

Das Bewußtseyn

(in engerer Bedeutung, im Gegensatze des Selbstbewußtseyns.)

S. 38.

Das Bewußtseyn, wie es sich zuerst gibt und findet, — und wie es sich gibt, wird es von uns in der wissenschaftlichen Behandlung seiner Erfahrungen auch bloß aufgenommen, — ist das unmittelbare, bei welchem es selbst sich nicht bewußt ist, noch irgend etwas für sein Wissen von einem Gegenstände gethan zu haben, sondern ihn nur unmittelbar hat, wie er sich ihm darstellt. Es ist nur Ich und ein Andres, welches nicht Ich ist, vielmehr ein ihm Außerliches und Fremdes, ein Gegebenes und Vorgefundenes. Und so wie dieses Gegebene für das Bewußtseyn ein Unmittelbares oder Seyendes ist, so ist es selbst auch auf diesen seinen Gegenstand unmittelbar bezogen, die einfache unvermittelte Gewißheit desselben. Es ist so mit seinem Gegenstande zunächst noch in unmittelbarer, gediegener Einheit; indem es ihn unmittelbar hat oder völlig in ihm nur ist, noch nicht einmal sich selbst von ihm unterscheidend, nur der wiedergebende Spiegel, der von sich und seinem Wiedergeben nichts weiß. Denn das Bewußtwerden hievon ist schon Reflexion des Bewußtseyns auf sich, oder die

Unterscheidung (vgl. S. 10.), wodurch das Andre erst als Andres dem Ich, und dieses ihm gegenüber tritt. Eben so wenig unterscheidet es zuerst in dem unmittelbaren Haben seines Gegenstandes, daß es ihn durch sein Sehen oder Hören u. s. w. hat, oder daß der Gegenstand überhaupt durch das Mittel der Sinne an es gelangt: was ebenfalls erst durch eine weitere Reflexion, Erinnerung und Unterscheidung geschieht. Da aber Alles, was so unmittelbar Gegenstand des Bewußtseyns wird, nur durch die Sinne ihm zukommt, so bestimmt es sich dadurch als sinnliches Bewußtseyn, und sein Gegenstand im Ganzen als sinnliche Welt (Sinnenwelt). —

Anmerk. Was die einfachen Abdrücke ^{unmittelbar} mittelbar, vermittelt, sagen wollen, bedarf zum Verständniß des S. wohl keiner besondern Erläuterung mehr. Zu bemerken ist aber, daß das Unmittelbare, insofern es als das weder in sich noch durch Andres Vermittelte und Vermittlungslose oder als ein Gleiches und Eines sich darstellt, auch gleichbedeutend ist mit dem Seyn, nämlich mit dem, was nur ein Seyn oder Seyendes, nichts weiter, ist, und als reiner, bloßer Gegenstand für das Denken sich nicht anders bezeichnen läßt. In dieser Bedeutung eines Seyenden gilt aber die Unmittelbarkeit nicht bloß von dem, was für die Vorstellung ausser ihr ist, sondern auch von allen gedachten Einheiten, insofern sie vom Denken als ein ruhendes und gediegenes Gleiches, in welches kein Unterschied eindringt, oder in welchem die Vermittlung aufgehoben ist, erfaßt und betrachtet werden. Eben

so stellt sich auch im Gegensatze ihrer vermittelnden Thätigkeiten das Bewußtseyn, der Geist, das Gemüth als ein unmittelbares Verhalten und als ein Seyn dar. — Speculativer ist die Erkenntniß, daß, so wie ohne das Denken und Erkennen und auffer demselben es keine Vermittlung giebt, so auch kein Unmittelbares, als das Unterschiedene und Entgegengesetzte, ohne Vermittlung und ohne ein Vermitteltes, und daher es ebenfalls auch nur für ein Wissen und Denken möglich und vorhanden ist. —

A.

Das sinnliche Bewußtseyn oder die unmittelbare Gewißheit.

S. 39.

Das sinnliche Bewußtseyn, wie es als solches sich giebt und die allererste Weise eines Wissens von Etwas ist, tritt auf als die unmittelbare Gewißheit aller Gegenstände der Aussenwelt; und da ihm der ganze Reichthum dieser sinnlichen Welt angehört, so besitzt es hieran auch einen Reichthum und eine endlose Fülle unmittelbar gewisser Wahrheiten. Da ferner am Gegenstande wesentlich von ihm weder etwas davon noch dazu gethan wird, der Gegenstand vielmehr vollständig und unverändert genommen und gelassen wird, wie er sich darbietet: so scheint es nicht bloß das reichste, sondern auch das vollständigste, wahrhafteste und allerrealste Bewußtseyn zu seyn. Der Ge-

genstand ist daher nicht bloß ein unmittelbarer für dieses Bewußtseyn, sondern er gilt ihm auch als ansichsehend, als Wesen und Wahrheit. —

S. 40.

Es ist nun zu sehen, wie das sinnliche Bewußtseyn bei dieser Beschaffenheit seines Gegenstandes und seiner selbst sich weiter verhält, was es hierüber für Erfahrungen macht, und wie sich die angegebenen Bestimmungen der Unmittelbarkeit und unmittelbaren Gewißheit, der Vollständigkeit, Wahrheit und Realität für dasselbe erhalten und behaupten. Im Namen dieses Bewußtseyns dürfen wir wohl der prüfenden Untersuchung das Zugeständniß machen, daß, da es, um die Wahrheit des Wissens und der Erkenntniß zu thun ist, 1) die Wahrheit und die Realität oder das Ansichsehende etwas Bleibendes und Unveränderliches seyn müsse; 2) daß die Wahrheit, deren Gewißheit das Bewußtseyn als seine eigne Gewißheit in sich hat und anerkennt, sich auch ihrem Inhalte nach müsse angeben und aussagen lassen, da eine Wahrheit bloß dadurch, daß sie gesagt wird, von ihrer Wahrheit und Gültigkeit nichts verlieren kann; und 3) daß der unmittelbare Gegenstand der Gewißheit eben darum, weil ihn das Bewußtseyn ganz und vollständig und unverändert erhalten hat, insoferne er von andern Gegenständen verschieden und nur dieser ist, den es eben hat und meint,

auch als dieser bestimmte und einzelne auf das Bestimmteste, Genaueste und Vollständigste müsse angegeben werden können; wenn dieses aber nicht geschehe, so sey auch das Wissen der Gewißheit, welches nicht bestimmt ausgesprochen werden kann, kein Wissen, sondern nur ein Meinen. —

§. 41

Reflectiren wir selbst vorläufig auf dieses Bewußtseyn und seinen Gegenstand: so ergibt sich alsbald schon Folgendes. Wie der Gegenstand, durch welchen das Bewußtseyn sich bestimmt findet, ein bestimmter, einzelner und für es auch zufälliger ist, eben so ist es auch selbst nur dieses einzelne Ich, welches gerade diesen Gegenstand hat, und hierin ein zufälliges und abhängiges; ein anderes einzelnes Ich; und es selbst zu anderer Zeit, hat einen andern Gegenstand, und damit auch eine andere Wahrheit. Die unmittelbare Gewißheit beschränkt sich daher nur darauf, daß dieses einzelne Ich diesen einzelnen Gegenstand weiß. Es weiß aber nur darum von ihm, weil er für es ist, und auch nur dieses, daß er für es ist, wird es von ihm zu sagen wissen, und nicht einmal dieses Sagen sich bewähren. Will es sich zur Bezeichnung des Gegenstandes und dessen, was es von ihm weiß; des Ausdrucks einer allgemeinen Vorstellung, eines Gattungsnamens (Baum; Thier, Haus u. s. w.) bedienen: so wäre es hierin weder

mehr erstes, noch auch sinnliches Bewußtseyn, dem solche Allgemeinheiten eben darum, weil es nur unmittelbar sinnliches ist, noch nicht zukommen, ob es gleich durch den Verlauf seiner Erfahrung zu diesem Resultate getrieben wird; noch würde es dabei auch den Gegenstand lassen, wie es ihn unmittelbar empfangen hat, und der eignen That und Veränderung sich enthalten; denn allgemeine Vorstellungen und Gattungsbegriffe werden nur durch Vergleichung, Abstraction und Negation (jede Abstraction ist eine Negation) gewonnen. Bedient es sich aber eines solchen Gattungsnamens, so begeht es unmittelbar eine doppelte Unwahrheit, daß es, statt ein Unmittelbares anzugeben, ein Vermitteltes ausspricht, und statt ein von allen andern unterschiednes, auf das Bestimmteste zu bezeichnendes Individuum (dieses gemeinte nämlich), ein Allgemeines nennt, welches auch Nicht-dieses d. h. jedes andere ist. „Der Gegenstand ist, ist Seyn“, kann noch weniger und mit noch geringerer Wahrheit zu seiner bestimmten Angabe gesagt werden; denn ein Seyn ist Alles. — Es zeigt sich mithin schon von dieser Seite, daß das unmittelbare Wissen des sinnlichen Bewußtseyns von seinem bestimmten Gegenstande, der nur dieser einzelne wäre, etwas Unsagbares ist, und daß es dabei über das Sagenwollen d. h. über das bloße Meinen nicht hinauskommt. —

§. 42.

Allein dieses Wissen ist auch nicht einmal ein unmittelbares. Soll „der Gegenstand ist“ so viel bedeuten, als: er ist unmittelbar, d. h. er ist noch kein Verhältniß zu Anderem, durch kein Anderes noch selbst ein Anderes geworden: so ist dieses eben so unmittelbar unwahr; denn Ich unterscheidet sich von ihm, dadurch ist er ein Andres, wie Ich ein Andres, oder er ist nur dadurch für Ich, daß es von ihm weiß, d. h. Eines durch das Andere bedingt und vermittelt. Wie die Gewißheit von diesem Gegenstande für Ich bedingt ist durch seyn Seyn, so ist sie auch für ihn bedingt durch dieses wissende Ich; das Bedingte aber ist kein Unmittelbares, sondern ein Vermitteltes. Daß auf solche Weise das Unmittelbare der Beziehung vielmehr eine Vermittlung ist, insofern dieses Ich sich selbst vielmehr als die Bedingung seiner Gewißheit von diesem Gegenstande zu betrachten hat, diese Erfahrung ergiebt sich noch näher dann, wenn das sinnliche Bewußtseyn auf die eigene Ungleichheit und Verschiedenheit seiner Sinne reflectirt, und das Bedingtfeyn der eigenthümlichen Beschaffenheit seines Gegenstandes durch die Sinne inne wird. Es ist nämlich ein anderer Gegenstand, der gesehen, ein anderer, der gehört, geschmeckt u. s. w. wird. Es sey, daß dieser Unterschied in den Gegenstand auch selbst falle, so ist doch für den einen nur

das Sehen, für den andern das Hören u. s. w. Bedingung seines Innewerdens und seiner Gewißheit. Wenn aber der Gegenstand für mich nur ist, insofern ich ihn sehe oder höre u. s. w., und ohne dieses für mich nicht ist: so ist er auch, der zuerst als ein Unmittelbares geltende, vielmehr ein bedingter und vermittelter; und die Wahrheit, welche für das sinnliche Bewußtseyn zuerst in dem Gegenstande war, dessen unmittelbares und unbedingtes Seyn und dessen Unsichseyn in seinem Seyn für das Bewußtseyn, es aussprach, fällt nunmehr in es selbst, in sein Sehen und Hören u. s. w. — Nach dieser vorläufig von uns angestellten Betrachtung ist nun dieses Bewußtseyn selbst in seinen eigenen Erfahrungen, die es als sinnliches macht, zu betrachten, und es wird sich zeigen, daß es nicht bloß dieselben macht, sondern auch noch zu weiteren und dem, was es seyn wollte und sollte, widersprechenden Bestimmungen gelangt. —

S. 43.

Die Wahrheit der unmittelbaren Gewißheit läßt sich, wie bemerkt, in dem Satze zusammenfassen: Ich d. h. dieser Einzelne habe oder weiß unmittelbar dieses, diesen einzelnen Gegenstand. Daß dieß so sey und seine Wahrheit ausmache, wird auch das sinnliche Bewußtseyn an-

erkennen, oder vielmehr, wenn man ihm diese Gewißheit entreißen wollte, sie hartnäckig behaupten. Allein die Frage ist, was es daran für einen Inhalt habe, oder als welche eigene und sagbare Bestimmtheit seines Bewußtseyns der unmittelbare Gegenstand, seine Wahrheit, sich ihm darstelle (vgl. S. 16 u. 24.); und da ein reeller Inhalt von Wahrheit durch seine Angabe nicht nur nicht verloren gehen kann, sondern auch ohne die Sinne und für Jedermann, auch für den Nicht-Seher, Nicht-Hörer u. s. w. des gemeinten Gegenstandes, d. h. an und für sich sich muß darstellen lassen; so ist das sinnliche Bewußtseyn aufzufordern, seine Wahrheit aufzuzeigen, oder vielmehr sie auszusprechen. Es wird hierauf antworten: Dieses ist z. B. ein Buch, ein Haus, ein Baum u. s. w.; oder hier ist ein Baum, Haus u. s. w. oder endlich: Jetzt ist z. B. Mittag, 2 Uhr, Tag, Nacht u. s. w., und nochmals nach der Wahrheit dieser Angaben gefragt, sie als solche bekräftigen. — Es sind mithin Sätze, deren dieses Bewußtseyn sich bedient, in denen Dieses, Hier und Jetzt die Subjecte sind. Daß mit diesen Subjecten die Sphäre der sinnlichen Gewißheit vollständig erschöpft ist, davon liegt für uns (da dieses Bewußtseyn für sich von seiner untersten Stufe aus erst im Laufe seiner Erfahrung sich zu dieser Allgemeinheit erhebt) die Nothwendigkeit darin, daß Dieses den äußern Gegenstand überhaupt bedeutet, Hier und Jetzt aber auf
Raum

Raum und Zeit gehen als die Elemente, in denen alle äußern Gegenstände sich befinden. —

Anmerk. Daß Dieses, Hier und Jetzt die Subjecte in den Sätzen, mit welchen das sinnliche Bewußtseyn seine Gewisheiten ausspricht, genannt werden, wird man vielleicht nur von dem Diesed gelten lassen wollen, nicht aber von dem Hier und Jetzt, insofern ein Satz mit Dieses zugleich als ein Urtheil sich fassen läßt, Hier und Jetzt aber bloße Sätze geben, mit denen keineswegs gemeint sey, daß das Hier und das Jetzt der Gegenstand seyen. Allein auch diese Sätze können zu Urtheilen werden, wenn z. B. die Frage entsteht, ob der Gegenstand an diesem oder einem andern Orte, zu dieser oder einer andern Zeit sey; und Urtheile, wie folgende, wenn Jemand z. B. im Punkte der Zeit sagt: Das Jetzt ist Mitternacht; oder auch: Das Jetzt ist Verwirrenheit; das Hier ist ein Pilgerthal, oder Sterblichkeit, — werden nicht bloß gültig, sondern vielleicht auch geistreich oder sentimental gefunden. Die sinnliche Gewisheit hat als solche aber überhaupt noch keine Urtheile, eben weil sie nur ein Meinen ist, und das Dieses ist heißt für sie daher nichts weiter als: Da ist. Wenn nun z. B. gesagt wird: Hier ist ein Baum; so heißt dieses zwar: In dem Orte, den ich meine, ist ein Baum; allein in dem Sinne, wie die unmittelbare Gewisheit es meint, ist für sie auch das Hier (das Hierseyende) der Baum; sie hat das bloße Vorhandenseyn. Gerade nun darin aber, daß sie über das, was sie sagt, und dessen Unangemessenheit zu dem, was sie meint, zur Besinnung gebracht wird, und erfährt, daß das Hier, das Hierseyende auch nicht ein Baum, sondern überhaupt Alles sey, d. h. gerade darin, daß ihr bloßer Satz zur Ehre eines Urtheils erhoben

wird, besteht der Anfang ihrer vernünftigen Dialectik. —

§. 44.

Die weitere Betrachtung ist nun die Reflexion des Bewußtseyns (der Sache nach gleich viel, ob die eigene oder fremde, oder diese es zur eigenen veranlassend, da das sinnliche Bewußtseyn überhaupt, und die Sache in ihrer Allgemeinheit zu fassen ist) auf dasjenige, was es gesagt hat, und auf die Uebereinstimmung des Gesagten mit dem, was es meinte, — zunächst von Seite des gemeinten Gegenstandes. Also: Dieses ist z. B. ein Baum. (Ueber den Gebrauch eines solchen Gattungsnamens vgl. §. 41., und unten die Anmerkung.) Allein welches Dieses? Dieses ist für mich, für einen Andern, oder auch für dasselbe Subject, welches Dieses eben vom Baume sagte, eben so gut auch nicht ein Baum, sondern ein Haus, ein Thier u. s. w., und umgekehrt auch Nicht: Dieses (ein anderes nämlich, als der gemeinte unmittelbare Gegenstand) ein Baum. Dieses ist überhaupt Alles und gilt von Allem, während es nur zur Bezeichnung des ganz bestimmten einzelnen und von allem Andern unterschiedenen Gegenstandes gelten sollte. Das gebrauchte Wort ist mithin das gerade Gegentheil dessen, was gemeint war, oder Dieses vielmehr ein völlig Allgemeines, welches als solches alle einzelnen Dieses in sich ent-

hält, und, gleichwie jedes dieser einzelnen die Negation, ein Nicht-Dieses, des andern, so die allgemeine Negation von allen ist, die nur als negirte oder aufgehobene in ihm sind.

Anmerk. Die reine oder bloße sinnliche Gewißheit kann zur Bezeichnung ihrer Gegenstände, genau genommen, sich nicht bloß keines Gattungsnamens, sondern keines Namens überhaupt bedienen, da jeder Name schon ein Allgemeines ist. Woher hätte sie ihn auch? Oder, indem sie es thut, ist sie schon mehr als bloßes sinnliches Bewußtseyn. (Ueber die Namengebung und die Sprache überhaupt s. im Dritten, psychologischen Abschnitt.) Nehmen wir daher ein erst sich entwickelndes Bewußtseyn, für welches ein Gegenstand, auf den es stößt, noch namenlos ist: so wird es, gleich dem Wilden, den ein neuer auffallender Gegenstand in Verwunderung setzt, bloß ausrufen können: Da ist, da ist —, und bei dem Wort für das Gemeinte stehen bleiben, wenn es nicht etwa schon das ganz allgemeine Etwas ausspricht, und wir anders ihm schon das allgemeine Ist zugestehen, und es nicht auf den bloßen Naturlaut seines Meinens, wie Da, beschränken wollen. —

S. 45.

Nicht anders verhält es sich mit dem räumlichen Hier. Schon daß auf die Angabe und Behauptung: Hier ist z. B. ein Baum oder ein Tisch, sogleich gefragt werden kann: Wo? d. h. in welchem Hier? ergibt sich, daß die Bezeichnung, welche für die gemeinte Wahrheit die bestimmteste seyn sollte, vielmehr eine völlig unbestimmte und all-

gemeine war; und, wenn die Entgegensetzung eines andern Hier etwa mit den Worten zurechtgewiesen wird: Nicht hier, sondern hier, so ist in einer Rede zugleich der vollkommene Widerspruch ausgesprochen. Nur durch Hindeutung mit dem Finger d. h. sinnlich für einen Sehenden oder Tastenden, und also nicht als ein Un- und für sich bestimmtes — kann das gemeinte Hier aufgezeigt werden; aber jeder andere mit dem Finger berührte Punct ist ebenfalls ein Hier, welches wieder eine Menge von andern Hier um und neben sich hat, die ein Nicht, hier des ersten, wie jedes des andern, sind. Hier ist daher vielmehr Ueberall, jeder Punct im Raume, oder dasselbe Allgemeine, was der Raum selbst, welches als Allgemeines alle einzelnen Hier in sich aufgehoben d. h. als bestimmte einzelne negirt enthält. —

§. 46.

So wie schon bei dem Dieses und Hier die Wahrheiten der unmittelbaren Gewissheit dadurch verschwinden, und andere eben so wieder verschwindende an ihre Stelle treten, daß die ihre einzelne Wahrheit ausdrücken sollende Bestimmung unmittelbar zur Unwahrheit, und zu einem sie negirenden Allgemeinen wird, in welches alle zurückgehen: so ist dieses, für das sinnliche Bewußtseyn selbst, noch auffallender bei dem zeitlichen Jetzt. Wenn durch das Jetzt die unmittelbar gegenwärtige Gewissheit

und Wahrheit der Zeit angegeben werden soll, z. B. Jetzt ist Mittag, oder 2 Uhr: so ist diese Wahrheit schon in etlichen Minuten, ja in der nächsten Secunde zur Unwahrheit geworden, und ein andres Jetzt oder das Jetzt eines andern Inhalts an die Stelle getreten; und je kleiner der zu bestimmende Punct der Gegenwart ist, d. h. je bestimmter und genauer er angegeben werden soll, desto eher hat die mit dem Jetzt gemeinte Gewißheit sich in Unwahrheit verkehrt. Jetzt ist daher vielmehr Nicht jetzt, ein Vergangenes, ein Damals, oder vielmehr ein Immer d. h. eine unbestimmbare Menge und Reihe von einzelnen Jetzt, deren jedes, so wie ausgesprochen, auch schon von einem andern negirt und aufgehoben ist. Das wirklich Bleibende und immer Gegenwärtige aber ist das Jetzt als Allgemeines, welches alle einzelnen Jetzt in sich hat, wie die Zeit selbst eine stete Gegenwart ist, oder die Gegenwart auch ein immer Gegenwärtiges und nie Verschwindendes, oder ein solches, das, indem es verschwindet und sich aufhebt (negirt), sich von selbst wieder erzeugt und herstellt, d. h. sein Aufgehobenseyn aufhebt oder seine Negation negirt. Eine solche Negation der Negation aber ist eben das Allgemeine. —

Anmerk. Wie das Hier zum Raume überhaupt, so entwickelt und erweitert das Jetzt sich zur Zeit schon in dieser Erfahrung des Bewußtseyns, zugleich mit der dem Begriffe von beiden entsprechenden näheren Bestimmung,

daß Hier und Jetzt als einzelne Raum- und Zeitbestimmtheiten oder als discrete Punkte und als verschwindende und wieder entstehende Negationen des allgemeinen Raums und der allgemeinen Zeit die Negation überhaupt darstellen, welche Zeit und Raum nicht als solche aufheben, sondern in welcher als in ihrem quantitativen Andersseyn sie vielmehr nach ihrer unendlichen Natur ihre Allgemeinheit und Continuität oder ihre Gleichheit mit sich wieder herstellen. Was Zeit und Raum in Wahrheit d. h. in ihrem Begriffe sind, geht übrigens hier die Erfahrung des Bewußtseyns noch nichts an; insofern sie als Formen der Anschauung betrachtet werden, ist davon in der Psychologie zu sprechen; als reale Elemente gehören sie der Naturphilosophie an. —

S. 47.

Reflectiren wir auf die hiemit gemachte Erfahrung des sinnlichen Bewußtseyns als das Resultat seiner bisherigen Dialektik: so besteht sie darin: 1) daß das Wissen seiner unmittelbaren Gewißheit, indem es sie auf das Bestimmteste aussprechen will, damit aber auf keine Weise zu Stande kommt, etwas Unsagbares ist und mit dem bösen Sagenwollen auch nur ein Meinen bleibt; 2) daß dasjenige, was es von seiner gemeinten Gewißheit wirklich aussagt durch das Dieses, das Hier und das Jetzt, das Gegentheile und selbst der Widerspruch dessen, was es sagen wollte, statt das Allerbestimmteste zu seyn, vielmehr das Allergemeinste ist; und 3) daß, wenn nach der

dem Bewußtseyn bleibenden Wahrheit der unmittelbaren Gewißheit gefragt wird, die behaupteten Gegenstände derselben alle mit ihrem unmittelbaren Wissen verschwunden sind, oder sich in andere, ebenfalls verschwindende, verwandelt haben, und, gleichwie ein Verschwindendes und Untergehendes keine Realität hat, auch eine Wahrheit des Wissens und für das Wissen da nicht vorhanden seyn kann, wo sich keine einzige Bestimmtheit, noch weniger ein An- und-für-sich-bestimmtes, angeben und aufzeigen läßt; das einzig Bleibende aber für das Bewußtseyn das Dieses, das Hier und das Jetzt ist, aber nicht als einzelne und gemeinte, sondern vielmehr als deren Negation oder als Allgemeines (Gegenstand überhaupt als ein Seyendes, Raum und Zeit).

Anmerk. Daß die unmittelbaren Gewißheiten dem Bewußtseyn nicht bloß selbst verschwinden, sondern von ihnen auch kein Inhalt von Wissen und Wahrheit im Bewußtseyn zurückbleibe: möchte vielleicht darum widersprochen werden, weil doch die Bilder der äußern Gegenstände als das Bleibende der Anschauung in der Vorstellung der Intelligenz erhalten und aufbewahrt werden. Dieses ist richtig; und obgleich auch die Bilder und einzelnen Vorstellungen etwas Vorübergehendes und in die Intelligenz Zurückgehendes und in ihr Aufgehobenes sind, so wird doch Vieles, was in seiner äußern Existenz schon gänzlich untergegangen ist, insbesondere Alles, was nur in der Zeit hervortrat und wieder verschwand, noch in der vorstellenden Intelligenz aufbewahrt, in der es ein dauerndes

Daseyn hat, zum Beweise, daß schon auf dieser niedern Stufe der Geist mehr und vorzüglicher ist als die Natur. Allein erstens fällt hiemit Alles, was man daraus für eine Realität der sinnlichen Gewißheit folgern möchte, nicht einer ansichseyenden Wahrheit ihrer Gegenstände, sondern dem Geiste und seiner Thätigkeit als Intelligenz zu, wovon die Psychologie handelt; zweitens aber ist nicht von Vorstellungen, sondern vom Wissen und dessen Wahrheit die Rede. Für die Frage nach einem Inhalt von Wahrheit für das Wissen aber ist es völlig gleichgültig, ob die unmittelbare Gewißheit sich auf die äußern Gegenstände oder auf ihre Bilder in der Vorstellung bezieht; die Dialektik wäre die nämliche, da es auch hier zuerst heißen würde: Von den einzelnen Bildern, die ich in meiner Vorstellung habe, ist dieses ein Haus, dieses ein Baum u. s. w.; und abgerechnet, daß die Vorstellung als solche, eben weil sie dem Geiste angehört, schon für sich einen Charakter von Allgemeinheit hat, den der einzelne äußere Gegenstand der Anschauung nicht hat, käme für das Wissen nicht mehr Inhalt von Wahrheit von den Einzelheiten der Vorstellung heraus, als vorher; das Resultat aber als das Allgemeine würde auch hier dasselbe seyn. — Wenn die gemeine Betrachtungsweise von Wahrheit und Realität der sinnlichen Gewißheit spricht, so verwechselt sie damit das bloße Thatsächliche eines äußern Vorhandenseyns; hieran aber wird so wenig gezweifelt, als an der Richtigkeit, daß das Gesehene z. B. ein Baum ist, nicht etwas Anderes. Es wird aber auch sogleich auffallen, daß eine solche Richtigkeit noch keine Vernunftwahrheit ist; von solcher Wahrheit aber ist in der Philosophie allein die Rede und die Frage. — Von der Unwahrheit und Richtigkeit aber der sinnlichen Gewißheit, der ganzen Sinnenwelt und Sinnenlust findet man

dagegen bei manchen Individuen *thatsächlich* und besser, als bei manchem Philosophen, ein sehr tiefes und ausgebildetes Bewußtseyn. Die ihrer Erkenntniß lebhaft sich vergegenwärtigende Flucht alles Irdischen, die Einsicht in die Leereheit und Armuth dieser für kein Wissen und keinen Genuß festzuhaltenden Endlichkeiten, die eine und nämliche Erfahrung in aller Erfahrung, daß nichts Wahres und nichts Reelles dem Subjecte davon zurückbleibt, kurz die tiefe Ueberzeugung und Gewißheit von dem Nichts aller dieser unmittelbaren Gewißheiten hat sie daher auch längst von solcher Realität abgewendet, und den Trieb ihres Bewußtseyns einer anderen Wahrheit von bleibender Befriedigung, welche keine sinnliche Erfahrung verleiht, zugekehrt. Und was enthält die Lehre und Vorschrift der Religion, was erkennt und will ein religiöses Bewußtseyn, ein frommes Gemüth Anderes? —

S. 48.

Diese Erfahrung scheint zunächst nur eine Erfahrung über die Sprache zu seyn, für welche die Darstellung und Angabe des Inhalts der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit etwas durchaus Unerreichbares ist, indem jedes Wort und jeder Ausdruck, der zur Bezeichnung eines Unmittelbar Einzelnen dienen soll, schlechtthin etwas Allgemeines enthält, das nicht bloß dieses Einzelne, sondern noch viele andere oder alle derselben Art und Gattung umfaßt. Und allerdings ist die Sprache dieses schlechtthin Allgemeine, welche das nur gemeinte und für sie unsagbare Einzelne nur in seiner Allgemeinheit, hie mit aber auch in der Form und im Elemente der

Wahrheit, zu fassen, und nur in dieser auszusprechen vermag. Sie ist es aber darum, weil das Bewußtseyn das An sich Allgemeine, oder weil die Sprache die erste unmittelbare Existenz und das ausgeführteste Werk des subjectiven Geistes selbst ist, der durch sie die äussern Existenzen von neuem gebiert, in diesem zweiten Daseyn aber ihnen auch den Charakter des Geistes, die Form der Allgemeinheit und Wahrheit, ertheilt. — Die gemachte Erfahrung betrifft aber eben so sehr auch den bestimmten Inhalt des Bewußtseyns selbst, dessen Negation sie ist; wie es auch objectiv die Nichtrealität, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit und Nichtigkeit der als wahr und an sich seyend behaupteten Gegenstände erfährt, wenn auch von dieser Seite dem gemeinen Bewußtseyn vornehmlich nur die Zeit nach ihrer besondern Natur die Nichtrealität des als wahr und gewiß Behaupteten auf eine so zu sagen handgreifliche Weise aufdringt. (Vgl. die Anmerkung zum vorigen S.) Als Inhalt des Bewußtseyns aber betrachtet, bleibt von allen unmittelbaren Gewissheiten als einzelnen durchaus nichts, was ein Inhalt des Wissens wäre; das Gemeinte und Unsagbare selbst verschwindet; was aber bleibt und durch alle Erfahrung sich erhält, ist dasjenige, wodurch das Gemeinte festgehalten werden sollte, sich aber nicht festhalten ließ, nicht als dieses Gemeinte und Unmittelbare Einzelne, sondern als ein Allgemeines und In-

sich, vermitteltes, vermittelt nämlich durch die Negation aller in ihm aufgehobenen Einzelnen, deren jedes ein Dieses, Hier oder Jetzt war. —

Anmerk. Da das Wort (die Sprache überhaupt), der erstgezeugte Sohn des Geistes, auch hinwiederum von seinem Vater Zeugniß ablegt, und daher, gleichwie auch die Einzelvorstellung, das Bild eines Gegenstandes, schon das Einzelne und mehr Zufällige desselben abgestreift hat und nur das Allgemeineres aufbewahrt, so und noch mehr das Wort und der Name nur die allgemeine und abstracte Vorstellung wiedergeben und ausdrücken, so daß jeder Ausdruck überhaupt, mit welchem eine bloße Einzelheit des sinnlichen Bewußtseyns, ein Gemeintes, der Vorstellung eines anderen Subjects mitgetheilt und bezeichnet werden soll, dieses unmittelbar nicht zu leisten vermag und dafür etwas Allgemeines ausspricht: so würde es ein völlig vergebliches Unternehmen seyn, einen gemeinten einzelnen Gegenstand, so wie ihn die sinnliche Gewißheit vor sich hat, durch die Sprache aufzeigen und beschreiben zu wollen. Denn das Sprechen selbst hat, wie Hegel sagt, die göttliche Natur, das Meinen unmittelbar zu verkehren, es zu etwas Anderem zu machen, und so es gar nicht zum Worte kommen zu lassen. Es würde daher der Unternehmer einer solchen Beschreibung und sein Gegenstand eher selbst nicht mehr vorhanden seyn, als nur ein Theil davon, gelungen genannt werden könnte. Alles, was von diesem und nur diesem Baume z. B. gesagt würde, wären Bestimmungen, die nicht bloß von jedem andern Baume eben so gut, sondern auch noch von vielen andern Gegenständen gelten. Man würde aber auch ein solches Beginnen bald für etwas Triviales, und das Wissen von solchen unsagbaren Einzelheiten und Zufällig-

leiten, ob sie so oder anders beschaffen seyen, für etwas sehr Gleichgültiges erklären. Eben dahin gehören auch die mahelnden Naturbeschreibungen und ähnliche Schilderungen, in denen schlechte Dichter und Schriftsteller oft ihre Stärke suchen: worauf schon Lessing im Laokoon, wenn auch nicht zunächst in der hier betrachteten Beziehung, aufmerksam gemacht hat. Bisweilen wird auch das nothwendige Schicksal solcher Beschreibungen von ihren Unternehmern selbst auf eine naive Weise ausgesprochen. Indem sie nämlich zwar Anstalt machen, von irgend einem ihnen wichtigen Vorgange, welcher ihre Vorstellung noch mit allen seinen Umständen lebhaft erfüllt, eine Erzählung oder Beschreibung zu liefern, damit, aber nach gemachtem Versuche nicht zu Stande kommen können, fertigen sie die gespannte Erwartung ihrer Lehrer oder Zuhörer kurz mit der Erklärung ab, daß die Sache unbeschreiblich sey, und man sie nothwendig selbst gesehen haben müsse: entweder weil das Gemeinte wirklich etwas Unbeschreibliches ist, oder auch weil es ihnen noch nicht gelingen wollte, das etwa wirklich Bemerkenswerthe und Ungemeine daran in die Gestalt desjenigen, was sich sagen läßt, d. h. zur bestimmt gefaßten Vorstellung und noch mehr zum Gedanken zu bringen. Es wäre daher auch unrecht, zu glauben, daß das Wegfallende in der Beschreibung der bessere Theil der Sache sey; und, wenn Gebildete, welche sonst ihre Gedanken und Vorstellungen in das bestimmtbezeichnende Wort sehr gut zu fassen wissen, sich eines solchen Redens und aller Ausdrücke und Ausrufungen, welche sich nur auf das in der Meinung Steckenbleibende beziehen, enthalten: so thun sie dieses wohl nicht bloß darum, weil es ein vergebliches und widersinniges Bemühen ist, das Unsagbare dennoch sagen zu wollen, sondern weil auch dieser unsagbare Theil der Sache das Unbedeutende, Zufällige und Unvernünftige enthält.

Denn was das Vernünftige und Verständige ausmacht an allen Dingen, das muß sich auch bestimmt angeben und sagen lassen; das Uebrige ($\tau\omicron\delta$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\upsilon$) ist, keiner Rede und keiner Aufbewahrung werth. — Wenn Gegenstände der Natur von solcher Beschaffenheit sind, daß durchaus keine andere Erkenntnis von ihnen zu erhalten wäre, als diejenige, welche das unmittelbare sinnliche Bewußtseyn von ihnen hat, und diese sich in keine bestimmt auszusprechende Vorstellung zusammenfassen läßt: so wäre dieses eben ein Beweis, daß in diesem sonst Nichterkennbaren und Unausprechlichen die Vernunft, welche doch auch in der Natur vorausgesetzt wird, nicht zu Hause ist. Und die Natur hat außerdem daß sie das wirklich Vernünftige und die Idee selbst auf eine unmittelbare und äußerliche Weise verwirklicht, in ihrem freigelassenen Elemente allerdings auch die schöpferische Macht, in unendlicher Mannigfaltigkeit und Vereingelung alles Möglichen und auch das Nur-Mögliche zum Daseyn zu bringen und in die Erscheinung hervorzutreiben, Hervorbringungen, denen keineswegs ein höherer Werth beizulegen ist, als den ebenfalls nur aus dem Nur-Möglichen hervordrehenden Aeußerungen, Einfällen und Meinungen der geistigen Substanz. Das Nur-Mögliche aber zur Wirklichkeit gebracht ist das Zufällige, das bloß Einzelne und Willkürliche, das, der Allgemeinheit und innern Nothwendigkeit entbehrend, eben darum auch der Vernunft entbehrt. Unglücklicherweise aber pflegen viele, welche den Beweis Gottes aus der Natur führen wollen, sich nur an das Aeußerliche und Sinnliche derselben, oder an ein gemeintes Abstractum, das sie Natur nennen, überhaupt an dasjenige zu halten, worin der Vernunftbegriff nicht zu suchen ist, oder von ihnen wenigstens nicht erkannt wird. Wie wollen diese nun aus dem, worin sie noch nicht einen vernünftigen Gedanken aus der Natur herausfinden

und nachzuweisen vermögen, den absoluten Inbegriff aller Vernunftgedanken erkennen und beweisen? Was für einer äussern Reflexion dieses Schließen anheimgefallen ist, an welche Dürftigkeit einzelner Abstractionen überhaupt es sich hält, kann hier nicht näher erörtert werden. Der einzigwahre und vollendetste Beweis Gottes aber aus der Natur wäre die Naturphilosophie selbst in ihrer vollendeten Darstellung und Entwicklung. Ueber den Hauptinhalt dieses §. und dieser Anmerkung, nämlich über das für das Wissen und für eine wissenschaftliche Bestimmung völlig Werthlose und Nichtsbedeutende, und an ihm selbst Vergängliche in dem Inhalt der sinnlichen Gewissheit von den einzelnen Gegenständen als solchen, wie über die allgemeine Natur der Sprache verdient noch, um so mehr, als Manche den Aristoteles nur für einen gemeinen, an der Realität solcher Gewissheit hängenden Empiriker zu halten geneigt sind, eine hieher gehörige vortreffliche Stelle desselben, *Metaph. VII, c. 15.*, angeführt und ganz und im weitern Zusammenhänge gelesen zu werden, wovon hier ein Auszug folgt.

„*Διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν κατ' ἕκαστα οὐδ' ὄρισμός οὐτ' ἀπόδειξις ἐστίν, ὅτι ἔχουσι ἕλην ἢς ἢ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχασθαι καὶ εἶναι καὶ μὴ διδφραρτὰ πάντα τὰ κατ' ἕκαστα αὐτῶν. εἰ οὖν ἢ τ' ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὄρισμός ἐπιστημονικός, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐπιστήμην ὅτι μὲν ἐπιστήμην ὅτι δ' ἀγνοίαν εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, οὕτως οὐδ' ἀπόδειξις οὐδ' ὄρισμός ἀλλὰ δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν, οὕτως ὄρισμός οὐτε ἀπόδειξις. ἀδήλα τε γὰρ τὰ φθιρόμενα τοῖς ἔχουσιν τὴν ἐπιστήμην, ὅταν ἐκ τῆς αἰσθήσεως ἀπέλθῃ κ. τ. λ. Ἀναγκαῖον δὲ εἶναι ὄρισμόν*

των είναι τὸν λόγον· ὄνομα δ' οὐ ποιήσει ὁ ὀριζόμενος· ἀγνωστον γὰρ ἔσται· τὰ δὲ κείμενα κοινὰ πᾶσιν· ἀνάγκη ἄρα ὑπάρχειν καὶ ἄλλῳ ταῦτα οἶον εἰ τις σὲ ὀρίσαιοτο, ζῶον ἔρει ἰσχυρὸν ἢ λευκὸν ἢ ἕτερόν τι ὃ καὶ ἄλλῳ ὑπάρξει.“ —

§. 49

Als ein solches Allgemeines aber stellt sich bei näherer Betrachtung auch der einzelne Gegenstand selbst, er sey ein räumlicher oder zeitlicher, der zuerst nur nach seiner gebiegenen Einheit genommen wurde, dem Bewußtseyn dar, insofern er an ihm selbst wieder eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von einzelnen Bestimmtheiten (als Ausdehnung im Raume eine Menge von besondern Dingen und unterscheidbaren Hier, als größerer Zeittheil eine Menge von nach einander folgenden Jetzt) hat und in sich schließt, von denen eben der einzelne Gegenstand das sie erhaltende und umfassende Allgemeine, wie ihre Vermittlung ist. Von dieser Seite geht dann der Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit näher in den Gegenstand der nächstfolgenden Stufe des Bewußtseyns, den des Wahrnehmens, über. Es ist aber zuvor noch zweitens das sinnliche Bewußtseyn von seiner subjectiven Seite, als in sich selbst reflectirtes, und seine Erfahrung dabei zu betrachten. —

§. 50.

Das sinnliche Bewußtseyn ist zuerst auf den Gegenstand gerichtet, dessen unmittelbare Gewißheit es in dem Sinne hat, daß auch ohne seine unmittelbare Anschauung der Gegenstand an und für sich sey; und seiner Voraussetzung nach gilt es darum als das vollständigste und seiner Wahrheit gewisseste, weil der Gegenstand selbst unmittelbar, wie er ist, vollständig und unverändert in das Bewußtseyn aufgenommen wird. Allein, um hier nicht einmal der vielen sinnlichen Täuschungen (Sinnentzug) und der nach verschiedner Beschaffenheit des Subjects auch verschieden sich darstellenden Gegenständlichkeit Erwähnung zu thun, was das Subject schon zur Reflexion nöthigt, daß die vermeinte Wahrheit nicht im Gegenstande allein und für sich liege, sondern daß es selbst zum Seyn desselben die andere nothwendige Bedingung der Wahrheit sey. — so hat die Reflexion auf die gemachte und im Vorigen dargestellte Erfahrung, insbesondere die Reflexion auf den im Wissen vorhandenen und bleibenden, oder vielmehr verschwindenden Inhalt, die Unausprechbarkeit des Gemeinten und die Verlehrung des Einzelnen in ein Allgemeines, — das Bewußtseyn in dem Widerspruche seines Meinens und Redens bereits auf sich aufmerksam gemacht und in sich gelehrt.

Anmerk. Was die Ungewißheit und Trügligkeit aller sinnlichen Erkenntniß und der gemeinen Thatsachen des gewöhnlichen

wöhalchen Bewußtseyns betrifft, so gehört hieher die angeführte Darstellung und Nachweisung von der Unsicherheit aller solcher Erkenntniß, welche schon der alte Scepticismus in seinen zehn, gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes überhaupt gerichteten, und die Zurückhaltung (εποχή) des Sceptikers von allem Fürwahr- und Für-gewißhalten begründenden älteren Tropen (Sext. Emp. P. H. I, 14.) geliefert hat, von denen die vier ersten (von Sextus Emp. deshalb auch auf einen zurückgeführten) Tropen insbesondere diese Unsicherheit auf der Seite des Subjects aufzeigen. (Vgl. auch Anmerk. zu S. 12.) —

§. 51.

In seiner Selbstbetrachtung aber stellt sich dem Bewußtseyn zunächst der Unterschied, der vorher ein äußerer und gegenständlicher war, nun an ihm selbst dar, der Unterschied nämlich der Sinne, wornach es ein anderes ist, welches sieht, ein anderes, welches hört u. s. w., und seine eigene Bestimmtheit als die Bedingung seines Wissens vom Gegenstande erfährt und erkennt (vgl. oben §. 42.). Hiedurch aber wird die vorher in den Gegenstand verlegte Wahrheit nunmehr auf das Bewußtseyn herübergenommen, und die unmittelbare Gewißheit wird nunmehr eine durch die besondere Bestimmtheit des Ich bedingte und vermittelte. Für mich ist der Gegenstand dieser nicht überhaupt, nicht unbedingt und an sich, sondern für mich, nur als Sehenden, Hörenden, Schmeckenden,

u. s. w. (vgl. oben Anmerk. zu §. 23.); ohne dieses ist er nicht für mich. Die Gewißheit vom Gegenstande ist daher für mich auf zwiefache Weise bedingt und vermittelt, 1) durch das Mittel der Sinne, wodurch ich sie erhalte, 2) durch mich als sinnliches Bewußtseyn überhaupt. Nur für mich als dieses bestimmte Bewußtseyn ist der Gegenstand dieser; und daher allgemein negativ: Ohne sinnliches Bewußtseyn d. h. wenn es überhaupt kein Sehen, Hören u. s. w. gäbe, ist auch keine sinnliche Welt. Hiemit ist aber dasjenige, was dem Bewußtseyn zuerst als Ansichseyn gegolten hatte, zu einem Seyn desselben nur für das Bewußtseyn in dieser seiner Bestimmtheit (nur zu einem Für, es, seyn des Ansichseyns) d. h. zur bloßen Erscheinung herabgesunken, und das Wissen davon ebenfalls nur eine Erscheinung des Wissens geworden (vgl. §. 19. und 20.). —

§. 52.

Ferner aber erfährt das einzelne Ich, das zuerst nur als dieses und als eine unmittelbare Einheit fixirt war, daß es selbst auch ein Allgemeines und In-sich-vermitteltes, so aber auch ein Bleibendes und durch alle Veränderung Sich-erhaltendes ist. 1) Als das Wissende, für welches dieses und dieses Einzelne u. s. f. ist, erkennt es, daß in dem Wechsel und Verschwinden

aller einzelnen Gegenstände der sinnlichen Gewißheit für das Bewußtseyn Ich selbst nicht verschwindet, so wenig wie das Dieses, Hier und Jetzt als Allgemeines, sondern daß es vielmehr, in seinem Wesen unberührt von jeder Veränderung und für sich gleichgültig gegen jede Bestimmtheit und äussere Affection, durch alle Abstraction und Negation derselben sich als das Allgemeine, in welches alle jene Bestimmtheiten fallen, und hierin als reines, einfaches Ich erhält und bleibt. 2) Gegen den Unterschied der Sinne, wornach Ich ein Mannigfaltiges und Verschiedenes an ihm selbst oder sich als ein solches vorfindet, in deren jedem aber Ich sich selbst und mit jedem in Einheit weiß, erkennt es sich ebensowohl als deren allgemeine Einheit, als es auch von seinen Sinnen sich selbst noch unterscheidet, und in der Negation der Sinne und der Abstraction von ihnen sich für sich als das Bleibende und Unveränderliche erhält und erkennt. 3) Insofern das Ich der unmittelbaren Gewißheit sich selbst als nur dieses d. h. als dieses bestimmte, einzelne und von allen andern Ich unterschiedene, im Sinne hat, und als solches sich aussprechen und zu erkennen geben will, macht es die Erfahrung, daß, so wenig als es seinen gemeinten sinnlichen Gegenstand durch die Sprache aufzuzeigen vermochte, eben so wenig es auch damit zu Stande kommt, sein gemeintes Ich als nur dieses zu bezeichnen; denn Ich dieser ist jedes

Ich, und alles davon. Gesagte ein Allgemeines, was von allen Ich gilt. Dieses einzelne gemeinte Ich daher, welches als dieses doch ein für sich bestehendes besonderes und unterscheidbares seyn sollte und seyn wollte, erfährt, daß es sich von andern nicht unterscheidet, noch zu unterscheiden vermag, indem jedes ein solches einzelnes Ich ist, und das Ausgesprochene gemeinte vielmehr alle Ich enthält: so daß auch nach dieser Seite dem Meinen das Nämliche, was vorher, widerfährt, und das Bestimmteste seines Sagens wollens sich in das gerade Gegentheil, das Unmittelbar Einzelne in das Allgemeine verkehrt. —

§. 53.

Indem somit die Dialektik des sinnlichen Bewußtseyns — keine fremde, sondern diejenige, die es an ihm selbst hat, — ihm und uns nach allen Seiten gezeigt hat, was es mit seiner Gewißheit und Wahrheit für eine Bewandniß hat: ist auch der Gegenstand des Bewußtseyns nicht mehr der vorige geblieben, sondern ein anderer geworden, der jetzt als Gegenstand der Betrachtung an die Stelle des vorigen tritt. Statt des Unmittelbar Einzelnen, wovon die sinnliche Gewißheit anfang und ausgieng, hat sich uns sowohl von der objectiven als subjectiven Seite derselben ein Allgemeines und In-sich-vermitteltes ergeben. Das Dieses, das Hier und das Jetzt,

welche noch von einander unterschieden wurden, haben als das gleiche Allgemeine, als welches sich das eine, wie das andere derselben ergeben hat, jetzt selbst keinen Unterschied mehr gegen einander. Insofern sie aber für den Inhalt des Bewußtseyns sich als das Bleibende und Sich-erhaltende gezeigt haben, machen sie jetzt, nach ihrer Unterschiedlosigkeit selbst in eine Einheit zusammengefaßt, an dem neuen Gegenstande die gegenständliche Seite als jenes Allgemeine eben so aus, wie Ich seinerseits ein Allgemeines geworden ist. Das allgemeine Resultat, welches wir aus dem Bisherigen erhalten haben, wie das Element des neuen Gegenstandes und seines Bewußtseyns, ist daher überhaupt eine durch die Negation der in ihr aufgehobenen Einzelheiten in und mit sich vermittelte Allgemeinheit, ein In-sich-reflectirtes. Mit diesem so veränderten Gegenstande aber hat auch das Bewußtseyn sich verändert, oder umgekehrt, mit diesem so veränderten Wissen ist auch der Gegenstand ein anderer geworden (§. 18.). Das Bewußtseyn aber, für welches der Gegenstand der so bestimmte ist, ist nicht mehr das unmittelbare sinnliche Bewußtseyn, sondern das Wahrnehmen. —

§. 54.

Hiermit hat zugleich in der wissenschaftlichen Betrachtung des Bewußtseyns, welche von der

Unwahrheit der andern nichtphilosophischen Weisen des Wissens den Beweis an ihnen selbst zu führen hat, die erste unwahre Weise des Bewußtseyns, sich für uns überhaupt und mit der Einsicht in den Grund ihrer Unwahrheit aufgehoben, und durch ihre eigene Negation sich zugleich zur nächsthöheren Stufe von selbst fortbestimmt (vgl. S. 8, 23 und 25.). Dieser Uebergang ist durch die Reflexion auf das Positive im Negativen entstanden, und hiemit ein in der Sache begründeter und nothwendiger geworden. Für sich und ohne die Einsicht in die Nothwendigkeit seiner Auflösung bleibt das gewöhnliche Bewußtseyn seiner Unwahrheit und Täuschung und seinem Meinen überlassen; es weiß nicht, daß statt des Reichthums eines mannigfaltigen Seyns, das es meinte, die bloße Abstraction des Seyns, das Allerärmste, allen seinen Gewisheiten zu Grunde liegt. Es macht zwar auch mancherlei Erfahrungen, fällt aber daraus auch ohne weitere Auffassung und Verfolgung des darin Enthaltenen in seine gewöhnliche Weise wieder zurück; oder es verhält sich auch nach einer andern Weise des Bewußtseyns, ohne jedoch von dem einen oder andern Verhalten selbst zu wissen, und noch weniger einen Unterschied davon angeben zu können. Für das philosophische Wissen aber kann die unmittelbare sinnliche Gewisheit so wenig, und noch weniger, wirkliche Wahrheit und Realität enthalten,

als die Natur selbst, die Idee des absoluten Geistes im Elemente der Aeufferlichkeit, ihre einzelnen und endlichen Hervorbringungen als absolute Wahrheiten bestehen läßt, oder ihnen ein-anderes, als ein vorübergehendes, sich selbst wieder aufhebendes Daseyn d. h. auch nichts weiter als die bloße Erscheinung verleiht. Ein eigentlicher Inhalt von Wissen, wenn auch der Name davon gebraucht wurde, ist überhaupt in dem sinnlichen Bewußtseyn als solchem bei seinem bloß unmittelbaren Verhalten noch nicht anzutreffen; denn was sich als Resultat seiner Dialektik ergeben hat, das Allgemeine, gehört eben darum nicht mehr diesem Bewußtseyn an, sondern schon dem folgenden, dessen Grundlage es auch macht. —

Anmerk. In Hinsicht auf die natürlichen Dinge und äußeren Gegenstände überhaupt kann noch bemerkt werden, daß die sinnliche Gewißheit oder vielmehr ihre Dialektik und deren Resultat, das Allgemeine, in objectiver Bedeutung genommen, diesen Sinn haben würde, daß nicht in den einzelnen Dingen und Einzelwesen als solchen, welche vielmehr das Vergängliche sind, sondern nur in ihrem Allgemeinen, in ihrem durch alle Individuen hindurch sich gleich erhaltenden Wesen und Organismus, in den Gattungen und Geschlechtern das Wahre enthalten sey. Allein zu dem Wissen von diesem Allgemeinen der gegenständlichen Seite selbst kommt das Bewußtseyn in seiner Entwicklung erst später. —

B.

Das Wahrnehmen.

S. 55.

Das Wahrnehmen kommt für sich oder im natürlichen Bewußtseyn als eine unmittelbare d. h. für dieses nicht erst durch Vermittlung und Ableitung besonders gewordene, Weise seines Verhaltens zur Gegenständlichkeit und zu den Dingen der Außenwelt eben so vor, wie andere Verhaltensweisen auch; es ist aber die gewöhnlichste Weise, und zwar diejenige, in welcher das Bewußtseyn, wie auch die Etymologie ergiebt, von den vorgefundenen Dingen sich das Wahre nehmen, oder sie so nehmen will, wie sie in Wahrheit sind. Hiemit ist der Gegenstand selbst für dieses Bewußtseyn wieder das Unsichere, ein für sich bestrebendes Wahres, bei welchem es nur darauf ankommt, es nicht anders zu nehmen, als es ist, oder wie es sich darbietet, indem nämlich, wie es sich darbietet, es auch wohl selbst beschaffen seyn wird. Dieser Gegenstand aber sind die Dinge, oder diese von Seite ihrer gemeinschaftlichen Dingheit allgemein gefaßt, das Ding überhaupt, jedoch nicht so, wie es Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit war, (wo auch der Name Ding noch nicht an seiner Stelle ist,) nur als dieses unmittelbar Einzelne und als ein gediegenes Einfaches, sondern

das Ding als ein Allgemeines, insofern dieses zwar für sich auch nur Eines ist, aber zugleich an ihm eine unterscheidbare Mannigfaltigkeit und Vielheit darbietet. Dieses Unterscheidbare aber, welches mit und an dem Dinge in die Wahrnehmung fällt, sind die Eigenschaften des Dinges: so daß der Gegenstand des Wahrnehmens sich überhaupt als das Ding von vielen Eigenschaften bestimmt, und alles Vorhandene, der ganze Reichthum der sinnlichen Welt, nunmehr unter diese Bestimmung fällt. —

Anmerk. Alles ist ein Ding. In dieser Ausdehnung und Allgemeinheit wird das gegenständliche Wesen überhaupt unter den Dingen begriffen, wenn man von der Philosophie die Lösung der Aufgabe verlangt, was die Dinge seyen. Die einfache Antwort, welche, wie sich zeigen wird, die Dialektik und Wahrheit des Wahrnehmens darauf ertheilt, ist, daß die Dinge Widersprüche seyen. Ist man mit dieser Antwort nicht zufrieden, so muß man auch anders fragen, und den Charakter der bloßen Dingenheit nicht auch solchen Wesen beilegen, welche etwas mehr als bloße Dinge sind. Man kann indeffen darauf erwiedern, daß man es mit dem Wort so genau nicht genommen, und unter den Dingen die Objecte überhaupt verstanden habe. Organische Lebendigkeiten, Thiere und Menschen pflegt man nun zwar in der Regel nicht Dinge zu nennen; aber ausserdem, daß man sie sonst oft so behandelt, läßt auch die wissenschaftliche Behandlung und Betrachtung ihnen nicht selten kein besseres Loos zukommen. Der Mensch, sagt man, besteht aus Leib und Seele, eben so wie ein Ding aus diesen und jenen Materien odbr

auch aus andern Dingen besteht, womit schon die Trennung statt der Einheit der Geistigkeit und Leiblichkeit ausgesprochen ist. Zu einem bloßen Dinge aber wird der Leib allerdings, aber erst dann, wann die Seele ihn verläßt. Recht eigentlich aber hat die ehemalige Metaphysik die Seele zu einem Dinge von vielen Eigenschaften gemacht, und die empirische und auch wohl eine sich rational nennende Psychologie thut es noch jetzt, ungeachtet schon Kant das Verdienst hat, an die Stelle des Seelendings Ich gesetzt zu haben. (S. hierüber unten im psychologischen Abschnitt). Ja, die ehemalige Metaphysik und ihr folgend die Theologie haben sogar Gott die Ehre erwiesen, ihn zu einem Dinge d. h. zu einer bloßen Sammlung von vielen oder vielmehr von allen, freilich absoluten Eigenschaften auch unter dem Namen, (Realitäten oder Vollkommenheiten) zu machen, und bei dieser unwürdigen Weise, in welcher man das göttliche Wesen der Vorstellung (denn der Gedanke zerstört sie) zu unterwerfen suchte, den Widerspruch nicht wahrgenommen, in welchen dadurch das göttliche Wesen von allen Seiten verwickelt wird, um so mehr, als gerade die Absolutsetzung der einzelnen und entgegengesetzten Eigenschaften den Inbegriff aller Realitäten um so mehr zum Inbegriff aller Negationen und Widersprüche macht. Oder, wenn der Widerspruch eingesehen wurde, haben die angewandten Mittel, ihm abzuhelfen, (wie die gegenseitige Temperation der Eigenschaften, welche die Absolutheit derselben wieder aufhebt) das Uebel nur schlimmer gemacht, da die Grundvorstellung blieb. —

— S. 56.

Für uns hingegen ist diese neue Weise des Bewußtseyns nicht unmittelbar, sondern aus dem

Untergange der vorigen, mithin als eine durch Vermittlung und nothwendig entstandene, hervorgegangen, und hiemit zugleich auch der Gegenstand selbst in seinen wesentlichen Bestimmungen. Denn durch die Dialektik der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit hatte sich als Resultat auf beiden Seiten, der gegenständlichen sowohl als der Ich-Seite, ein Allgemeines ergeben, und zwar eine durch die Negation der in ihr aufgehobenen unmittelbaren Einzelheiten in und mit sich vermittelte Allgemeinheit (§. 53.). Ein solches Allgemeines aber, ein für sich bestehendes einfaches Zusammen seyn von vielen einzelnen Dingen, Hier oder Jetzt ist eben der angegebene Gegenstand der Wahrnehmung, das Ding in der Vielheit und Mannigfaltigkeit seiner Eigenschaften; und die Eigenschaft, die als ein sinnliches, aber bestimmtes Seyn an der Allgemeinheit des Dinges Theil nimmt, ist ebenfalls ein Allgemeines. Das Allgemeine ist hiemit Princip der Wahrnehmung überhaupt, auch in dem Sinne, daß der Gegenstand, um eben in seiner Wahrheit genommen zu werden, nach Aufhebung der in ihrer Unwahrheit untergegangenen sinnlichen Gewißheit, nun nicht mehr in ihrer Weise d. h. nicht mehr als ein unmittelbar Dieses und Einzelnes der bloßen sinnlichen Empfindung genommen werden dürfe. —

S. 57.

Hiemit aber ist das Sinnliche selbst noch keineswegs verschwunden, da im Gegentheil das ganze Wahrnehmen das Sinnliche noch zur Grundlage hat und von ihm ausgeht. Was sich aber geändert hat, ist der Character des Sinnlichen oder die Art und Weise, wie es für das Bewußtseyn ist. Das Sinnliche ist nämlich als Unmittelbares und einzelnes Dieses zwar negirt oder aufgehoben, aber als dieses Negirte und Aufgehobene ist es zugleich noch aufbewahrt, d. h. es ist noch vorhanden als ein Vermitteltes und jetzt nur in seiner Allgemeinheit Geltendes, wie sich im Verlaufe der Wahrnehmung an seinem Gegenstande näher ergeben wird. Indem aber anderntheils das Allgemeine, als welches der Gegenstand des Wahrnehmens, das Ding von vielen Eigenschaften, sich darstellt, ein solches nur dadurch ist, daß darin das Bewußtseyn über das Unmittelbare Sinnliche schon hinaus, zu einem Wesen desselben oder zu etwas nicht sinnlich mehr Wahrnehmbarem fortgegangen ist; oder mit andern Worten, das Allgemeine schon ein Product der Abstraction und Reflexion ist: so stellt sich, gleichwie der Gegenstand ein Sinnliches und auch ein Nichtsinnliches zugleich enthält, auch das Wahrnehmen als eine Vermischung von sinnlichem und nichtsinnlichem Verhalten des Bewußtseyns dar. - Dieses Nichtsinnliche aber ist zunächst das Verständige (Abstrac-

tion und Reflexion). Eben deshalb wird aber auch von diesem Bewußtseyn schon ein Anfang des Wissens gemacht, welches in der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit noch nicht vorhanden war. —

Anmerk. Da in der philosophischen Sprache dasjenige, was mit dem Worte aufheben und aufgehoben bezeichnet wird, von größter Wichtigkeit ist, und ohne dasselbe, in seiner bestimmten Bedeutung aufgefaßt, kein Schritt im wirklichen Denken und in wahrer speculativer Erkenntniß weiter gethan werden kann: so ist es nöthig, eine besondere Erinnerung oder Erklärung darüber hier beizubringen. Vgl. übrigens Hegels Logik B. I., S. 45 f. — Schon in der Sprache des gewöhnlichen Vorstellens hat das Wort Aufheben den zweifachen Sinn, daß es soviel als ein Ende machen, nicht mehr bestehen lassen (tollere), und soviel als aufbewahren (servare, condere) bedeutet. Beide Bedeutungen treffen in dem Sinne zusammen, daß sie ein Hinwegnehmen aus der Mitte des äußern Daseyns, dem Zusammenhange mit ihm und seiner Einwirkung anzeigen, nur jenes mit der Absicht, das Aufgehobene überhaupt nicht mehr bestehen zu lassen, dieses aber mit der entgegengesetzten, sein Für-sich-Bestehen (außer dem Zusammenhange mit Anderem) desto mehr zu sichern. Allein auch dasjenige, was aufgehoben wird, um nicht mehr zu bestehen, wie z. B. ein Gesetz, eine Einrichtung, eine Stelle, wird darum oft nicht gänzlich hinweggenommen, sondern tritt in anderer Gestalt, in einer anderen Weise seines Bestehens von neuem in das Daseyn hinaus; und was zur Bewahrung aufgehoben wird, soll darum häufig dem Gebrauch und Verkehr nicht für immer entnommen seyn, sondern zu einer andern Zeit auch wieder hervortreten, um dann vielleicht erst gänzlich zu verschwin-

den. Beide Bedeutungen, deren Zusammentreffen und Verwandtschaft selbst in ihrem entgegengesetzten Sinne sich zeigt, fallen nun in dem Sinne, den das Wort Aufheben in der Philosophie hat, in Eine zusammen, jedoch so, daß in dieser Einheit von beiden ihre Doppelbedeutung nach zwei Seiten sich auch wieder unterscheiden läßt, und somit hieran selbst ein Beispiel von dem gegeben wird, was erklärt werden soll. Was das Denken oder was sich für das Denken aufhebt, was ein Aufgehobenes wird, ist damit eben so wenig gänzlich hinweggenommen oder verschwunden, als es auch ein nur Aufbewahrtes ist, welches bleibe, wie es bestand. Vielmehr ist gerade die bisherige Weise seines Bestehens, seine unmittelbare Geltung, dasjenige, was an ihm aufgehoben wird, d. h. ein Ende nimmt und aufhört; und eben darin, daß es nicht bleibt, was es war, wird es auch aufgehoben, d. h. aufbewahrt. Das Aufgehobene hat aufgehört als Dieses, es ist aber aufbewahrt als Nicht-dieses, als Negirtes; aber nicht als ein durch die Negation gänzlich Vernichtetes, sondern nur als ein Negirtes in diesem bestimmten Inhalte, worin eben darum Dieses, der bestimmte Inhalt selbst auch noch, nur negirt, erhalten ist. Oder Etwas gilt unmittelbar, wie es sich zuerst darstellt; in diesem unmittelbaren Bestehen und Für-sich-gelten wird es aufgehoben, es als Unmittelbares; dadurch wird es nicht zu Nichts, (Nichts ist selbst etwas Unmittelbares); sondern es wird nur ein Vermitteltes d. h. ein nicht für sich, sondern nur durch Andres und mit Andrem, oder nur in der Beziehung zu Anderem Bestehendes und Geltendes. Von seiner Selbstständigkeit und Selbstgeltung ist es hiemit zugleich herabgesetzt, nur ein Moment zu seyn, und als Dieses einer höheren Einheit und Allgemeinheit anzugehören, in welcher

es als ein vermittelndes und vermitteltes Moment derselben aufgehoben und noch aufbewahrt ist. — So ist das sinnliche Dieses, das gemeinte Einzelne nämlich, zuerst ein Unmittelbares; dadurch aber, daß Dieses auch Nicht-Dieses, ein Anderes, denn überhaupt Alles, ist, hebt es sich als Unmittelbares auf, und wird ein Vermitteltes, ein schlechthin nicht für sich, sondern nur durch Andres und mit Andreem Bestehendes, und in dieser Vermittlung weiter ein Allgemeines, in welchem es, wie es zuerst war, etwas sehr Gleichgültiges ist. Eben so das einzelne Hier und Jetzt, welche als diese in dem allgemeinen Hier und Jetzt (Raum und Zeit) zur völligen Gleichgültigkeit verschwinden. Darum ist aber das Sinnliche als solches noch nicht darin getilgt und verschwunden; das gewonnene Allgemeine ist zunächst selbst noch ein sinnliches Allgemeines. Entgegengesetztes, auf einander bezogen oder vereinigt, widerspricht sich, und das Widersprechende hebt sich auf; das Vereinigungsergebnis, sagt man, ist Null. Und hiemit ist für das gewöhnliche Denken und Vorstellen die Sache abgethan. Was ist denn nun aber aus den Entgegengesetzten geworden? wohin sind sie gekommen? sind sie nun gar nicht mehr, gänzlich zu Nichts geworden? Allein Entgegengesetztes und Widersprechendes besteht überall, sowohl im äußern Daseyn, in der Natur, in den Staaten, im sittlichen und geselligen Leben, wie im Denken und Vorstellen, das es zu seinen Bestimmungen hat; und es besteht oft lange, ehe der Widerspruch erkannt wird, und besteht auch als Widersprechendes. Da überhaupt Alles, was sich darbietet, zunächst ein Verschiedenes ist, das Verschiedene aber dann näher in seinen bestimmten Unterschied eintritt, in diesem aber ein Entgegengesetztes wird: so kann mit vollem Rechte gesagt werden: Alles ist ein Widerspruch,

Und es ist daher auch der Widerspruch, den man gewöhnlich, wie etwas, das eigentlich gar nicht sey, noch Statt haben könne, scheut und flieht, statt ihn als das, was er ist, zu denken und zu erkennen, etwas so Wesentliches und Wesenhaftes, daß ohne ihn gar nichts da seyn, noch entstehen, noch bestehen könnte, da er vielmehr die Quelle alles Werdens, alles Lebens und Daseyns, aller Regung und Selbstbewegung im ganzen geistigen und natürlichen Universum ist. Will man bestimmtere Beispiele, so darf nur an einige einfache Begriffe, die Jedermann im Munde führt, als Anfang, Ende, Werden, Entstehen, Vergehen, Sollen und viele andere, erinnert werden, deren Analyse sie nothwendig als Widersprüche darstellt, indem jeder derselben Seyn und Nichtseyn in einer Einheit enthält. Sucht man dem Widerspruch aber damit zu entgehen, daß man alles, worin er ist, nicht für ein wahrhaftes Seyn, sondern für bloße Erscheinung erklärt: so ist er doch in dieser vorhanden, und folglich für die gänzliche Entfernung desselben noch gar nichts gewonnen. Er finde sich aber, wo immer es sey: die Hauptfrage ist, was er an und für sich sey, d. h. er ist in seiner Bestimmtheit aufzufassen und zu denken. — Allein das Widersprechende, in seiner bestimmten Entgegensezung zusammen gebracht, vereinigt oder zur Einheit bezogen, hebt sich doch auf. Allerdings. Allein was hebt sich auf, und was nicht? Es hebt sich auf 1) das Entgegengesetzte als solches, oder insofern es entgegengesetzt ist, d. h. das Bestimmte, in welchem es ein Entgegengesetztes ist, und worin es sich für sich allein halten sollte; als dieses ist es negirt, aber die Negation ist dadurch selbst eine bestimmte, nicht Nichts überhaupt, sondern nur das Nichts von Diesem, ein bestimmtes Nichts; Dieses aber hat dasjenige auch zu seinem

seinem Inhalte, dessen Nichts es ist (vergl. Anmerk. zu S. 17. a. E.); 2) hebt sich auf die Entgegensetzung selbst als das Gegentheil desjenigen, in welchem die beiden Entgegengesetzten, welche nun beide als negirte das gleiche Nichts ihrer fürsichseyenden Bestimmtheit sind, sich vereinigen, und durch ihre gegenseitige Aufhebung und Vermittlung nunmehr nur als Momente sind; das Vereinigungsergebnat ist daher nur Null für sie in ihrer bestimmten Geltung und Entgegensetzung, nicht aber für sie als Momente, was sie erst werden, noch für das Allgemeine von beiden, worin sie aufgehoben oder nur Momente sind. Was sich daher 3) nicht aufhebt, ist die Einheit, zu welcher sie bezogen werden, und die man gedankenloserweise schon zu nennen pflegt, ohne weiter darauf zu reflectiren; denn diese Einheit wird erst durch die Aufhebung der Entgegengesetzten, und ist das Allgemeine und Höhere von ihnen, worin sie nun nicht mehr Entgegengesetzte, aber auch nur Momente sind. — Besondere Beispiele hievon noch anzuführen, ist hier überflüssig, da der Fortgang sie überall liefert, wie die ganze Philosophie. Auch für das gewöhnliche Bewußtseyn finden sich im täglichen Leben, wie in aller Bildung Beispiele genug von höheren Einheiten und Allgemeinheiten, in denen frühere Unmittelbarkeiten und Selbstständigkeiten untergegangen sind und nur noch als Momente vorkommen, oder in denen dasjenige, was sonst für widersprechend und sich aufhebend gehalten wird, sich wieder findet, aber jetzt nur als etwas zur Gleichgültigkeit Herabgesetztes; es wird nur nicht darauf reflectirt, so wenig als auf die oben angeführten Beispiele, deren jedes in seinem Begriffe das Seyn und Nichtseyn in einer Einheit eingeschlossen enthält. —

S. 58.

Da aber für das wahrnehmende Bewußtseyn zunächst wieder die ganze Wahrheit in seinen Gegenstand fällt (S. 55.), so daß dieser, der auch ohne das Wahrnehmen, und gegen dasselbe gleichgültig, an sich so ist, wie er ist, als das Erste und Wesentliche, das wahrnehmende Ich dagegen, welches nur für ein richtiges Wahrnehmen zu sorgen hat, als das Unwesentliche erscheint: so haben auch wir zunächst mit diesem Bewußtseyn seinen Gegenstand, wie es ihn wahrnimmt, aufzufassen, und seine Erfahrungen dabei zu betrachten. Es braucht hiebei nicht mehr erinnert zu werden, daß die Betrachtung sich nicht auf irgend ein einzelnes Ding und dessen Eigenschaften richtet, sondern, da alle Dinge die Dingheit und die Eigenschaften mit einander gemein haben, auch nur in dieser Allgemeinheit das Ding überhaupt und eben so das Verhältniß der Eigenschaften an und zu ihm Gegenstand der Betrachtung seyn kann. (vgl. Anmerkung zu S. 21.) —

S. 59.

An dem Dinge von vielen Eigenschaften, als solchem in seiner Allgemeinheit betrachtet, stellt sich für die Wahrnehmung Folgendes dar, was sie, als dem Dinge an sich zukommend, an ihm findet und unterscheidet. 1) Ein Zusammen von vielen Eigenschaften, indem in und an dem Dinge

diese Eigenschaft, auch diese, und auch diese u. s. w. wahrgenommen wird, jede eine andre als die andre, somit jede eine unterschiedene und bestimmte. Diese Eigenschaften bestehen ruhig eine neben der andern, keine berührt, stört oder verdrängt die andere; sie bestehen vielmehr gegen einander gleichgültig, jede bezieht sich nur auf sich, oder steht mit den andern nur durch das Ding in Beziehung, dadurch daß sie auch Eigenschaft dieses Dings ist und dessen Einheit angehört. Das Ding ist somit das gemeinschaftliche Auch d. h. das bloße Zusammengefaßtseyn dieser Eigenschaften, und als das ruhige Bestehen derselben, worin wohl auch noch andre Platz finden könnten, oder als ihr Medium eine ruhige, gleichgültige, passive Allgemeinheit. —

§. 60.

2) Das Ding stellt sich ferner aber auch dar als Einfaches und Eins, als solches von andern Dingen sich unterscheidend und Anderes überhaupt ausschließend. Es ist so ein einfaches Hier, wie es die sinnliche Gewißheit hat; zugleich aber auch ein Vielfaches an ihm selbst, da in dem einfachen Hier die vielen, nämlich die Eigenschaften, beisammen sind; es ist aber das gemeinschaftliche Hier derselben, indem keine Eigenschaft ein anderes Hier als die andere hat, Zucker z. B. nicht wo anders süß, als wo er weiß

oder gelb, nicht wo anders dieses, als wo er so oder so krystallisch gestaltet, wo er auflösbar u. s. w. ist.) 3) Die vielen Eigenschaften selbst noch besonders, wie sie nämlich a) theils in ihrer Verbindung und Einheit mit dem Dinge, theils aber auch b) einzeln für sich wahrgenommen werden. —

§. 61.

a) Die wahrgenommenen Eigenschaften nämlich können Eigenschaften nur dadurch seyn, daß sie nicht etwas einzeln für sich bestehendes, nicht selber Substanzen sind, (das Süße z. B. nicht für sich und außer dem Dinge, eben so das Sauere, das Bittere, desgleichen das Weiße, das Farbige überhaupt, u. s. w. nicht für sich besonders bestehen,) sondern vielmehr ihr Bestehen nur am Dinge haben, das ihr Träger ist, und dessen Bestimmtheiten sie ausmachen; außerdem wären sie nicht Eigenschaften. Sie sind daher auch so innig mit dem Dinge verbunden, daß sie, obwohl als Eigenschaften vom Dinge selbst, wie unter einander unterschieden, doch an der Einheit und Allgemeinheit des Dinges schlechthin theilnehmen, und damit selbst Allgemeinheit haben, d. h. sich so weit erstrecken als das Ding selbst, und überall mit ihm zugleich sind. Da die Eigenschaften sonach alle ungetrennt in einem und demselben Hier mit dem Dinge selbst sich beisammen befinden, und keine einen andern Ort hat,

als die andere: so durchdringen sie sich auch an dem Dinge, ohne jedoch in dem, was jede als besondere Eigenschaft ist, sich zu berühren, zu stören, aufzuheben, oder in einander überzugehen und Eins zu seyn; vielmehr sind sie von einander unterschieden, und da jede etwas Andres als die andre, oder nicht das, was die andre ist (sie negirt), so schließen sie sich auch gegenseitig aus. Und als diese bestimmten Eigenschaften, die sie sind, schließen sie andere und die ihnen entgegengesetzten Eigenschaften nicht bloß von sich, sondern ebenso auch von dem Dinge selbst aus, welches gerade durch sie und ihre Bestimmtheit dieses bestimmte Ding ist. Denn das Ding ist in seinen Eigenschaften beschlossen. Würde auffer seinen Eigenschaften noch etwas an ihm sich wahrnehmen lassen, was doch seine allgemeine Dingheit nicht selbst wäre: so wäre dieses ebenfalls ein Besonderes an ihm, also selbst wieder eine seiner Bestimmtheiten und Eigenschaften. Da mithin das Ding nichts anderes als das Zusammen seiner Eigenschaften, und durch ihre Bestimmtheit selbst dieses bestimmte Ding und kein anderes ist, so ist es auch durch seine Eigenschaften diejenige einfache und ausschließende Einheit, wodurch es selbst Anderes von sich aus, schließt, und von anderen Dingen sich unterscheidet. —

§. 62.

b) Endlich aber kommt zur Wahrnehmung des Vorhandenen auch noch dieses. Da die Eigenschaften selbst diese bestimmten und andere ausschließenden sind, und in ihrer Bestimmtheit, und gegenseitigen Unterschiedenheit, ausserdem daß jede auch Eigenschaft dieses Dinges ist, sonst in keiner Berührung und Beziehung mit einander stehen, sondern vielmehr in dem, was jede ist, sich nur auf sich beziehen: so werden sie auch als solche Einzelne für sich besonders wahrgenommen. Hierbei findet sich aber, (und die Wahrnehmung würde ohne dieses Finden keine vollständige seyn), daß die Eigenschaften zwar in dem einen wahrgenommenen Dinge so vorhanden und zusammengefaßt sind, daß sie aber eben so sehr auch nicht diesem Dinge allein, sondern andern Dingen ebenfalls zukommen, mithin über das einzelne Ding auch hinausgehen, und von der Verbindung mit diesem Dinge sowohl, wie von der Verbindung unter einander auch frei sind, als nichtgebundene aber ein besonderes Bestehen für sich haben. Indem nämlich eine und dieselbe Eigenschaft auch an andern Dingen und an diesen auch in anderer Verbindung oder in Verbindung mit andern Eigenschaften wahrgenommen wird: so ist sie folglich an dieses Ding nicht gebunden, an das andere aber eben so wenig; die nämliche Eigenschaft aber in diesem Dinge steht zur nämlichen Eigenschaft in einem andern Dinge in einer viel

näheren Beziehung, als zu jeder andern von ihr verschiedenen in dem nämlichen Dinge, oder vielmehr ist sie, obgleich in verschiedenen Dingen, doch Eins und ebendasselbe, und diese Einheit und Gleichheit ihre Beziehung. (Das Süße z. B. als solches ist in verschiedenen Dingen dasselbe, oder, bei vorhandenen Unterschieden der Süßigkeit, wenigstens sich näher verwandt, als alles Andere; und auch aus diesen Unterschieden läßt sich wieder das ununterschiedene eine und reine Süße, wie z. B. als Zuckersstoff, finden.) Hiemit aber stellen sich für die Wahrnehmung die aus verschiedenen Dingen zusammengefaßten gleichen Eigenschaften als für sich bestehende freie Materien oder Substanzen (Stoffe) dar (das Süße, Bittere, Sauere, Elektrische, Magnetische, Wärmestoff u. s. w.). —

§. 63.

Durch die Wahrnehmung und Unterscheidung aller dieser nacheinander aufgezählten Momente ist die Wahrnehmung des Vorhandenen überhaupt vollendet. Sollte hiebei etwas sich nicht richtig befinden, d. h. so befunden werden, daß es durchaus nicht so seyn zu können scheint: so kann nach der Voraussetzung des wahrnehmenden Bewußtseyns, für welches der Gegenstand selbst das ansichseyende Wahre ist, das nur in seiner Wahrheit genommen werden soll, das Unrichtige nicht in den Gegenstand fallen, der Fehler kann nur in dem

wahrnehmenden Bewußtseyn liegen, welches den Gegenstand, den es auffassen wollte, wie er an sich oder in Wahrheit ist, dann nicht so aufgefaßt zu haben scheint. Wenn aber dem Bewußtseyn in dem Wahrgenommenen, etwas als unrichtig, als ein solches, das sich nothwendigerweise so nicht verhalten kann, auffällt; so wird es seinen Anstoß nicht an demjenigen nehmen, was sich durchaus als das Eine und Gleiche im Verlaufe der Wahrnehmung dargestellt hat; das Unrichtige wird vielmehr für das Bewußtseyn dasjenige seyn, was sich in der Wahrnehmung ungleich wird, die Uebereinstimmung mit sich verliert und sich widerspricht; denn das Wahre kann sich nicht selbst widersprechen. Hieran wird folglich das Bewußtseyn auch den es leitenden Maasstab zur Prüfung der Richtigkeit seiner Wahrnehmung haben; dieses Kriterium der Wahrheit wird die Sichselbstgleichheit oder die Widerspruchlosigkeit seyn.

S. 64.

Da nun für das wahrnehmende Bewußtseyn der Gegenstand selbst nur das Wahre, folglich auch das Eine, Sichselbstgleiche, Widerspruchlose ist: so können, wenn an dem Dinge der Wahrnehmung sich Widersprüche finden, diese nicht in ihm selbst vorhanden seyn, sie müssen vielmehr ausser das Ding d. h. in das wahrnehmende Ich fallen; dieses hat sie auf sich zu nehmen, und sein unrichtig

ges Verfahren darnach zu ändern und zu verbessern. Nun enthält aber der ganze Verlauf der Wahrnehmung und die darin unterschiedenen Momente in der That nichts als eine Reihe von Widersprüchen, welche eine nähere Betrachtung alsbald bemerklich machen und hervorheben, und die auch das wahrnehmende Bewußtseyn, sobald sie ihm aufgezeigt werden, nicht läugnen wird. Widersprechend aber wird dasjenige genannt, was dieses und nicht: dieses oder sein Entgegengesetztes in einer Einheit wäre. Wenn daher diesem Bewußtseyn Fragen, wie folgende, vorgelegt würden: Ob etwas Eins und auch Nicht: Eins, Einheit und Vielheit in Einem; ob Anderes von sich ausschließend und von diesem Anderen zugleich durchdrungen, oder das Eine mit seinem ausgeschlossenen Andern in einem und demselben Orte ungetrennt zugleich; oder Anderes ausschließend und zugleich mit ihm in Gemeinschaft; ob etwas ein Fürsichbestehendes und auch Nicht: Fürsichbestehendes, ein Selbstständiges und Unselbstständiges zugleich seyn könne u. s. w.: so würden diese Fragen ohne Zweifel nicht bloß verneint, sondern vielleicht auch behauptet werden, daß es so etwas Widersprechendes gar nicht geben könne. Allein gerade diese Widersprüche sind in der gemachten Wahrnehmung zu finden, wie die nähere Betrachtung ergiebt. —

Anmerk. Wenn Alles, worin sich ein Widerspruch nachweisen läßt, sofort entweder gar nichts, ein Nichtseynendes, oder

wenigstens ein Unwahres wäre: so hätte die alte Skepsis, welche den Widerspruch überall aufzuzeigen bemüht war, und eben darum jeder dogmatischen Behauptung sich enthielt, und auf alles Fürwahrhalten und alle Erkenntniß von Wahrheit Verzicht leistete, längst über alle Philosophie ihrer Zeit sowohl als aller Zukunft den Sieg davon getragen, und hinlänglich dafür gesorgt, daß keine gegen ihre Waffen und Angriffe sich halten könnte. Dieses scheinen diejenigen Philosophen unserer Zeit nicht zu bedenken, welche gegen den Widerspruch sich so spröde und zärtlich verhalten, als ob er eigentlich gar nichts, am wenigsten etwas zum Wesen von irgend einem Gegenstande Gehöriges wäre, und daher auch da, wo sich ein Widerspruch ergiebt, sogleich am Ende ihrer Weisheit und Wissenschaft stehen, oder auch beim Versuche, ihn zu umgehen und zu vermeiden, in allerlei Hypothesen verfallen. Alles, was solche Philosophie, insonderheit aller Dogmatismus des empirischen und gemeinen Bewußtseyns, vorbringt, ist durch die alte Skepsis schon widerlegt, und jener kann nichts aufbringen, was gegen die Tropfen derselben, vornämlich die fünf späteren, sich zu behaupten im Stande wäre. Die Widersprüche, (insbesondere das allem Dogmatismus entgegengesetzte: *πᾶσι λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικείσθαι*) muß man daher dem Skepticismus zugeben, aber, wenn man sie zugiebt, nicht wieder die neue Einseitigkeit begehen wollen, daß man sie bloß in das Subject verlegt. Der Fehler des Skepticismus bestand vielmehr darin, daß er nur bei dem Widerspruche und seinem negativen Resultate stehen blieb. Er vermag daher nichts gegen die (eigentliche) Philosophie, welche hiebei nicht stehen bleibt, sondern vielmehr in dem Widersprechenden selbst das Positive zu erkennen und festzuhalten weiß, und durch den Widerspruch hindurch zur Einheit und Wahrheit dringt (vergl. Anmerk. zu S. 57.): als wodurch über-

haupt wirkliche Philosophie und Speculation allein möglich wird. — Merkwürdig aber ist es, wie die alte Skepsis, selbst in der Festhaltung des Widerspruchs, wornach Alles nur Schein für sie war, doch ihrem Princip und Charakter, ja auf keine Weise dogmatisch zu seyn, so treu blieb, daß sie die Erscheinung des Widerspruchs ebenfalls nur als Schein behandelte, und gegen jede dogmatische Behauptung desselben sich verwahrte. Sextus Empiricus (P. H. I, c. 29.) tadelt deshalb z. B. den Aenesidemus, daß dieser sagte, die Skeptische Bildung oder Behandlungsweise (*ἀγωγή*; denn so wollte der Scepticismus sich lieber nennen, als eine eigentliche philosophische Schule oder Secte, *αἵρεσις*, vgl. Sext. l. I. c. 8.) sey ein Weg zur Herakliteischen Philosophie, weil der (den Skeptikern geltende) Schein des Widerspruchs oder, wie dieser hier kurz und treffend bezeichnet wird, des Entgegengesetzten in Einem (*τὸ τὰναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι*) dem (von den Herakliteern behaupteten) Seyn des Widerspruchs (*τὸ τὰναντία περὶ τὸ αὐτὸ ἵπάρχειν*) vorbergehe; denn das Letztere, sagt Sextus, sey ein Dogma, die Erscheinung des Widersprechenden aber, an welche sich die Skeptiker hielten, sey eine bloße Thatsache (*πράγμα*), welche nicht bloß ihnen, sondern auch den andern Philosophen und allen Menschen überhaupt eben so gut vorläme; so daß, bei einer solchen Gemeinschaftlichkeit, die Skeptische Philosophie um nichts mehr, als jede andere, und als die gemeine Erfahrung selbst, eine Führerin zur Herakliteischen Philosophie genannt werden könne. Solche Thatsachen des Bewusstseyns aber waren für die Skeptiker keineswegs, wie heutzutage für manche Philosophen, denen wirklich Widersprechendes nicht widersprechend scheint, eine unlängbare Gewissheit und Wahrheit, sondern nur Thatsachen des Scheins. Und da sie zur Aeußerung über das Ungewisse,

daß es ungewiß sey, sich gewisser Schlagwörter (αι Σκεπτικὰ φωναί) bedienten, wie: Eins so wenig als das andere, Nichts zu bestimmen, Alles ist falsch, (οὐδὲν μάλ-
λον, οὐδὲν ὀριστέον oder ὀρίζω, πάντα ἐστὶ ψευδῆ) u. a. m.; diese ihnen aber von den Dogmatikern selbst als ein Dogma vorgeworfen wurden: so lehnten sie dieses damit ab, daß sie diese Bestimmungen, mit denen sie nichts bestimmen wollten, ebenfalls dem bloßen Scheine und der gleichen Ungewißheit, wie alles Uebrige, unterwarfen, und von ihnen sagten, daß sie in ihrem Sinne und Inhalte sich selbst mit einschließen (Sext. l. l. c. 7.). — Noch feinere, aber darum auch wenig bedeutende, Unterschiede suchte die Skepsis zwischen sich und der Akademischen Philosophie auf, mit welcher, insbesondere des Arkesilas Lehre, wie Sextus selbst bekennt (c. 33. §. 232.), sie der Sache nach übereinstimmte, und gegen welche sie auch nicht stritt. Vgl. die oben schon, Anmerk. zu S. 12, angeführte Abhandlung in Schelling's und Hegel's Journ. d. Phil. B. I. St. 2. S. 22 ff. —

§. 65.

Zunächst betrifft dieses Widersprechende die entgegengesetzte Wahrnehmung, wornach das eine Mal die Vielheit und Unterschiedenheit der Eigenschaften das Erste und Vorherrschende der Betrachtung ausmacht, in welchem Falle das Ding nur ein Zusammen oder Medium der vielen, nicht aber eine reine, ausschließende Einheit ist; das andre Mal aber das Ding, indem es dieses bestimmte, von andern sich unterscheidende ist, als eine solche Einheit wahrgenommen wird.

Denn ist es wirklich ein für sich seyendes und gediegenes Eins und durch seine Bestimmtheit Anderes ausschließend, wie es sich zuerst als Eines giebt, und auf das Bestimmteste von andern unterscheidet: so kann es nicht an ihm selbst eine auseinanderfallende und unterschiedene Vielheit von Eigenschaften seyn; eben so wenig können diese dann auch eine über die Einzelheit des Dinges hinausgehende (auch andern Dingen zukommende) Allgemeinheit seyn, wodurch das Ding, statt sich von andern Dingen zu unterscheiden, vielmehr in Gemeinschaft mit ihnen stünde. Ist aber das Gegenständliche der Wahrnehmung eine solche Gemeinschaft, so widerspricht dem die bestimmte Natur der Eigenschaft, wodurch sie, von andern sich unterscheidend und daher auch die Gemeinschaft (Continuität) mit Anderem negirend, Anderes und das ihr Entgegengesetzte von sich und dem Dinge, dessen Eigenschaft sie ist, ausschließt. Ist aber der Gegenstand hienach wirklich wieder ein ausschließendes Eins, einfache Einheit und einfaches Hier: wie kann er dann an ihm selbst auch ein Vielfaches und Getrenntes der Eigenschaften seyn? oder, wenn diese an ihm wahrgenommenen Eigenschaften mit dem Dinge in einer Einheit und in einem und demselben Hier sind, wie können sie sich unterscheiden, wie eine die andere ausschließen? ist aber jede Eigenschaft wirklich eine bestimmte für sich und damit von den andern sich unterscheidende, ohne daß sie jedoch das

mit und neben ihr in demselben Dinge bestehende Seyn anderer Eigenschaften berührt, vielmehr gleichgültig sich dagegen verhält: wie ist es dann möglich, daß sie sich gegenseitig durchdringen, und die eine ganz eben da ist, wo die andere auch ist? Bleibt man aber dabei stehen, daß die Eigenschaften, weil sie ja auch nicht an dieses Ding gebunden, in andern Dingen eben so vorhanden, und auch für sich allein unterschieden werden, für sich bestehende Allgemeinheiten sind: so ist das Ding auch nicht ein ausschließendes, für sich bestehendes Eins, sondern nur ein gemeinschaftliches Zusammen, ein allgemeines Medium der Eigenschaften, höchstens eine sie umschließende Oberfläche, und die Eigenschaften sind dann vielmehr Materien. —

§. 66.

Oder in dieser letztern Beziehung die Eigenschaften sowohl für sich als in ihrem Verhältniß zu einander und zu ihrem Dinge noch näher betrachtet, so zeigte sich, daß jede Eigenschaft, wie sie einzeln für sich wahrgenommen wird, auch ein Einzelnes für sich ist, das in keiner Beziehung steht weder zu den andern Eigenschaften, noch zu Anderem überhaupt, und in seiner bloßen Beziehung auf sich dagegen vielmehr sich gleichgültig verhält. Diese Eigenschaft, welche es sey, z. B. des bestimmten Geschmacks, der bestimmten Gestalt oder Farbe, der

Schwere u. s. w., gehen die andern Eigenschaften nichts an; sie ist und besteht, ob die andern sind oder nicht; sie könnten auch andere oder anders beschaffene, selbst die entgegengesetzten, seyn, auch dagegen ist sie für sich gleichgültig. Allein, wenn sie wirklich ein so gleichgültiges, sich nur auf sich beziehendes Seyn wäre, so würde sie weder als eine bestimmte — sich von andern unterscheiden, noch auch überhaupt mehr Eigenschaft seyn. Denn was als ein Bestimmtes sich unterscheidet, hat seinen Unterschied nur dadurch, daß es das Andere nicht ist, es an sich negirt und von sich ausschließt, und steht eben dadurch in bestimmter (negativer) Beziehung auf dieses Andere. Eigenschaft aber ist sie nur dadurch, daß sie, indem sie nicht für sich besteht, sondern ihr Bestehen am Dinge hat, doch als reine Allgemeinheit mit dem Dinge als ausschließendem Eins zusammengeslossen ist, und durch ihre Bestimmtheit, durch welche sie die ihr entgegengesetzte vom Dinge selbst ausschließt, dieses erst zum ausschließenden Eins, d. h. zum Dinge macht.

§. 67.

Das für sich einzeln Wahrgenommene muß also vielmehr bestimmt werden als Eigenschaft; ist es aber dieses, so steht es auch durch das Medium des Dinges, dem es angehört, mit den andern Eigenschaften desselben in Beziehung und

Berührung, und ist mit diesen, wie mit dem Dinge selbst, in einer untrennbaren Einheit enthalten. Sie ist aber bestimmte Eigenschaft, d. h. sie ist weder ihre entgegengesetzte, welche sie vom Dinge, wie von sich ausschließt, noch ist sie auch, was die andern sind, die ihrerseits ebenfalls bestimmte Eigenschaften sind. Was sie aber nicht ist, was sie negirt und wovon sie sich unterscheidet, um für sich die bestimmte Eigenschaft zu seyn, welche sie ist, das schließt sie auch von sich und von der Einheit mit sich in ihrem Eins und in ihrem Hier aus; folglich können auch nicht zwei, noch mehrere verschiedene Eigenschaften in einem und demselben Eins oder Hier zusammen und zugleich seyn; sondern jede ist nur für sich, was sie ist. Dann ist aber die Eigenschaft auch eben so wenig in einer Einheit und Allgemeinheit mit dem Dinge, was gerade das Ding zum Dinge macht. Das Ding ist vielmehr als solches aufgelöst; es ist keine Einheit und kein Eins mehr, sondern ein bloßes Zusammen, eine äußere Sammlung von vereinzelt sinnlichen Materien; die Eigenschaft ist aber dann eben so wenig auch mehr Eigenschaft, sondern vielmehr eine Materie, ein wahrgenommenes sinnliches Seyn, welches nur dieses ist. —

Anmerk. Es ist wohl vorgekommen, nämlich bei solcher Philosophie, welche es bloß mit dem Vorstellen zu thun hat, daß man an dem Dinge und in seinem Verhältnisse zu den Eigenschaften und dieser unter einander nichts Widersprechendes fand,

fand, und zwar darum, weil es gar keine Schwierigkeit habe, das Ding, wie es ist, sich vorzustellen. Wäre Vorstellen schon Denken, müßte man dieser Philosophie Glück wünschen, daß sie das Widersprechende zu denken vermag. So aber hat sie es in der Vorstellung, ohne es zu wissen, oder ohne es für ein Widersprechendes zu halten. Solche Philosophie meint, wenn sie nur etwas sich vorstellen könne, dann habe sie schon die Wahrheit, und Alles sey in Richtigkeit; — die Wahrheit ist aber für sie das Vorhandene; — wenn man nun nur gewiß seyn kann, dieses wirklich, wie es ist, durch die Anschauung in die Vorstellung überzusetzen, dann sey auch das Subject der Wahrheit versichert; wenn dem Vorstellen nur nicht zugemuthet wird, das Ding etwa weiß und schwarz in einer Einheit (wo es doch wenigstens grau seyn könnte) oder süß und bitter zugleich (wie doch z. B. Honig geschmeckt wird) sich vorzustellen, so habe, weil das Ding selbst verschiedene Eigenschaften in sich vereinigt, auch das Vorstellen davon gar keine Schwierigkeit. — Herbart, der als ein schärferer Denker eben so wenig in der gemeinen Realität das wahre Reale findet, als mit dem gemeinen Idealismus, welcher bei seiner Verwandlung der Dinge in bloße Erscheinungen das zu Erklärende noch eben so unerklärt läßt, als zuvor, etwas zu schaffen hat, und der als Denker auch sonst in mancher treffenden Beurtheilung anderer Philosophie und Unphilosophie und in der Aufdeckung ihrer Schwächen und Gebrechen auf eine beachtungswürdige Weise sich bekennt, hat, wie in anderen Gegenständen, als in der Veränderung, in der Bewegung, im Ich selbst, so auch im Dinge den Widerspruch gefunden und anerkannt, und denselben (s. dessen Einleit. in die Philosophie, S. 97 und 101.) vornehmlich von der Seite der der Einheit des Dinges entgegengesetzten Mehrheit der Merkmale oder Eigenschaften ge-

föhrt entwickelt. Das Ding selbst wird dabei noch als der unbekannte Besitzer der mehrern Eigenschaften, oder das eigentliche Was desselben als ein Unerkennbares behandelt. Wir vermiffen dabei die Bemerkung oder besondere Hervorhebung desjenigen Widerspruchs, der in dem ungetrennten Zusammen- und Zugleichseyn der verschiedenen Eigenschaften in einem und demselben Orte oder Hier, wie es im Texte genannt wurde, enthalten ist, und der bekanntlich zur Erfindung der an sich schlechten und auch unerwiesenen Hypothese von der Porosität der Körper Veranlassung gab. Da Herbart zwar von einer Nöthigung, das Ding als eine Gruppe oder Complexion seiner Eigenschaften zu denken, spricht, die sinnliche Wahrnehmung eines Bandes aber, durch welches sie zusammengehalten werden, läugnet: so wäre gerade die genannte örtliche oder räumliche Einheit geeignet gewesen, ihm auch die sinnliche Wahrnehmbarkeit eines solchen Bandes bemerklich zu machen, wenn er nicht etwa die Differenz der sinnlichen Erfahrung, welche mit verschiedenen Sinnen an einem und demselben Dinge gemacht wird, auch wirklich als Differenz will gänzlich auseinanderfallen lassen, und demnach die Erkenntniß, welche Andere geradezu als sinnliche Gewißheit oder als eine Thatsache des Bewußtseyns nehmen würden, daß z. B. dasjenige, was weiß gesehen wird, nicht bloß Ein- und eben-dasselbe, sondern auch in einem und eben-demselben Orte sey, was und wo es süß geschmeckt, oder so und so gefühlt wird, der sinnlichen Wahrnehmung als etwas durch sie schon Gegebenes noch etwa streitig zu machen gedenkt. Außer dieser Einheit im Orte und im Zusammenhang (*κατὰ τὸ συνηχθῆς*) zeigt sich aber die Einheit des Dings, auch für die sinnliche Wahrnehmung, nach der Quantität (*κατὰ τὸ ποσόν*) und nach der Bewegung (*συνηχθῆς* i. q. *ἔν, ὅς κίνησις μία καὶ*

αὐτό, Arist. Metaph. V., 6.); und die Verschiedenheit und hiemit der Grund des Widerspruchs trifft, um in Aristotelischen Bestimmungen fortzufahren (ibid. 4.), nur die Qualität (τὸ ποιόν). Wenn nun aber Herbart (Anmerk. zu S. 101.) ferner bemerkt: „Es scheint, daß Niemand näher dabei gewesen ist, diesen etwas versteckt liegenden (?) Widerspruch zu finden, als Aristoteles,“ indem dieses nämlich „aus mehreren dunkeln, wahrscheinlich sehr verdorbenen, oder auch nachlässig geschriebenen Stellen dieses Auctors, z. B. Metaph. VII., c. 1 — 7 u. 13.“ ziemlich nahe hervorgehe: so wird dieses erstens hoffentlich nicht so zu verstehen seyn, als ob sonst Niemand den Widerspruch im Dinge entdeckt habe; zweitens aber scheint uns gar nicht zweifelhaft, daß Aristoteles, der nicht bloß dieses oder jenes Entgegengesetzte, wie frühere Physiker, sondern den Gegensatz und Widerspruch überhaupt zu einem Princip der natürlichen Dinge und aller Bewegung und Veränderung machte; der ferner bei allem Unterschiede der Materie oder des Substrats und der Form (τὸ εἶδος), und der Form selbst wieder innerhalb ihrer verschiedenen Bestimmtheiten, das Ding doch als Eine Substanz festhielt, und der noch ganz andere Widersprüche aufgelöst und Gegensätze zur Einheit gebracht; kurz vorher aber (L. V. περὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων), wie die verschiedenen Weisen der Einheit, der Identität u. s. w., so auch des Gegensatzes und Widerspruches, wie überall, mit einer Fülle von Bestimmungen, Unterschieden und Beispielen aufgezählt hat, — daß Aristoteles mithin auch bei diesem, noch auf ziemlich niederer Stufe stehenden Widerspruche etwas mehr als nur sehr nahe gewesen sey, da er die Sache nicht bloß in diesen Kapiteln, sondern auch in den folgenden Kapiteln und Büchern und überall hat. Wenn er in den angegebenen an manchen Stellen der vermeintlichen Entdeckung dieses Widerspruches so

nahe ist, daß man nur hinzuzusetzen braucht: Das ist ja — oder So ist das Ding ja ein Widerspruch; gleichwohl aber das Aussprechen dieses Fundes Andern überläßt: so rührt dieses wohl daher, daß Aristoteles hier schon weiter, über den Widerspruch schon hinaus ist (nämlich der höheren Sache nach), und, indem er, neben vielen trefflichen speculativen und idealistischen Bestimmungen, (z. B. c. 7. über die auch dem Entgegengesetzten zu Grunde liegende Einheit, „καὶ γὰρ τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ εἶδος“, und über die materielle Substanz als das Wesen an sich, „λέγω δ' οὐσίαν ἀνευ ἑλγὸς τὸ τί ἦν εἶναι“) die unwesentliche Beschaffenheit (κατὰ συμβεβηκόσ) vom Wesen der Substanz ganz ausscheldet, die wesentliche aber in die Einheit ihres Wesens und Begriffes aufnimmt und hereinzieht, vielmehr damit sich beschäftigt zeigt, den Widerspruch überall, so zu sagen, gar nicht ausbrechen zu lassen; und ihn nach Herbart's Ausdruck selbst schon durch das Denken verbessert. Dieß geschieht nun vornehmlich noch in den folgenden, an wichtigem Inhalt reichen Kapiteln, besonders c. 10 und 11., und andern mehr, in denen Aristoteles die Form oder Art (τὸ εἶδος) als die wahre substantielle Wesenheit (οὐσία) und als das eigentliche Anundfürsichseyende (τὸ τί ἦν εἶναι, αὐτὸ καὶ αὐτό) der Dinge darzustellen sich bemüht, wobei ihm die bloße Materie und die verschiedene, veränderliche und vergängliche materielle Beschaffenheit gar sehr zum Unwerthe herabsinkt. Es ist hier nicht der Ort, die ganze Lehre des Aristoteles auseinanderzusetzen, wozu eine besondere Abhandlung erforderlich wäre, sondern nur zu zeigen, daß er den fraglichen Widerspruch recht gut gekannt habe; da ohnehin die angeführten Kapitel, in denen es A. mehr mit den in den Begriff der οὐσία hereinkommenden allgemeinen Bestimmungen und deren Vereinigung und Vermittlung zu thun hat, (wohin auch die c. 15. angefan-

gene, aber erst mit o. 16. zu Ende gehende Untersuchung über das (nur abstract von ihm gefaßte) Allgemeine, τὸ καθόλου, und die ganze Polemik gegen die Platonischen Ideen gehört, ohne daß darum des *U.* eigene Bestimmungen weniger den Charakter der Idealität und reinen Speculation an sich trügen) nicht einmal die eigentliche Quelle für dasjenige sind, worauf es hier ankommt. Zwar findet sich, nach kurzer Berührung in c. 11., gleich zu Anfang von c. 12., wo *U.* sagt, daß er hienit die Lehre seiner Analytik von der Definition und Eintheilung ergänze, schon die ganze Sache; denn die Schwierigkeit (ἀπορία), von welcher da die Rede ist, wie doch ein seinem Begriffe nach zu definirendes Wesen, an welchem Verschiedenes sich unterscheiden läßt, Eins sey, und nicht Vieles (διὰ τὴ τοῦτο ἓν ἐστὶν ἀλλ' οὐ πολλὰ;), ist doch wohl nichts Anderes als der Widerspruch; und weiter unten, wo die Frage wiederholt wird, heißt es: „das verschiedene Viele sey doch wohl darum doch nicht Eins, weil es in dem Einen sich befinde (οὐ γὰρ ὅτι ἐνὸν ἀρχεῖ); denn so könnte aus Allem Eins werden.“ Allein da *U.* hier zunächst nur die Verschiedenheit der Arten im Verhältniß zur Einheit der Gattung vor Augen hat, und die Auflösung auf die richtige Unterordnung, Eintheilung und Unterabtheilung nach der Lehre der Logik, die durch und nach Aristoteles die gewöhnliche und allgemeine geworden ist, hinausläuft: so kann man meinen, daß hierin das Gemeinte noch nicht enthalten sey; und allerdings ist die Einheit der Gattung und die Einheit des Individuums selbst, welches seine Gattung und Art in sich hat, eine viel höhere, als die des bloßen Dings. Eben so ist auch, c. 14., in der gegen die Ideen und gegen diejenigen, welche die Art aus der Gattung und aus den Unterschieden bestehen lassen, gerichteten Untersuchung über das Allgemeine der Widerspruch zwischen der in Einem

(z. B. dem Thier) zugleich vorhandenen Einheit und bestimmten Art und Beschaffenheit ganz klar ausgesprochen, (in der Stelle, wo es heißt: ἀδύνατον τι συνβαλεν· τὰπαντία γὰρ ἅμα ὑπάρξει αὐτῷ, sc. τῷ ζῳῷ, ἐνὶ καὶ τῷδὲ τινι ὄντι,) und A. verwirft hier die Erklärung durch Zusammensetzung, Verknüpfung oder Mischung als unstatthaft; und solcher Stellen wären noch viele anzuführen. Was aber näher den Widerspruch unseres Gegenstands angeht, das findet sich von A. schon berührt c. 13. a. E., wo er bei der Behauptung, daß, wenn die Substanz (οὐσία), als Selbstständigkeit nämlich, Eins ist, sie nicht aus andern, in ihr enthaltenen Substanzen bestehen könne, (und zwar in dem Sinne des Demokriteischen Satzes, daß aus Zwei unmöglich Eins oder aus Eins Zwei werden könne,) auch auf das ähnliche Verhältniß bei der Zahl zu sprechen kommt, insofern nämlich jede Zahl selbst als eine Einheit der in ihr enthaltenen arithmetischen Eins, als eine σύνθεσις μονάδων nach Einigen, zu betrachten ist; denn entweder sey die Zwei (ἡ δυάς) keine Einheit, oder die Eins (μονάς) nicht in ihr mit wahrer Wirklichkeit (ἐντελεχεία); — ferner am Schlusse des 7ten Buches, und dann im ganzen 8ten Buche, in welchem A. von den einzelnen sinnlich wahrnehmbaren und materiellen Dingen und ihrer Auffassung und Definition handelt, und sogleich in den beiden ersten Kapiteln mit gewohnter Genauigkeit und Sorgfalt eine Aufzählung derselben nach allen Unterschieden und Kategorieen, auch nach dem Seyn durch bloße Zusammensetzung oder Mischung, liefert, aber auch an mehrern Stellen das Unreine, Ungleiche, Bedingte und Widersprechende ihrer vergänglichen materiellen Natur, in Vergleichung mit den wahren, nicht durch ein Anderes außer ihnen bedingten, ihr Seyn und ihre Einheit unmittelbar (εὐδός) an ihnen selbst habenden, selbstständigen Wesenheiten, deren Namen

einige Dinge vielleicht gar nicht, oder nur als ein *Analogon* derselben (c. 2, u. c. 3., i. d. M.) verdienen, nicht undeutlich, besonders noch im letzten Kapitel, zu erkennen giebt. Da nun der Herbartische Widerspruch im Dinge, dessen Entdeckung A. am nächsten gewesen seyn soll, sich auf die bloße Vielheit der Merkmale oder Eigenschaften gegen die Einheit des Dinges beschränkt, — eine Abstraction, deren Dürftigkeit für sich, so sehr sie bei A. a. a. D. fast auf jeder Seite vorkommt, doch gegen die innere Reichhaltigkeit und Lebendigkeit der sonst von ihm auf die Dinge angewandten Begriffsbestimmungen von Möglichkeit und Wirksamkeit oder Thätigkeit, Substanz, Form und Materie u. s. w. obnehin zurücksteht, — und da hiebei ferner jede der im Dinge enthaltenen Eigenschaften nur wie eine numerische Eins zählt: so ist dieses durchaus nichts Anderes, als was A. über die Zahl in Vergleichung mit der Definition (*ὁρισμός* und *λόγος*) sagt, wovon eine Hauptstelle VIII., c. 3. g. E. zu finden ist, in welcher es unter Anderem heißt: *καὶ τὸν ἀριθμὸν δεῖ εἶναι τι ᾧ εἷς, ὃ νῦν οὐκ ἔχουσι λέγειν τινι εἷς, εἴπερ ἐστὶν εἷς ἢ γὰρ οὐκ ἐστὶν ἀλλ' οἷον σωρός, ἢ εἴπερ ἐστὶ, λεπτόν τι τὸ ποιοῦν ἐν ἐκ πολλῶν. καὶ ὁ ὁρισμὸς εἷς ἐστίν... τοῦ αὐτοῦ γὰρ λόγου καὶ ἡ οὐσία ἐν οὕτως, ἀλλ' οὐχ ὡς λέγουσι τινες οἷον μονάς τις οὐσα ἢ στιγμή, ἀλλ' ἐν τελέχεια καὶ φύσει τις ἐκάστη. κ. τ. λ.* Eben dasselbe kommt auch wieder c. 6. vor, wo die gleich Eingangs erwähnte Schwierigkeit wegen des Widerspruchs und der doch zur Sache wie zur Definition erforderlichen Einheit nochmals dargelegt, und gegen Andere, welche sie nicht zu lösen wissen, auf recht Aristotelische Weise durch den Unterschied von Materie und Form (*μορφή*), Möglichkeit und Wirksamkeit (*ἐνέργεια*) so beseitigt wird, daß — *οὐκέτι ἀπορία δοξοῖεν εἶναι τὸ ζητούμενον.* Wenn

nämlich hiebei auch die in Eins zusammenfallenden Bestimmungen eine neue Vielheit bilden, so sind es doch solche, welche sich sehr wohl zusammen vertragen und der Sache nach eine Einheit ausmachen im Begriffe, in dem λόγος ἐνοποιός (c. 6. a. E.). Eben so sind auch in den angeführten Stellen und in mehreren andern (wie VII., 15. a. E.: ἀσύνδετον ἂν εἴη οὐσία πᾶσα, desgl. VII., 17.: ἐπεὶ δὲ τὸ ἐκ τινος σύνδετον οὕτως ὥστε εἶναι τὸ πᾶν, ἀλλὰ μὴ ὡς σωρός ἀλλ' ὡς ἡ συλλαβή, κ. τ. λ.) die in unserer dialektischen Entwicklung des Wahrnehmens als die beiden Extreme der Abstraction einander entgegengesetzten Bestimmungen des Dinges als Eins und des bloßen Zusammen, was A. einen Haufen, σωρός, nennt, ganz klar ausgesprochen zu finden. Das von A. aber (VII., 17.) zur Vergleichung gewählte Beispiel der Sylbe liefert ganz eben so, wie Herbart auf die Frage: Was ist das Ding? mit der Summe der Eigenschaften durch a, b, c, antwortet, ebenfalls die Auseinanderlegung der Sylbe in ihre Bestandtheile, die Elemente oder Buchstaben, jedoch mit der Bemerkung, daß die Sylbe selbst nicht die Buchstaben, noch b und a das Rämliche (folglich verschieden) seyen, eben so wenig als Fleisch, Feuer und Erde, — wenn diese Urstoffe nämlich als seine Bestandtheile angenommen werden. Die bindende und Etwas als Eins darstellende Einheit aber, in welcher die Bestandtheile nicht bleiben, was sie außer ihr sind, und welche von uns später eine negative Einheit genannt wird, ist bei A. die Thätigkeit oder Wirksamkeit, ἐνέργεια, und in höherem Sinne die Entelechie. — Auch die Frage nach dem unbekanntem Was des Dings, im Unterschiede von seiner äußern, wahrnehmbaren Beschaffenheit, bleibt von A. nicht unberührt; indem er nämlich (VIII., 3. i. d. W.) auf das noch Ungewisse, ob die

Substanzen der vergänglichen Dinge auch etwas Fürstcheyendes (*χωρισται* — ein Ding an sich) seyen, zu reden kommt, und dabei bemerkt, daß man die Natur selbst wohl allein als die wahre Substanz in den vergänglichen natürlichen Dingen annehmen möchte: setzt er hinzu, daß jedoch solchen Ungebildeten, wie den Antisthenianern, bei der Schwierigkeit, die sie sich machten, hier etwas zu Statten kommt, wenn sie sagen, daß das Was des Dinges sich nicht bestimmen lasse, (doch nur aus dem Grunde, weil das Bestimmen eine weitschichtige Sache sey, *λόγος μακρός*), sondern nur die Beschaffenheit desselben auch wirklich nachgewiesen werden könne. —

Nach Allem mag nun wohl und muß wohl noch gezweifelt werden, ob über den Gegensatz und Widerspruch und über die ganze Logik und Metaphysik bei Aristoteles schon ein so ausgebildetes Bewußtseyn vorhanden war, wie es z. B. bei dem Aristoteles unserer Zeit d. h. bei Hegel zu finden ist; A. wollte so wenig wie Herbart und andere Philosophen überhaupt die erkannten Widersprüche als absolute Wahrheiten stehen lassen: allein daß er bei seinen „ontologischen Versuchen, die durchaus nicht als unnütze Subtilitäten verachtet werden dürfen,“ wie Herbart weiter sagt, (Glaubt H. im Ernst es weiter als A., oder auch nur so weit gebracht zu haben?) „freilich wenig aufgelegt war, die Widersprüche zu erkennen, die darin verborgen liegen,“ wie schon „die naive Frage“ an die Eleaten: *διὰ τι ἀκίνητον, εἰ ἐν; ... ἀλλοίωσις διὰ τι οὐκ ἂν εἴη;* (Phya. I., 4., wohl 3.) zeigen soll: das können wir nicht umhin für eine Behauptung zu halten, welche nicht bloß durch das Bisherige, sondern fast auf jeder Seite in den philosophischen Schriften des A. und bei jeder speculativen Untersuchung desselben widerlegt wird, und die ohne genaue und

vollständige Kenntniß seiner Philosophie und philosophischen Methode am wenigsten gegen diesen Philosophen aufgestellt werden sollte, der gerade seine Hauptstärke darin hatte, jeden Gegenstand für sich auf das Umsichtigste nach allen Seiten hin aufzufassen, das concrete Einzelne zu analysiren und in seiner Bestimmtheit zu begreifen, und der in und nach einer Zeit lebte, in welcher seit den Eleaten die Beschäftigung mit dem überall aufgetriebenen Widerspruche nicht bloß in den Schulen der Philosophen zu Hause, sondern durch die Sophisten und Eristiker sogar in die allgemeine Bildung übergegangen war. A., der daher vielmehr auch hier, wie überall, verfuhr, d. h. den Gegensatz und Widerspruch an und für sich betrachtete und wissenschaftlich behandelte, indem er vier Formen oder Kategorien des Entgegengesetzten unterschied (vgl. noch M. X. 3.), sah sich in seinen tieferen Speculationen überall und über die eigne abstracte Theorie seiner Logik hinaus genöthigt, von Einem- und eben-demselben die entgegengesetzten Bestimmungen mit gleichem Werthe selbst auszusprechen. Wie hätte er auch in seiner Physik und Methaphysik und sonst die tiefen Blicke thun können, die noch Wenige ihm nachgethan, oder auch nur verstanden haben? — Da nun auch, was A. über die Bewegung und Veränderung sagt (Phys. III — VIII.), zu dem Tiefsten gehört, was je darüber gesagt worden, so wird auch die Frage an die Eleaten, zunächst an die etwas plumpe (*σοφτικός*) Lehre des Melissus, wohl keine naive zu nennen seyn, dergleichen A. wohl überhaupt nicht that. Nachdem er schon Phys. I. 2. a. C. das von der monadischen Auffassung des Einen herrührende Mißverständnis, als ob Eines nicht auch Vieles seyn könne, gerügt hat, fügt er ja seinen Fragen, selbst im Vorbeigehen, treffende Gründe bei. „Das Eine warum als solches unbeweglich?“ Die Bewegung in sich hebt ja die Einheit

des Ganzen nicht auf. „Darum unveränderlich?“ Allein dadurch, daß das Eine einer Art oder Form nach (εἶδος) bestimmt wird (und die Eleaten hatten eine Reihe von Prädicaten, welche sie von ihrem unbewegten und abstracten Einen aussagten), ist es ja schon ein Anderes, ein Entgegengesetztes, (dieses schon als bloßes Eins, das es nicht giebt ohne das Viele), hat mithin das Princip der Veränderung schon an ihm selbst, und ist als Eines auch Vieles. Denn dieses möchte wohl der Sinn des Α. seyn, der es an den Eleaten rügt, daß sie, bei der hartnäckigen, un verrückten Festhaltung ihrer starren Abstraction des Einen, die Unterschiede, die sie selbst gemacht hatten, nicht sahen, und die Gedanken, die sie schon hatten, nicht zusammenzubringen wußten (συμπεραίνειν). „Allein dieses,“ setzt Α. bei einem solchen Unterschiede, den er dem Parmenides nachweist, (dessen Lehre er auch im Folgenden tief und gründlich untersucht,) hinzu, „hat Parmenides freilich noch nicht eingesehen“. — Wer war nun der Größere, derjenige, der das starre und unbewegte Eine, das eben darum schon der härteste Widerspruch ist, eigensinnig festhält, oder derjenige, der dieses Starre durch das Denken flüssig macht, und damit vom Widerspruche befreit? — Indem wir dem Aristoteles diese, wenn auch für eine Anmerkung etwas lange, Rechtfertigung und Aufklärung schuldig zu seyn glauben, geht daraus von selbst seine Wichtigkeit für die Philosophie, wie der Wunsch, den wir mit Herbart theilen, hervor, daß seine Werke die verdiente Bemühung und eine fleißige Bearbeitung finden mögen; wenn auch nicht gerade aus dem Grunde der etwas befangenen Ansicht, um der Wirkung des Platon und Spinoza in der heutigen Philosophie ein doch nöthiges Gegengewicht zu geben, sondern damit überhaupt ein gründliches Studium der Philosophie wieder allgemeiner geweckt und gefördert werde. Wenn aber

die Bemühung der Philologen uns den Text des A. durch Reinigung und Erläuterung erst lesbar machen soll, so möchten wir von denjenigen Schriftstellern des Alterthums, deren Ausgaben schon zu Duzenden vorhanden sind, eher ein neues Duzend erwarten dürfen, als eine vollständige Bearbeitung des A. Denn ohne Philosophie wird die Philologie allein hier wenig helfen, und kann umgekehrt die Erläuterung vielmehr erst von den Philosophen erwarten. Des Unlesbaren ist aber auch nicht so außerordentlich viel, - daß ein Philosoph nicht auch jetzt den A. sollte ergründen können. —

§. 68.

In diesem Kreislaufe von Widersprüchen, in welchem die Dialektik des Wahrnehmens sich bewegt, ist von dem Dinge sowohl als von der Eigenschaft wiederholt das Entgegengesetzte ausgesagt worden. Mit dem Resultate aber, bey welchem sie zuletzt ankam, dem sinnlichen Seyn, welches nur dieses ist, wäre das Wahrnehmen zugleich, wie aus dem Wahren, so auch aus dem Wahrnehmen herausgekommen, und auf seine vorige Stufe, die bloße sinnliche Gewißheit, zurückgefallen: das Bewußtseyn hätte daher den ganzen Kreislauf von vorne zu beginnen. Ehe wir es aber in seinem Benehmen hiebei und in seiner ferneren Erfahrung weiter betrachten, ist es angemessen, hier für uns zuvor auf das wahrnehmende Bewußtsein und seinen Gegenstand zu reflectiren. Als Resultat der Dialektik des sinnlichen Bewußtseyns hat sich ein Allgemeines ergeben; dieses Allge-

meine ist Princip der Wahrnehmung überhaupt, und das Wesentliche für uns. Als ein solches, als ein sinnliches Allgemeines, hat sich auch der Gegenstand dargestellt, der das Wesentliche für das wahrnehmende Bewußtseyn ausmacht, während es sich selbst als das Unwesentliche bei der Sache ansieht, indem es nur den Gegenstand in seiner Wahrheit nehmen will. Allein das wahrnehmende Ich ist ebendasselbe Allgemeine, wie sich, oben (§. 52.) ergeben hat; und das Wahrnehmen als Bewußtseyn und der Gegenstand des Wahrnehmens daher dem Wesen nach nicht verschieden. Der Unterschied zwischen beyden besteht nur darin, daß jener dasselbe Allgemeine ist als Bewegung des Aufzeigens und Auseinanderlegens, dieser dasselbe als ein Einfaches; jenes die successive Darlegung desselben in der Entfaltung und Unterscheidung seiner Momente, dieser der zur Einheit zusammengefaßte Inbegriff der nämlichen Momente. Das wahrnehmende Bewußtseyn erfährt hienach nur, was es selbst ist. —

§. 69.

Wir finden für's Erste das Bewußtseyn bestimmt durch seinen Gegenstand; aber umgekehrt ist ihm Gegenstand dasjenige, als was es selbst bestimmt ist; nur als wahrnehmendes hat es den Gegenstand so, wie er betrachtet worden: so daß auch hier nur beides, Bewußtseyn und Gegenstand

zusammengenommen den wahren ganzen Gegenstand für uns ausmacht (§. 23.). Reflectiren wir nun auf den im Bewußtseyn vorhandenen Inhalt von Wissen, den es von seinem so bestimmten Gegenstande hat, oder fragen, was es denn weiß, indem es seinen Gegenstand so weiß: so ist dieser Inhalt in seiner Bestimmtheit aufgefaßt nichts Anderes, als das angegebene Allgemeine, welches jedoch von dieser Seite und in seiner bestimmten Erscheinung für dieses Bewußtseyn noch näher zu betrachten ist.

§. 70.

Das Wahrnehmen hat es mit Etwas zu thun, was es ein Ding nennt. Allein Ding ist etwas völlig Allgemeines, was als solches gar kein (äußeres) Daseyn hat. Denn ein Ding ist Alles, und darin, daß etwas ein Ding ist, keines vom andern verschieden. Was Daseyn hat, ist nur dieses und jenes, ein Einzelnes und Bestimmtes. Wenn auch ein Ding, d. h. etwas, was man so nennt, aufgezeigt wird, so kann doch das Ding auf keine Weise aufgezeigt werden. Das Ding also, von welchem das Wahrnehmen spricht, ist nur als eignes Product des Bewußtseyns, als Abstraction, als allgemeine Vorstellung, oder als ein Gedachtes, ein Verstandesbegriff, auch nur im Bewußtseyn vorhanden. Womit es die Wahrnehmung zunächst d. h. in der sinnlichen Erfahrung zu thun hat, das

ist bloß ein Etwas, ein Seyendes, welches für verschiedene Sinne sich auf verschiedene Weise darstellt oder verschiedene Bestimmtheiten an ihm wahrnehmen läßt, für das Gesicht z. B. Farbe und Gestalt, für das Gehör Ton oder Klang, für den Geschmack Sauerer, Bitterer u. s. w. Daß diese Bestimmtheiten Eigenschaften genannt werden, ist eben so, wie das Ding selbst, wieder etwas völlig Allgemeines, so Nicht-vorhandenes. Weder die Eigenschaft, was eine reine Allgemeinheit ist, noch auch die besondern Eigenschaften können wirklich aufgezeigt werden. Das wirklich oder unmittelbar Vorhandene ist nur das völlig einzelne Sinnliche, Empfundene, nur dieses, ein Gemeintes, Unsagbares, was jedoch mit dem Namen eines Allgemeinen bezeichnet wird. Sagt daher das Wahrnehmen z. B.: das Salz ist bitter oder sauer, das Laub ist grün; oder auch, Eigenschaft des Salzes ist das Bittere, des Laubes die grüne Farbe, so begeht es unmittelbar eine Unwahrheit für die sinnliche Gewisheit, weil nicht das Bittere, das Grüne überhaupt, sondern nur dieses bestimmte Salzbitte, Laubgrüne vorhanden ist, oder noch bestimmter nur dasjenige, welches eben sinnlich empfunden wird; und auch dieses ist für das Subject nur in seiner besondern sinnlichen Bestimmtheit vorhanden, das Bittere nicht für den Sehenden, das Grüne nicht für den Schmeckenden: wie sich dieses Alles schon bei der Abhandlung der sinnlichen Gewisheit ergeben

hat. Wird aber unter der angegebenen Eigenschaft vom wahrnehmenden Bewußtseyn mehr, als das unmittelbare Sinnlich-Vorhandene, z. B. Bitterkeit überhaupt, verstanden, so hat es damit auch das Einzelne unter ein Allgemeines aufgenommen, welches als solches weder gefunden, noch empfunden, noch sinnlich wahrgenommen (wiewohl in seiner Wahrheit genommen) wird. — Indem also das Wahrnehmen von Ding und Eigenschaften spricht, sind dieses reine Allgemeinheiten, die auch rein in das Bewußtseyn selbst fallen, und die es, statt sie ausser ihm vorzufinden, vielmehr zum Wahrnehmen schon mitbringt, und darum mitbringt, weil es als wahrnehmendes selbst schon, ein Allgemeines zu seyn, bestimmt ist. —

§. 71.

Da das wahrnehmende Bewußtseyn sonach, statt mit einem sinnlichen Stoffe, eigentlich vielmehr nur bei Gelegenheit dieses sinnlichen Stoffes es mit seinen eigenen Bestimmtheiten zu thun hat, welche es nur aus seinem Gegenstande in objectiver Form heraus wahrnimmt; hiebei aber die Erfahrung macht, daß das Ding der Wahrnehmung sich ihm in ein Ding der Täuschung verkehrt: so wird für uns auch theils jener Inhalt des Wissens seinem bestimmten Gehalte nach sich erkennen (vgl. §. 30), theils das Gegebene des Gegenstandes sich damit vergleichen, theils hiemit auch der Grund auffinden lassen,

lassen, warum das Ding seine Wahrnehmung täuscht. — Die durch die Negation mit sich vermittelte Allgemeinheit, welche die Bestimmtheit des Bewußtseyns und seinen eigentlichen Inhalt ausmacht, ist schon oben (§. 53.) ein In-sich-reflectirtes genannt worden. Das Allgemeine, in seiner Einfachheit betrachtet, und abgesehen von dem Unterschiede, den es in ihm selbst als ein Verschiedenes und Mannigfaltiges hat, ist das einfache Sichselbstgleiche; dieses macht seine abstracte Identität aus. In seinem innern Unterschiede aber, in den in ihm aufgehobenen Einzelheiten und Verschiedenheiten (den einzelnen Diesem, Hier, Jetzt, den besondern Bestimmtheiten des Ich), ist es in diese reflectirt, sich selbst ein Andres, das Allgemeine ist hier in einer Bestimmtheit, ein Besonderes, ein Einzelnes; diese Bestimmtheit ist die Negation des Allgemeinen; allein das Einzelne, das Dieses, welches diese Bestimmtheit ist, hebt sich als solches auf, oder hat sich vielmehr schon aufgehoben, und ist selbst ein Allgemeines geworden; die Negation, welche es ist, ist daher seine eigne Negation, durch welche es in das Allgemeine, oder dieses vielmehr in sich selbst zurückgeht, und seine Sichselbstgleichheit durch die Aufhebung seines Andersseyns (Negation der Negation) wieder herstellt. Das Allgemeine ist so durch seine Negation hindurch sich selbst gleich, durch seine Negation mit sich vermittelt, oder erhält aus seiner

Negation, aus seinem Andersseyn sich selbst zurück.
Diese Allgemeinheit ist, wie seine Identität, die
concrete und wahre. —

S. 72.

Oder wird von den einzelnen Bestimmtheiten angefangen, welche zugleich gegen außen als ein Seyn für ein Anderes (für äußere Einwirkung, für ein wahrnehmendes Bewußtseyn) eine äußere Mannigfaltigkeit sind: so ist deren Seyn und Bestehen, insofern sie als solche Bestimmtheiten kein eigenes Bestehen für sich haben, sondern nur Momente im Ganzen sind, von seiner äußern Seite nach innen reflectirt, und in die auch in ihnen sichselbstgleiche Einheit und Allgemeinheit zurückgenommen. Diese Bestimmtheiten lassen sich nun zwar als solche für sich auffassen; allein da sie nur sich-selbst-negirende Momente sind, so haben sie auch ihre Bedeutung und Wahrheit nur im Ganzen, in der Allgemeinheit, in der sie wurzeln und an welcher sie theilnehmen. — Als eine solche concrete Allgemeinheit, wie die dargelegte, kann nun wohl eine Eigenschaft, welche jedoch dann nicht mehr Eigenschaft, sondern eine selbständige Materie oder freye Existenz überhaupt ist, betrachtet werden, insofern sie durch alle Unterschiede, welche in sie fallen oder vielmehr aus ihrem bestimmten Wesen hervorgehen, sich als das gleiche Allgemeine erhält, wie z. B. die Farbe durch alle Farbenunterschiede

Farbe bleibt. Nicht auf gleiche Weise aber ist das Ding eine solche Allgemeinheit; es ist im Verhältniß zu seinen Bestimmtheiten, den Eigenschaften, nicht Gattung, nicht einmal Grund derselben; und auf diesem Unterschiede beruht auch die Erfahrung des Wahrnehmens, welches als solches das Ding zum Gegenstande hat; während ohnehin die Betrachtung jener höheren Allgemeinheit auch einem höheren Bewußtseyn angehört. —

Anmerk. Sieht man zunächst auf die Erfahrung, so lassen sich allerdings viele Eigenschaften der Dinge als freie Existenzen behandeln, wenn und indem sie von ihrer Gebundenheit im Dinge losgemacht und mehr für sich dargestellt werden. Es gehören dahin eine Menge von Stoffen, Säften, Extracten, Essenzen u. s. w. Sie sind aber auch so nicht völlig frei, sondern nur in eine andere Verbindung gebracht, und daher auch wieder Dinge von mehreren Eigenschaften: nur daß dasjenige, um was es bei ihrer künstlichen Gewinnung und Zubereitung in bestimmter Beziehung wesentlich zu thun war, auch das Vorherrschende an ihnen ausmacht und als das Wesentliche betrachtet, das Uebrige dagegen, was noch dabei ist, oder was die vorherrschende Eigenschaft oder Substanz zu ihrem Träger, zu ihrer bloßen Materie (An) hat, wie z. B. das Zäh- und Flüssige, in ebenderelben Rücksicht als das Unwesentliche angesehen wird. Dagegen hat es aber unsere Physik auch mit vielen Stoffen, wohin aufser den so genannten Stoffen oder Materien, z. B. der elektrischen, auch mehrere sogenannte Fluida, Aether und Aehnliches gehören, zu thun, die als solche bloße Hypothesen sind. Indem man bei der Erklärung mancher Erschei-

nungen sich von der Vorstellung eines Stoffartigen nicht trennen kann, und es vermeiden will, Gedankendinge im guten Sinne zu haben, kommt man dazu, an den angenommenen Materien gerade das Gegentheil, nämlich bloße Gedankendinge im schlechten Sinne des Worts d. h. nur Hypothesen zu haben. Auch ist nicht zu übersehen, daß so viele, durch die Chemie ausgeschiedene Bestandtheile der Dinge, die durch die Ausscheidung eigentlich erst werden, nämlich Theile eines Bestandenen, nur das Todte sind, keineswegs mehr das, was sie in der lebendigen und natürlichen Verbindung im Dinge, in seiner ἐνέργεια, waren, und so auch nirgends selbständig existiren. Aristoteles, der zur allgemeinen Bezeichnung derjenigen Eigenschaft, welche den Bestandtheil oder das Auswas (τὸ ἐξ οὗ) des Dinges anzeigt, nach der Form ἔυλιμος, λιθινός u. a. sich das Wort ἐκεῖνος bildete (Metaph. VII. 7), welches auf gleichbezeichnende Weise im Deutschen sich nicht leicht wiedergeben läßt, (etwa solchern oder solchen, wie golden, ein solchernes oder solchernes, Kleid z. B., wie man bisweilen von Kindern hört; das im Lex. angegebene jenerlei, welches nicht auf gleicher Linie mit hölzern, steinern u. s. w. steht, drückt es nicht aus,) bemerkt dabei, daß das Ding nicht mehr das, was sein Bestandtheil (οὐκ ἐκεῖνο), vielmehr dieser im Dinge etwas Anderes als außer ihm sey, und unterscheidet überhaupt auf das Genaueste das, was das Ding in seiner bestimmten Wirklichkeit (ἐνέργεια, ἐντελεχεια) ist, von dem, aus was es ist oder in was es sich zurückführen läßt. Dieses ist gegen jenes nur das Seyn nach der Möglichkeit (δυναμει), d. h. das Fürsichseyn und das Dieses von Etwas ist als solches in der Einheit und Wirklichkeit des Dinges aufgehoben; die Monas oder Eins ist in der Dyas oder Zwei nicht mehr

Monas nach der Eutelechia (s. Anmerk. zu S. 67.), die Eigenschaft ist Eins mit der Allgemeinheit des Dings. Es wäre aber ein großes Mißverständnis des Aristoteles, wenn man sich nach seiner Lehre die Sache so vorstellen wollte, wie es geschehen zu seyn scheint, als ob das Ding oder das Seyende überhaupt aus Möglichkeit und Wirklichkeit gemischt, gleichsam aus einem Stück Möglichkeit und einem andern Stück Wirklichkeit zusammengesetzt wäre. Dieses Mögliche ist ihm selbst etwas Seyendes. — Was Herbart (a. a. D. S. 117. Anmerk.) mit zwei Worten darüber bemerken will; „daß Aristoteles, indem er das *ἔποικειμενον* erfand (?), — den Träger der mehrern Merkmale, welcher als solcher den Namen Substanz führt, (?) — diesem die ganze Beschaffenheit unter der Benennung *εἶδος* oder *μορφή* gegenüber stellte (so schroff thut es nur D.); und nun jedes wirkliche Ding als aus beiden bestehend dachte“ (! Wo bleibt denn dann die Einheit, wo die *ὄνομα* selbst?); ferner daß „das *ἔποικειμενον* nun bloß (?) die Möglichkeit enthielt (In der Wirklichkeit des Dinges hört sie für dieses Ding ja auf), die *μορφή* die Wirklichkeit des Dinges hinzuthat (? — Sie hat sie von außen vermuthlich irgend woher mitgebracht?), und so (so freilich, aber nur nicht bei Aristoteles) eine Trennung und Zusammensetzung der Möglichkeit und Wirklichkeit entstand, die auf die widersinnigste Weise bis in die Zeit der Wolffschen Philosophie gespukt hat, und die erst durch Kant und Jacobi ist vertrieben worden, indem beide fast zugleich dem Begriff (?) des Seyn, welches unmittelbar die absolute Position des Gegenstandes (folglich wohl etwas Nicht-begriffenes?) bezeichnet, seine wahre Bedeutung (wie sie jeder nämlich mit Händen zu fassen bekommt) zurückgaben“, endlich daß man „jenen falschen (d. h. verfälschten) Gedanken des Aristoteles ganz deutlich erkennt in seiner Definition der

Seele (De an. II. 1.) oder vielmehr der Lebenskraft, womit er die Seele verwechselt (?): — dieses durchgängige Mißverständnis in allen Hauptsachen, worauf es bei Aristoteles ankommt, ist zu groß, als daß es hier mit zwei Worten berichtet werden könnte. Sollte aber durch Kant und Jacobi wirklich etwas Echt-Aristotelisches vertrieben worden seyn: das wollen wir ja wieder zurückholen, zumal die Entelechie gegen das Seyn der bloßen Meinung. —

S. 73.

Um sogleich das Ding überhaupt zu übergehen, welches eine bloße abstracte Allgemeinheit, und als Ding an sich auch die unwahre Abstraction von allen Eigenschaften und von aller Bestimmung ist (vgl. Anmerk. zu S. 20.): so hat auch das bestimmte Ding seine Bestimmtheit nur erst durch die Eigenschaften, die ihr Bestehen an ihm haben, und deren Menge, Quantität und Beschaffenheit. Eine Mehrheit und das Zusammen verschiedener Eigenschaften machen den Charakter der Dingheit überhaupt aus. Es ist aber mit dem Ding nicht ein schon an und für sich bestimmtes Wesen vorhanden, welches durch sich selbst seine Eigenschaften setzte, oder aus welchem sie durch innere Besonderung des allgemeinen Wesens flößen. Das Ding ist vielmehr als Ding gegen seine Eigenschaften gleichgültig, wenn es nur überhaupt Eigenschaften hat; was es für Eigenschaften sind, ist für es etwas Zufälliges. Als bestimmtes Ding aber ist es nicht selbst das Erste, sondern die bestimm-

ten Eigenschaften, welche sich gerade so, in solcher Menge und Quantität zusammengefunden haben, und hiemit das Ding erst zum bestimmten Dinge machen. Das Ding als solches ist daher, obwohl ein Concrete, doch keine wahre concrete Allgemeinheit, keine positive Sichselbstgleichheit und Einheit; es ist nur eine negative Einheit unterschiedener solcher, welche in keiner aus ihnen selbst hervorgehenden Beziehung, Verbindung oder Vermittlung zu einander stehen; ein bloßes, seine verschiedenen Bestimmtheiten zusammenschließendes Eins. —

S. 74.

Die Eigenschaften ihrerseits, welche als eigenthümliche, diesem bestimmten Eins, das sie zusammenbindet und vereint, angehörende Bestimmtheiten so heißen, sind zwar in die negative Einheit ihres Dinges aufgenommen und reflectirt, und daher in Einheit nicht nur mit ihm, sondern auch unter einander, jede mit der andern in einem und demselben Hier; aber sie sind eben so sehr auch für sich, nur durch die Einheit des Dinges zufällig auf einander bezogen, daher gegen einander gleichgültig und sich äußerlich. Da sich keine durch sich selbst auf die andere bezieht, keine die andere setzt oder bedingt, jede von der andern sich nur als von einem Andern, nicht als von ihrem Andern, unterscheidet: so stehen sie auch selbst nur in einem äußerlichen und gleichgültigen negativen Verhält-

ist zu einander, und gehen daher auch durch ihr
 eignes Selbst in eigne Selbstständigkeit über.
 Von dieser Seite ist es für den Charakter des Din-
 ges eben so wesentlich, ein bloßes äußeres Zu-
 sammen von verschiedenen selbstständigen Mate-
 rien, als es ihm wesentlich ist, das bindende
 Eins seiner Eigenschaften zu seyn. Ist aber dieses
 Entgegengesetzte ihm gleich wesentlich, so ist das
 Ding in der That selbst nichts Anderes als ein be-
 stehender Widerspruch. Und dieser ist es auch;
 aber eben darum ist das Ding auch nur Erschei-
 nung, wie sein Wissen, das es für ein Ansich
 nimmt; der Widerspruch besteht daher vielmehr
 nicht; denn das Ding erleidet äußere Einwirkung,
 die es nicht erträgt, es zergeht, löset sich auf, wird
 verändert, und seine Eigenschaften verlassen als selbst-
 ständige Existenzen diese kraftlose Verbindung, welche
 sie nicht zusammenzuhalten vermöchte. —

Anm. Da es in der Phänomenologie zunächst nur um die Er-
 fahrung und Dialektik des Bewußtseyns zu thun ist, so
 dient das hier über das Ding selbst Gesagte nur zur Er-
 läuterung und Unterstützung. Die wissenschaftliche Abhand-
 lung davon, welche aber eben so die Dialektik des Dinges
 darstellt, gehört in die Lehre der Logik oder Metaphysik
 vom Wesen und von der Erscheinung und Existenz. vgl.
 Hegels Log. Th. 2. S. 143. ff. — Hier kann noch der von
 den Atomisten angenommenen Porosität der Körper von
 Seite des dabei zu Grunde liegenden Gedankens und seiner
 nothwendigen Dialektik Erwähnung geschehen, insofern die
 Möglichkeit des Zueinander der verschiedenen Eigen-

schaften, bei vorausgesetzter atomistischer Trennung und Un-
 durchdringlichkeit derselben, einer für die andere, damit er-
 klärt, und durch die Zwischenräume, in welchen jede Eigen-
 schaft die andere aufnimmt, die ungetrennte Einheit
 derselben beseitigt, und statt des eigentlichen Ineinander
 vielmehr ein Außer- und Nebeneinander derselben auf-
 recht gehalten werden soll. Nach dieser Vorstellung nimmt
 jede Eigenschaft nur in den Poren oder loeren Zwischenräu-
 men der andern Eigenschaft Platz, so daß diese andere zwar
 von ihr durchdrungen, aber nicht selbst davon afficirt, son-
 dern nur da, wo sie nicht selbst ist, also nur in ihren lee-
 ren Räumen von den andern ausgefüllt wird. Allein da
 jede Eigenschaft in diesem Verhältniß zu den andern steht,
 so wird sie nicht bloß in ihren Poren von allen andern
 durchdrungen, sondern sie durchdringt eben so auch alle an-
 dern in deren Poren, und nicht allein dieses, sondern,
 indem sie selbst durchdrungen ist und andere von ihr, durch-
 dringt sie hinwiederum auch ihr eigenes Durchdrungen-
 seyn, und ist folglich in dem von ihr leeren Raume, in
 welchem sie nach der Annahme nicht seyn sollte, selbst
 wieder, d. h. die Annahme, durch welche der Widerspruch
 vermieden werden sollte, setzt vielmehr den Wider-
 spruch, Seyn und Nichtseyn zugleich, und widerspricht
 sich selbst; und was die Eigenschaften trennen und außer
 einander halten sollte, schließt sie vielmehr erst vollkommen
 in einander ein, so daß jede gänzlich da ist, wo die andern
 auch. Oder die Sache in ihren reinen Denkbestimmungen
 aufgefaßt, so ist ein Seyn jeder Eigenschaft gesetzt und
 ein Nichtseyn, ihre Negation, dieses nämlich in ihrem
 Leeren; dieses ihr Nichtseyn aber, ihr Leeres, hebt sie selbst
 wieder auf, sie ist selbst das Nichtseyn ihres Nicht-
 seyns, das Leere ihres Leeren, die eigne Negation ihrer
 Negation (mithin die Affirmation), d. h. sie stellt sich selbst

wieder her, und ist durch ihr Nichtseyn und ihr Leeres hindurch ihr Seyn und ihre Erfüllung. — Zur Rechtfertigung einer Hypothese ist es nicht genug, daß eine Erscheinung durch sie erklärt werde, und daß sie für alle Fälle und Bedingungen oder wenigstens für die meisten zutrefte, (es kann aber nicht fehlen, daß eine auch noch so gut berechnete Hypothese, wenn sie die Sache nicht wirklich trifft, wie sie ist, irgendwo nicht hinausreicht); sondern es kommt vornehmlich darauf an, ob der ihr zu Grunde liegende Gedanke auch an und für sich betrachtet etwas taugt und Stich hält. Man hat die Naturwissenschaften mit einer Menge solcher Hypothesen angefüllt, welche in keiner dialektischen Bewegung ihres Inhaltes sich als das, was sie ursprünglich sollen und wofür man sie erfand, zu behaupten vermöchten. Auch andere Wissenschaften sind nicht frei davon, namentlich der sich so nennende Rationalismus in der Theologie mit seiner Blüthe aller modernen Aufklärung, der mittelbaren Offenbarung. Wie man an dieser Weisheit vielmehr die Blindheit gegen das Göttliche und den Verlust des Vernünftigen (welches freilich wohl eine Vermittlung ist, aber anders, als jenes die Sache völlig äußerlich lehrende Aufklären meint) zu beklagen hat: so müßte auch in der Natur die Gottheit oft sehr schlechte Gedanken gehabt und offenbart haben, wenn die Hypothesen der Physiker wahr wären. Hätte Aristoteles schon die Erfahrungen unserer Physik und Chemie zur Seite gehabt: wie würde dieser Denker mit solchem Stoffe ganz anders zurecht gekommen seyn; und auch jetzt wäre für eine denkende Beobachtung und Behandlung der Natur noch Manches von ihm zu lernen. —

S. 75.

Die Irre, in welche daher das wahrnehmende Bewußtseyn in seiner Voraussetzung geräth, daß das seine Wahrnehmung täuschende Ding ansichseyns des Wesen und Wahrheit sey, hat ihren Grund erstens darin, daß es den Widerspruch nicht vermuthet, und am Dinge für unmöglich hält; Zweiteus aber darin, daß das Allgemeine, welches dieses Bewußtseyn gewonnen hat, noch nicht das wahre, sondern nur erst ein sinnlich bedingtes und zugleich abstractes ist, und die Abstraction daher überhaupt und das isolirte Festhalten der für sich aufgefaßten einzelnen und entgegengesetzten Bestimmtheiten in ihrer einseitigen Geltung dasjenige ausmacht, was das wahrnehmende Bewußtseyn, wie den Verstand überhaupt, beherrscht und an der Wahrheit verhindert, statt von ihm beherrscht, und für das, was es ist, nämlich für eine völlig unwahre Weise erkannt zu werden. So wenig das Ding noch den Charakter jener höheren Einheit und Allgemeinheit an ihm ausdrückt, so hat doch schon seine negative Einheit diese Macht in ihm, daß seine Eigenschaften als solche in dieser Einheit aufgehoben sind, und darin selbst in ungetrennter Einheit, jede, wo die andere auch, sich befinden, und hiemit auch als einzelne zugleich die ganze Allgemeinheit des Dinges theilen. Das gewöhnliche wahrnehmende Bewußtseyn dagegen, welches, so wenig als es in den Widerspruch eindringt, und viel

mehr ihn flieht, als ihn denkend erfasst, eben so wenig auch zur wahren Erkenntniß dieser Einheit gelangt, weil es verschiedenes Sinnliches nur immer neben und außer einander sich vorstellen kann, kriegt bald nur das eine, bald das andere der entgegengesetzten Momente für sich allein zu packen, hat es das eine Mal nur mit der abstracten Allgemeinheit, das andre Mal nur mit der eben so abstracten und isolirten Einzelheit zu thun, und wird so von seinen eignen fixirten Extremen und zwischen ihnen hin- und hergeworfen, statt zu erkennen, daß es selbst erst durch diese Fixirung dasjenige hervorgerufen hat, was es in den Widerspruch setzt, und von einer Irre in die andere herumschickt. Die obige Dialektik, welche mit Hülfe eben dieser Abstraction und Fixirung den Widerspruch überall heraus hob und aufzeigte, ist daher keine dem wahrnehmenden Bewußtseyn fremde, sondern völlig seine eigne. —

Anmerk. Nicht bloß das wahrnehmende Bewußtseyn, diese Vermischung von sinnlichen Gewißheiten einzelner Wahrnehmungen und von allgemeinen Verstandesbestimmungen der Abstraction und Reflexion, übrigens der gewöhnliche Standpunct, auf welchem die meisten Wissenschaften, vornehmlich die empirischen, sich zu halten pflegen, erfährt jenen Widerspruch und jene abwechselnde Gefangennehmung durch seine isolirten Extreme; sondern es ist dieses überhaupt das Schicksal des gewöhnlichen Bewußtseyns und des natürlichen Verstandes. So sehr es ein Unglück wäre, keinen natürlichen

oder sogenannten gesunden Menschen-Verstand zu haben, der dafür gilt, in jedem einzelnen Falle das Richtige zu treffen, d. h. ein treffendes, die Sache in ihrer Allgemeinheit erhebendes Urtheil auszusprechen: so ist er es doch gerade, der in seiner Abhängigkeit vom einzelnen Falle immer nur irgend eine, abstracte Allgemeinheit, welche noch irgend eine einseitige Besonderheit zu ihrem Princip hat, aufzufassen bekommt, und den Widerspruch zwischen seinen verschiedenen allgemeinen und bei verschiedener Veranlassung jedesmal als allgemein-gültig ausgesprochenen Urtheilen nicht inne wird, und so das Schicksal hat, ein Raub und Spiel seiner entgegengesetzten Bestimmtheiten, seiner leeren und einseitigen Abstractionen zu werden. Vgl. die schöne Schilderung davon in Hegel's Phänomenol. S. 56. ff. Der Mensch in seinem täglichen Leben und Handeln und in den Grundsätzen, die er dafür sich bildet, ist diesem Schicksale preisgegeben, nicht weniger oft die allgemeine Gesetzgebung in den Staaten, zumal je mehr sie im Einzelnen bestimmen und verhüten will. Es kommen dann andere Fälle und Verwicklungen, welche die Einseitigkeit der Abstraction und den Widerspruch an den Tag bringen, wo die Consequenz widersinnig wird, und sich zeigt, daß das Verständige unvernünftig war. —

§. 76.

Weil aber eine solche Abstraction nur eine fixirte Einseitigkeit, eben darum etwas Unwahres und Halbloses ist, so stellt ihre Dialektik dagegen sich als die Macht für das Bewußtseyn dar, welche ihm die beiden entgegengesetzten Seiten nicht nur zusammen, und hiemit das Ganze und Vollständige

der Sache, vor die Augen bringt, sondern in dem Widerspruche, in welchem sie stehen, sie auch auf die reinste Spitze ihrer Abstraction und Entgegensetzung hinaustreibt, wo sie unhaltbar entweder (negativ) in ein völliges Nichts zusammenstürzen, oder (positiv) in ihre Einheit zusammengehen: wie theils die bisherige Erfahrung des Wahrnehmens schon gezeigt hat, theils ihre fernere Entwicklung noch darthun wird. Wir haben nämlich das wahrnehmende Bewußtseyn für sich da wieder aufzunehmen, wo es, nach Erfahrung eines allseitigen Widerspruches und aus dem Wahren und dem Wahrnehmen selbst herausgekommen, den Kreislauf desselben von neuem zu beginnen, aber nach seiner Voraussetzung von der ansichseyenden Wahrheit des Gegenstandes diese Wiederholung so anzustellen hat, daß der Widerspruch aus dem Dinge selbst entfernt wird. Es beginnt ihn daher wieder, aber so, daß es dabei in sich reflectirt ist. Denn wenn das Widersprechende außer die Wahrheit des Dinges fällt, so muß das Bewußtseyn dieses Begegniß sich selbst zuschreiben; und dadurch, daß es bei Aufzeigung des Widerspruchs entweder die eine oder die andere der entgegengesetzten Wahrnehmungen für eine unrichtige, so vielmehr nicht zu lassende Weise des Wahrnehmens zu halten hatte, ist es bereits in und mit seiner Erfahrung zugleich auf sich selbst zurückgewiesen und sich bewußt geworden, daß es kein einfaches und reines Auffassen, kein Nehmen der Wahr-

heit war. Wenn es daher jetzt nur das Eine, Sichselbstgleiche oder Nichtwidersprechende als die Wahrheit des Dinges gelten läßt, das Widersprechende dagegen als die Seite der Unwahrheit auf sich selbst nimmt und nur seinem Auffassen zurechnet: so scheint es nach Abzug der Unwahrheit allerdings die Wahrheit des Dinges rein übrig zu behalten, und damit auch die Wahrheit seines Wahrnehmens wieder herzustellen. —

S. 77.

Da für uns indessen (vgl. S. 68. a. E.) die Unwahrheit einer solchen Trennung und Vertheilung sich schon zum voraus ergeben, und vielmehr gezeigt hat, daß dasselbe Ganze auf beiden Seiten, der des wahrnehmenden Ich so gut, wie der des Gegenstandes, vorhanden ist; wornach der weitere dialektische Verlauf des wahrnehmenden Bewußtseyns selbst auch nichts Anderes als die Erfahrung dieser Gleichmäßigkeit und folglich des absoluten Widerspruches zum Resultate haben kann: so brauchen wir, die Hauptmomente kurz betrachtend, diesem Bewußtseyn nur zuzusehen, wie es theils selbst zu diesem Resultate sich entwickelt, theils überhaupt der Auflösung seiner entgegengesetzten Abstraction zugeht. — Bei der wiederholten Wahrnehmung also, welche das Bewußtseyn mit der Reflexion in sich anstellt, setzt es, indem es das Ding doch als Eines gewahr wird, zuerst auch das Eins-seyn

die sichselbstgleiche Einheit des Dinges als die diesen selbst und wirklich zukommende Wahrheit fest, was dieser Wahrheit entgegen ist und widerspricht, die Vielheit und Verschiedenheit der Eigenschaften, das nimmt es dagegen als die Seite seiner Täuschung auf sich, als etwas, was nicht in dem Dinge selbst so ist, sondern nur seinem Auffassen zukommt. Das Ding ist mithin bestimmt, unterschiedlos und unverrückt nur Eins zu seyn; die Eigenschaften, welche in der Wahrnehmung ebenfalls vorkommen, gehören nur dem mit mehreren und verschiedenen Sinnen auffassenden Ich an. Das Ding ist daher nur süß z. B., wann es auf die Zunge gebracht wird; weiß oder so und so gestaltet nur vor dem Auge; glatt oder rauh nur, wenn es betastet wird, u. s. w. Was vorher auch dem Dinge zugeschrieben wurde, das Zusammen oder Medium der verschiedenen Eigenschaften zu seyn, das fällt nunmehr außer das Ding, und seine sichselbstgleiche, vielheitlose Einheit wird somit erhalten; dieses Medium der Eigenschaften ist nunmehr das wahrnehmende Ich selbst. —

Anmerk. Die Eigenschaften machen überhaupt, gegen die Reflexion=in=sich des Dinges oder gegen die Seite seines Einsseyns, die andere Seite seines Seyns=für=Anderes, nicht bloß für das wahrnehmende Subject, und seines Zusammenhanges mit andern Dingen aus. Die Eigenschaften mit ihrer Wahrnehmung sind daher überhaupt
durch

durch Anderes außer ihnen, insbesondere durch die einfachen Wesenheiten der Natur oder die Elemente, bedingt, wie Farbe, Klang, Geruch, Schmelzbarkeit u. a. durch Licht, Luft, Feuer u. s. w. Eben daher sind sie auch die Seite, nach welcher das Ding die Möglichkeit der Veränderung an ihm und des Ueberganges in Anderes und Entgegengesetztes in sich trägt, und durch welche es in seinem Wesen angegriffen seiner Verderbniß und Zerstörung zugeht. Ja man rechnet sogar diejenigen durch äußere Einwirkung bedingten Möglichkeiten zu den Eigenschaften der Dinge selbst, durch deren Verwirklichung gerade es wesentlich verändert, oder sein Daseyn ganz aufgehoben wird, wie Zerbrechlichkeit, Auflösbarkeit, Verbrennlichkeit u. a. Eben so ist auch nicht in dem, was die Dinge für sich sind, nicht in ihrer bestehenden Wirklichkeit, sondern in ihrer Möglichkeit, etwas Anderes zu werden und zu vergehen, in ihrem Gebrauche und Verbrauche, überhaupt in ihrem Seyn = für = Anderes, der praktische Werth und Nutzen dieser theoretisch anundfürsichseyenden Wahrheiten (nach einigen Philosophen) enthalten. —

§. 78.

Allein, wenn das Ding wirklich ohne Eigenschaften nur Eins und sonst nichts ist, so ist es von keinem andern unterschieden; denn darin, Eins zu seyn, ist jedes Ding vielmehr dem andern gleich. Es wäre so, was es als Wahres doch seyn sollte, auch kein anundfürsichbestimmtes; denn seine Bestimmtheit, wodurch es sich von andern unterscheidet, hat es nur durch seine Eigenschaften, die eben darum seine eignen, d. h. Bestimmtheiten,

an ihm selbst, und sein eignes Wesen ausmachend, und auch um seiner, nicht um eines Andern willen vorhanden, seyn müssen, und die auch als selbst bestimmte sich von einander unterscheiden, und daher mehrere, außer einander bestehende und gegen einander gleichgültige sind. — Bei solcher Beschaffenheit der Sache muß in Wahrheit vielmehr das Ding nicht als ein vielheitloses und ununterschiedenes Eins, sondern als das Bestehen der vielen verschiednen und unabhängigen Eigenschaften oder als das allgemeine Medium genommen werden. Weil aber dieses das Gegentheil dessen, als was das Ding zuerst in Wahrheit bestimmt wurde, und das Bewußtseyn sich seiner Reflexion: in sich bewußt ist: so hat es jetzt auch das Gegentheil desjenigen, was es zuerst auf seine Seite als das Unwahre des bloßen Auffassens nahm, folglich jetzt das Eins des Gegenstandes auf sich zu nehmen, und, indem es hiemit nur sich als das In-Eins-Setzende der vielen Eigenschaften ansieht, dafür zu sorgen, daß sie am Gegenstande nicht selbst in Eins fallen. Denn dieser ist vielmehr das Bestehen des unterschiednen, außer einander seyenden Vielen, und somit eigentlich eine Sammlung von Materien. Daß diese vielen auch in Einem zu bestehen scheinen, ist bloß Täuschung des wahrnehmenden Ich, welches sie daher durch seine Unterschiede und Rücksichten, wozu es sich des Wortes Insoferne bedient, aus einander zu halten

sucht. Silber z. B. ist, insofern es weiß oder glänzend ist, nicht klingend, insofern dieses, nicht specifisch schwer u. s. w.; Zucker, insofern süß, nicht weiß oder gelb, insofern dieses, nicht krystallisirt u. s. w. Jedes ist etwas Anderes für sich. — Allein hiemit ist in der That das Ding als solches vernichtet; denn seine Dingheit hat es wesentlich in der Einheit mit seinen Eigenschaften als solchen, welche jetzt dagegen freie und selbstständige Materien geworden sind. —

Anmerk. Das Wort Insofern (als Relativum vollständig eigentlich Insofern als, oder Inwiefern) gehört überhaupt zu den Täuschungen des gewöhnlichen Bewußtseyns, womit es sich selbst hintergeht, wenn es ihm bei Unterscheidung verschiedener Seiten und Rücksichten an einer und derselben Sache dazu dienen soll, das Mannigfaltige und Unterschiedene nicht in die Einheit derselben zusammenfallen zu lassen: gleich als ob damit die Einheit abgehalten, und bewirkt würde, daß es nun nicht die Sache selbst und nicht eine und dieselbe Sache ist, welche diese verschiedenen Seiten und Unterschiede an ihr hat. Das wahre Ganze beruht nicht allein auf dem Trennen und Unterscheiden, sondern eben-so wesentlich auf der Erkenntniß der Einheit, nur nicht der bloß formellen, die, wieder nur ein Stück ist. —

S. 79.

Der Kreislauf des Wahrnehmens ist hiemit zum zweitenmal beendet. Fassen wir zusammen, was in dieser Bewegung vorhanden, und durch das

Ganze derselben geworden ist, so besteht es in Folgendem: 1) Die entgegengesetzten und widersprechenden Momente sind eben so wohl dem Dinge von vielen Eigenschaften selbst, als seiner Wahrheit zukommend, beigelegt, als von dem Subject auf sich genommen worden, welches abwechselungsweise sich und das Ding zu Beidem machte; und hiemit ist für das wahrnehmende Bewußtseyn nun selbst, wie vorher für uns, auf beiden Seiten das Ganze auf gleiche Weise vorhanden; 2) hierin hat nicht nur das auffassende Bewußtseyn, sondern für dasselbe auch das Ding selbst sich auf diese ungleiche und gedoppelte Weise dargestellt, daß es an ihm selbst diese entgegengesetzte Wahrheit hat, aus seiner Sichselbstgleichheit in der bestimmten Weise, in welcher es sich dem auffassenden Bewußtseyn darbietet, heraus in sich als ein Anderes sich zu reflectiren und zurückzugehen, oder sich selbst ein Anderes zu seyn, als es ist und zuerst sich darbietet; 3) der Widerspruch ist, da weder die eine noch die andere Annahme sich als haltbar erwies und ihre Absicht erreichte, hiemit so wenig, aus dem Gegenstande wie aus dem Bewußtseyn, entfernt worden, daß seine Momente jetzt vielmehr auf ihre Spitze getrieben in ihrer reinen Abstraction sich darstellen, und Ebendasselbe, welches Eins und Nicht-Eins, Vieles und Nicht-Vieles, selbstständig und nicht selbstständig u. s. w. ist, sich als ein solches er-

weist, welches, in sich reflectirt, Eins für sich, aber zugleich auch nicht für sich, sondern Seyn für ein Anderes, und zwar ein Anderes für sich, als für ein Anderes, und hierin sich selbst ein Anderes oder in seinem Einsseyn zugleich ein gedoppeltes und verschiedenes Seyn ist. Das Ding ist Seyn für Andres in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Eigenschaften oder Materien als seines äußerlichen Bestehens; aus diesem Seyn für Andres ist es aber in sich reflectirt und hierin sich selbst ein Andres als fürsichseyendes Eins. — Diese einander entgegenstehenden Momente, als das Resultat des bisherigen Verlaufs der Wahrnehmung, machen zugleich die für jetzt gewonnene Wahrheit und die Grundlage des neuen Gegenstandes aus, der für das Bewußtseyn der zunächst auftretende seyn wird. —

§. 80.

Zur Abhaltung des Widerspruches, wie er sich zuletzt ergeben hat, kann zwar von dem wahrnehmenden Bewußtseyn noch ein neuer Versuch damit gemacht werden, daß es, um die Einheit und Sichselbstgleichheit des Dinges an und für sich zu erhalten, die Verschiedenheit oder das Andersseyn (das dem Eins entgegengesetzte bloße Beisammen getrennter Materien) davon abtrennt, und, weil beides selbst ein Verschiedenes ist, es auch an verschiedene Dinge vertheilt, und für diesen Unterschied

sich eines neuen Insofern bedient. Demzufolge wird der Widerspruch als am gegenständlichen Wesen überhaupt vorhanden wohl zugegeben; allein er vertheilt sich an zwei Gegenstände, und das einzelne Ding für sich soll davon frei seyn, indem es wesentlich nur als eine einfache, an ihm selbst unterschiedlose, und nur absolut von andern unterschiedene Bestimmtheit, als eine solche nämlich in irgend einer als wesentlich genommenen Eigenschaft, bestimmt wird; die zwar in ihrer Einheit mit sich ergriffen und gestört werden kann; aber nicht durch die eigene Verschiedenheit des Dinges; sondern durch ein Andersseyn außer ihm in andern Dingen. Nach diesem absoluten Charakter ist jedes der verschiedenen Dinge daher nur Eines, sich selbst gleich, ohne Unterschied an ihm selbst; unterschieden nur in der Entgegensetzung gegen andere Dinge, welche eben solche Bestimmtheiten sind. Außer seiner wesentlichen Bestimmtheit kommt ihm zwar ebenfalls und wirklich eine noch sonst an ihm vorhandene Verschiedenheit und mannigfaltige Beschaffenheit zu; diese ist aber, wenn auch am Dinge nothwendig, doch das Unwesentliche an ihm (ein neuer Widerspruch). Insofern also das Ding durch seine wesentliche Bestimmtheit, welche seinen absoluten Unterschied ausmacht, in Entgegensetzung steht, ist diese nicht an ihm selbst, sondern nur gegen ein anderes Ding außer ihm gerichtet; und insofern es auf

fer seiner wesentlichen Bestimmtheit noch sonst einen Unterschied mannigfacher Beschaffenheit an ihm hat, gehört diese zwar auch dem Dinge nothwendig an, und kann nicht wegfallen, sie ist aber das Unwesentliche an ihm. —

Anmerk. Es ist oben (Anmerk. zu S. 67.) der Anerkennung, welche der Widerspruch des Dings bei Herbart gefunden hat, Erwähnung geschehen, und kann daher hier bei den Versuchen, denselben aus dem Dinge hinwegzuräumen, auch seiner Theorie davon in möglicher Kürze noch gedacht werden. Weil der Widerspruch, als aus dem Gegebenen stammend, nicht kann verworfen werden, so ist ihm das Eine Ding mit vielen Eigenschaften ein metaphysisches Problem, oder ein Begriff, der als widersprechender einer Umarbeitung im Denken entgegensteht. Da indessen nach Herbart (a. a. O. S. 126.) die Metaphysik keine andere Bestimmung hat, als die nämlichen Begriffe (?), welche die Erfahrung ihr aufdringt, denkbar zu machen: so könnte man zunächst fragen, wozu es noch einer solchen Umarbeitung bedarf. Denn was der Widerspruch ist, oder worin seine Denkbestimmungen bestehen, wissen wir; dergleichen sind am Dinge aus der Erfahrung diejenigen Bestimmungen nachgewiesen worden, welche das Widersprechende ausmachen; folglich braucht dieses nicht erst denkbar gemacht zu werden, da es schon ein Gedachtes ist. Allein man sieht wohl, daß von H. dieses Denkbare vielmehr als ein Undenkbares, oder als etwas behandelt wird, das eigentlich nicht so seyn sollte, und daher auch am Dinge, dem Gegebenen zum Troste, nicht so gelassen, wenigstens nicht so gedacht werden darf, wie es sich giebt. Siedurch wird ihm die Annahme von etwas Anderem nothwendig, durch dessen Vorstellung das Anstößige und

Hergerliche des Widerspruches beseitigt, und die Sache dem Denken etwas eingänglicher gemacht werden soll; oder mit andern Worten, diese Philosophie hat sich auf den Standpunct des Erklärens gestellt. Ob nun, außer dieser äußern, in dem Subject des den Widerspruch fliehenden Denkens gegründeten Nothwendigkeit, das Angenommene selbst, die Hypothese, auch etwas an und für sich Nothwendiges ist oder innere Nothwendigkeit hat, würde eine nähere vollständige Prüfung des ganzen Systems zu zeigen haben (die auf eine andere Gelegenheit vorbehalten wird). Hier kann nur von dem hieher Gehörigen Erwähnung geschehen. Es wird aber (§. 129.)*) das Problem von den mehreren Eigenschaften Eines Dinges, so wie auch das von der Veränderung, aufgelöst durch die Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen der Wesen. Das eigentliche einfache Was derselben wird auch hier als ein an sich unerkennbares fortgeführt; ausgenommen, daß von diesem Incognito, das es

*) Da mir Herbart's Hauptpuncte der Metaphysik bei Abfassung der in dieser Anmerkung niedergelegten Darstellung und Beurtheilung nicht sogleich, obwohl früher schon, zur Hand waren: so konnte ich hier zunächst nur die citirte Einleitung in die Philosophie vor Augen haben. Eine spätere Vergleichung jener Schrift nöthigt mich indessen nicht, an der Hauptsache des Geschriebenen etwas zu ändern. Die Anweisung, welche in der Vorfrage I. der Hauptpuncte zu einer methodischen Behandlung des Widerspruchs gegeben wird, zeigt vielmehr noch deutlicher, wo der Fehler steckt; aus einer solchen äußern Behandlung des Widerspruches kann dann freilich auch im Ganzen nur ein großes Kunststück hervorgehen. Das *πρότιον ψεύδος* möchte jedoch in der Psychologie zu suchen seyn. Doch so viel für jetzt; über diese und Anderes bei einer andern Gelegenheit. —

fortzuspielen genöthigt wird, die Verkappung doch ein wenig aufgehoben, und uns so viel verrathen wird, daß es nicht bloß bei verschiedenen verschieden sey, sondern auch conträre Gegensätze bilde, die aber an sich nicht reale Prädicate der Wesen seyen; weshalb auch noch eine formale Bedingung, das Zusammen mehrerer Wesen, hinzukommen müsse, damit die Gegensätze einen realen Erfolg haben können. Dieser Erfolg aber ist Leiden und Thätigkeit zugleich, ohne Uebergang irgend einer Kraft aus dem einen in's andere. Was aber die Störung und Erhaltung betrifft, so wird gesagt: Die Wesen erhalten sich selbst, jedes in seinem eignen Innern, und nach seiner eignen Qualität, gegen die Störung, welche erfolgen würde, wenn das Entgegengesetzte der mehrern sich aufheben könnte; die Störung gleiche also einem Drucke, die Selbsterhaltung einem Widerstande. — Ohne uns nun bei den zur gehörigen Auseinandersetzung dieser Begriffe im Denken von H. noch nothwendig befundenen, aber nicht realen zwei Hülfsbegriffen, von zufälligen Ansichten und vom intelligibeln Raume, aufzuhalten, und ohne darauf Rücksicht zu nehmen, daß in dieser Theorie diejenigen Dinge nicht mitbegriffen sind, welche sich nicht selbst erhalten, sondern zu Grunde gehen, was doch das Schicksal der meisten Einzeldinge und Einzelwesen ist: so müssen wir in Ansehung der Hauptbegriffe zunächst fragen: Was heißt nun all das Gesagte? oder was ist das eigentliche Was davon? — eine Frage, deren Beantwortung in doppelter Hinsicht erspriesslich ist: einmal, weil die von der Weise des Vorstellens hergenommenen Ausdrücke von Erhaltung, Störung, Druck, Widerstand u. s. w. unter dieser concreten Hülle das einfache Was nicht sogleich erkennen lassen, und daher schon für sich auf ihren einfachen Gedankenausdruck zurückgebracht zu werden bedürfen; und zweitens, weil es

für unseren propädeutischen Zweck angemessen ist, unseren Anfängern auch sogleich an einem Beispiele zu zeigen, wie man es anzufangen habe, um mit einem fremden Systeme, fremder Vorstellungsweise und Sprache sich alsbald zu verständigen. — Es ist also, ohne etwas voraus zu haben, sogleich eine Mehrheit von Dingen, Wesen oder Substanzen gesetzt oder gegeben, — auch ohne die formale Bedingung, welche die Theorie als ein Zusammen derselben fordert, da dieses ja als aus dem Gegebenen stammend sich schon durch die Erfahrung erkennen läßt, — und es fragt sich: 1) was ist jedes derselben für sich? 2) in welchem Verhältniß stehen sie zu einander? und 3) was stellt hienach das gegenständliche Wesen überhaupt dar, welches Bild im Ganzen, welchen Grundgedanken? — Zu 1. lehrt die Theorie: jedes dieser Wesen habe sein eigenes Innere und seine eigne Qualität, und sey in seiner (Eletischen oder atomistischen) Einheit ein Verschiednes nur gegen Anderes; es sey zwar an ihm selbst auch verschieden, selbst entgegengesetzt, allein dieses sey nichts Reales (also Accidens? oder Erscheinung? oder auch nur zum Behuf des Denkens vorhanden? und um mit Bestimmtheit davon reden zu können? Das Letztere nach den Worten ebendaf.: „So kann und muß auch das einfache Was der Wesen zerlegbar gedacht werden in mehrere Begriffe, die gleichwohl keineswegs eine Vielheit in dem Seyenden bilden dürfen. Ohne die Voraussetzung einer solchen Zerlegbarkeit würde von den Gegensätzen, von den Störungen und Selbsterhaltungen nicht mit Bestimmtheit geredet werden können“). Nehmen wir hiezu noch die Selbsterhaltung und den Widerstand, so dürfen wir hienach das Herbartische Wesen von Seite seines Fürsichseyns unbedenklich demjenigen gleichsetzen, was in unserem §. von dem absoluten Charakter des Dinges

und einer zwar unwesentlichen, aber doch nothwendigen (dieses schon um des realen Erfolgs willen) mannigfachen Beschaffenheit desselben gesagt worden ist, und dieses Verschiedene am Wesen selbst zusammen unter dem einfachen Ausdrucke seines Fürsichseyns begreifen: nur daß darin auch schon das Seyn-für-Andres mitvorkommt, und das Eine in Folge des realen Erfolgs der Gegenseite auch als leidend und thätig zugleich gesetzt wird. Was nun zu 2. dieses Seyn-für-Andres selbst betrifft, wie wir auch sogleich das Wesen von Seite seines Verhaltens zu ändern einfach benennen dürfen: so gehört Alles, was von dieser Seite an den atomistischen Substanzen zu nennen wäre, und was zwischen ihnen liegt oder vorgeht, nach H. zu dem Nicht-Realen; denn für das eigentlich Seyende (ebendas. Anmerk.) giebt es gar keinen Wechsel und kein wirkliches Geschehen, welches „für das wahre Reale so gut als völlig nicht geschehen“ ist; Bewegung und Veränderung sind daher ebenfalls nichts Reales. Indessen ist es mit diesem Nicht-Realen so schlimm nicht gemeint, indem ihm doch einige Wirklichkeit gelassen wird; denn, heißt es ebendas.: „ein solches Geschehen wäre ein bloßes Gedankending, und nichts, in irgend einem Sinne, Wirkliches, wenn nicht mehrere Wesen einander dahin brächten, auf bestimmte Weise wider einander als das zu bestehen, was sie sind. (Wenn man nun ausfindig macht, als was jedes besteht, so wird das Was sein Incognito vollends abwerfen.) Daher der Ausdruck: Selbsterhaltung; und daher die Voraussetzung (d. h. der Theorie wegen) eines Zusammen derjenigen Wesen, die einander stören, d. h. jedes eine Selbsterhaltung des andern bestimmen. Daher ferner (d. h. Kraft der Theorie, welche alles aus der Erfahrung Aufgenommene und seiner Realität Beraubte nun aus ihr wie

bergiebt, damit jeder, was er von selbst sieht, auch erklären könne, und es unter einer denkbaren Form, die es vorher nicht haben soll, besitze) die Veränderlichkeit dieses Zusammen im intelligibeln Raume. Daher endlich die Mannigfaltigkeit des Geschehens in Einem Wesen.“ Da mithin doch Alles gelassen wird, wie es die Erfahrung liefert, so brauchen wir uns auch an den gemachten leeren Unterschied von Realität und Nicht-Realität nicht viel zu kehren; denn es ist ein sehr leichtes und wohlfeil zu habendes Mittel, Bewegung und Veränderung und alles Anstößige in der Erfahrung, womit man nicht zurecht kommen kann, geradezu nicht-real zu schelten, statt es in dem, was es ist, zu begreifen, (wie z. B. Aristoteles gethan hat). Näher aber besteht das Verhalten der Wesen zu einander darin, nicht daß sie einander wirklich stören, — die Störung kommt vielmehr nicht zum Ausbruche, und würde nur dann erfolgen, wenn das Entgegengesetzte der mehreren sich aufheben könnte; — sondern vielmehr darin, daß sie sich nur in gegenseitiger Spannung erhalten, und einander nöthigen als das zu bestehen, was sie sind; stören heißt daher so viel als machen, daß das andere sich selbst erhält. Hierunter liegt nun allerdings der Anfang eines speculativen Gedankens verborgen, dessen nähere Entwicklung in die metaphysische Lehre von den Atomen und der Repulsion derselben im Kapitel vom Fürsichseyn gehört, (vgl. Hegel's Log. Th. 1. S. 104. ff.), der aber gehörig entwickelt die Sache in dem, was sie seyn sollte, auch über sich hinaus und vielmehr zu ihrer Endschafft und zum Uebergange in etwas Höheres fortführt. Für sich allein betrachtet, ist in diesem negativen Verhalten der Wesen zu einander zunächst noch nichts weiter als der Begriff des Verhältnisses überhaupt ausgesprochen, der eben die negative Be-

ziehung selbstständig für sich bestehender Wesen auf einander enthält, und zwar eine negative eben darum, weil die Wesen dabei in ihrer Selbstständigkeit gegen einander erhalten werden. Hierzu kommt dann die nähere, aber ebenfalls schon in dem angegebenen Begriffe liegende Bestimmung, daß jedes des andern zu seiner eignen Selbsterhaltung bedarf, indem es gerade dann eine Störung erleiden d. h. seiner Selbstständigkeit und Selbsterhaltung verlustig gehen würde, wenn die Entgegensetzung gegen das andere aufhörte. Hiemit ist denn klar, wie bedingt diese Wesen gegen einander auf die Spitze gestellt sind, und wie sie eben damit ihre Selbstständigkeit und Selbsterhaltung vielmehr verlieren. Denn jedes ist nun, statt wahrhaft für sich zu seyn, vielmehr durch das andere gesetzt und vorausgesetzt; es ist selbstständig nur durch das andere, d. h. es ist zugleich nicht selbstständig; indem sie aber gegenseitig einander und ihre Selbstständigkeit eben so wohl setzen als negiren, gehen sie eben um des Widerspruches willen, der darin liegt, alle zu Grunde in einem höheren Dritten; die negative Beziehung wird zunächst zur positiven, die Repulsion zur Attraction. Um es aber dahin nicht kommen zu lassen, wird von H. die Entgegensetzung stabil gemacht oder fixirt, die zwar nur eine conträre seyn soll, die aber unaufhaltsam auch zur contradictorischen werden muß. Der von H. selbst aber ohne Bedenken aufgenommene Widerspruch, daß die Wesen durch den realen Erfolg Leidend und thätig zugleich werden, liegt nun ebenfalls schon in der Sache; denn das Leiden ist speculativ betrachtet schon das Geseztwerden durch das andre, die Thätigkeit aber das Setzen des andern, womit zugleich auch ein jedes sich selbst setzt und selbst aufhebt, und dann die Attraction und Repulsion, und etwa noch die Wechselwir-

Fung. — Sollen wir endlich zu 3. nach dieser Theorie das gegenständliche Wesen noch im Ganzen betrachten: so ist der Grundgedanke desselben, welcher der Anfang, aber sogleich auch das Ende eines speculativen ist, so eben dargelegt worden; um aber ein Bild des Ganzen auch bildlich zu geben, so möchten wir dasselbe eine Spiegelfechterei oder eine Art Turnier nennen, welches durch die Dinge und Wesen in der Welt aufgeführt wird. Die Wesen sind nämlich wohlgepanzerten Rittern zu vergleichen, deren eigentliches und unerkennbares Was hinter ihrem Harnisch verborgen ist, die aber, jeder in seiner bestimmten Qualität und eigenen Schwere, einander in gehöriger Positur erhalten, und sich nöthigen, als das gegen einander sich zu zeigen und zu bestehen, was sie sind; alles, was außer ihrem eigentlichen Was noch an ihnen ist, und was zwischen ihnen vorgeht, Gefecht, Bewegung, veränderte Stellung u. s. w., ist nichts Reales, nur Spiel und zum Schein; dieses formale Zusammen hat aber den realen Erfolg, daß sie sich leidend und thätig zugleich gegen einander verhalten, Druck (Stoß und Hieb) und Widerstand gegen einander ausüben; eine eigentliche Störung kommt dabei nicht vor, da alles, was man dafür halten könnte, schon zum voraus zur wirklichen oder gespielten Sache gezogen ist und in der Absicht liegt, selbst diejenigen realen Erfolge, wenn etwa Arme und Beine zerschmettert werden, welche durch den conträren Gegensatz und dessen Explosionen, z. B. eine Entladung gegenseitig gespannter positiver und negativer Electricität, ebenfalls schon vorgesehen sind; denn daß dabei eine ganze Rittersubstanz zu Grunde gieng, was gegen die Absicht wäre, wird Gott wohl verhüten. — Wozu nun aber diese ganze Spiegelfechterei in der Welt daseyn und dienen soll, muß ihrem Entdecker nachzuweisen überlassen bleiben; über ihre subjective d. h. aus dem subjectiven Denken stammende Entste-

hung aber möchte Folgendes sich nachweisen lassen. Der Standpunct des bloßen Wahrnehmens wird verlassen, (daher auch in das Bisherige schon mehrere Bestimmungen hereinfallen, welche über unseren gegenwärtigen Text hinausliegen,) und wird darum verlassen, weil die Erfahrung in den Erscheinungen einige Widersprüche liefert, die man als solche ein für allemal nicht will stehen lassen; daher das Ganze in eine andere Form, unter andere Gesichtspuncte, gebracht werden muß, oder zum Theil auch in das subjective Denken hinübergespielt wird, um sich wenigstens die Meinung oder die Täuschung zu erwerben, als ob den Uebelständen nun abgeholfen und das Fehlerhafte verbessert wäre. Hierzu wurde denn auch von H. dieses ganze künstliche Gerüste von einer Menge von einfachen Wesen- und deren nebulosem gegenseitigen Verhältniß, mit seinem leeren Unterschiede von einem Realen und Nicht-Realen, und mit seinen Hilfsbegriffen d. h. Nothbehelfen eines sonst nicht ausreichenden subjectiven Denkens, von einem intelligibeln Raume und von zufälligen Ansichten u. s. w. erfunden, — in der Hauptsache auf Kantischer Grundlage, jedoch so, daß auch von den Eleaten, Atomisten, selbst von Spinoza und Schelling allerlei hereinspielt; der Reichthum der Natur und ihrer mannigfaltigen Erscheinungen wurde unter einige dürftige Abstractionen und Verstandesbegriffe untergesteckt, und die Erfahrung überhaupt — nicht begriffen, sondern nur in eine reflectirte Form gebracht, und, was sich dabei in die Theorie nicht fügen wollte, dazu verurtheilt, nichts Reales zu seyn. Indem der ganz gewöhnliche Inhalt der Erfahrung unter eine solche Reflexionsform gebracht ist, der man es nur in ihrer philosophischen Sprache und Zurichtung nicht sogleich ansieht, daß sich das, was jeder weiß, dahinter versteckt hat: hat dann der Erfinder das Vergnügen, diesen in die Theorie hinübergespielten Inhalt aus

ihr wieder zurückzuerklären, die Erscheinungen nunmehr als etwas durch das System Nothwendiges zu sehen, und das zuerst Vernichtete, hier das Nicht- Reale, wieder aufleben und seine Rolle, wie in der Erfahrungswelt auch, wieder fortspielen zu lassen: auf ähnliche Weise, wie Fichte, der dieses Meisterstück des subjectiven Denkens auf seine höchste Spitze trieb, alles Nicht-Ich zuvor vernichtete, um alles dann um kein Haar besser, als das gemeine Bewußtseyn in der gemeinen Erfahrung es auch hat, aus dem schöpferischen Ich wieder hervortreten zu lassen. — Ist nun durch diese Theorie etwas erklärt? Da nach H., der hiermit zugleich über die Art und das Verhältniß dieses subjectiven und reflectirenden Denkens zu den äußern Gegenständen ein sehr offenes Geständniß ablegt, das Denken seinen eigenen Weg verfolgen muß, um in den erkennbaren Hauptpunkten (d. h. in denen, welche die Theorie dafür hält,) mit der Natur der Dinge wieder zusammenzutreffen: so ist sehr zu zweifeln, ob dieses Zusammentreffen sonst bei einem einzigen Hauptpunkte geglückt sey; die nicht-realen Prädicate aber lassen das Eine Ding von vielen Eigenschaften noch eben so, wie zuvor, und insofern hat die Theorie nichts daran verdorben. Heißt aber erklären so viel als denkbar machen, so ist durch die philosophische Form und Sprache, in welcher die Dinge nun erscheinen, und durch eine gewisse ökonomische Zurückhaltung alles vielmehr erst schwierig und verworren gemacht worden, so daß man da, wo H. auf die Frage: Was heißt denn nun wirkliches Geschehen? „bildlich“ antwortet: es heißt Uebersetzung des Was der Wesen in eine andre und andre Sprache, — selbst zu antworten versucht wird: Nein, nur in Eine, die Babylonische; ungeachtet dabei Schellings Gegenbildern, Scheinbildern u. s. w. des Absoluten, deren halbe Wahrheit dem mit Sch. Bekannten einfallen

fallen soll, um Herbart's ganze desto leichter zu fassen, gräusliche und verunstaltende Verwirrungen Schuld gegeben werden. Hätte H., wenn er bildlich reden will, sogleich gesagt, daß die Wesen in der Welt Turnier spielen, und an diesem Bilde seine weiteren Erklärungen aus einander gesetzt, so würde die Sache für Jedermann verständlich gewesen seyn. — Hat ferner diese Theorie, außer ihrer äußern Nothwendigkeit durch ihre Voraussetzung, auch eine innere durch einen an und für sich nothwendigen Gedanken? Ganz und gar keine, weil sie keinen solchen Gedanken hat, oder der beliebig hereingezogene, auf dessen einseitige Abstraction das ganze System gebaut ist, in seiner Nothwendigkeit nicht entwickelt wird, womit er freylich das System sogleich auch wieder stützen würde; im Gegentheil fällt daher bei einer gelinden Berührung und dialektischen Bewegung alles auseinander; auch läßt sich das Willkürliche und das Schicksal dieser Theorie, selbst nur unter einem ihrer nicht realen Hilfsbegriffe (von denen überhaupt in der Philosophie keine Rede seyn kann) zu stehen, nämlich ganz selbst nur eine zufällige Ansicht zu seyn, in der künstlichen und mühsamen Zusammenhaltung der Theile erkennen; und in den so gleich Verdacht=erregenden wiederholten Vorschriften, was und wie man denken solle, um nämlich in die Vorstellungswelt der Theorie hineinzukommen. — Sind nun durch diese Theorie auch die gemeinsterten Philosophen, Aristoteles, Spinoza, Schelling übertroffen und weit zurückgelassen? Diese Philosophen haben gar nicht auf solche Weise philosophirt, und wären vielleicht im Stande, diese Weise nicht einmal für ächte Philosophie zu halten? — Sind endlich durch diese Theorie die anstößigen Widersprüche entfernt worden? Kein einziger; wenn man sich nicht etwa dadurch will täuschen lassen, daß einige Widersprüche in das Nicht=Reale verlegt worden sind, wie es

z. B. von den Widersprüchen im Begriff der Bewegung, welche H. im Allgemeinen dem Eleaten *Geno* nicht ablängen will oder kann (vgl. ebendas. S. 117.), heißt (S. 129.): „sie schaden nichts (was heißt das?), weil die Bewegung nichts reales ist.“ Hört darum der Widerspruch Widerspruch zu seyn auf, er sey wo er sey? Es ist aber nicht nur kein einziger hinweggenommen, sondern noch viele neue hinzugekommen, wie schon die bisherige Entwicklung und die Vergleichung mit dem Inhalt unserer §§. zur Genüge zeigt; ja man darf wohl sagen, daß die ganze Theorie ein Nest voll Widersprüche ist, wenn sie auch H. nicht dafür gehalten oder gar nicht wahrgenommen hat, wovon wir hier nur noch zwei bemerklich machen wollen: den einen des Realen und Nicht-Realen in Einem, welcher an die Stelle des Einen und Vielen im Dinge getreten ist; den andern den nun im gegenständlichen Wesen überhaupt hausenden Widerspruch, der, wenn in diesem überhaupt auch Einheit seyn soll, sich aus der Entgegensetzung der Wesen entwickelt. — Gerade an diesem Letztern aber, an der Beseitigung der Widersprüche, hat diese Theorie sich selbst den Maasstab ihrer Beurtheilung aufgestellt; denn von der Voraussetzung, daß die sogenannten widersprechenden Erfahrungsbegriffe (wären sie wirklich schon Begriffe d. h. etwas Begriffenes, so wäre gar nichts weiter erforderlich) eben wegen des Widerspruches einer Umarbeitung und Verbesserung durch das Denken bedürfen, war sie ausgegangen. Hat sie dieses nun nicht geleistet: wozu ist sie da? Es ist hierbei von selbst klar, daß für Jemand, der das Wo der Widersprüche nicht bloss auf das nur subjective Denken beschränkt, als ob dieses allein, ohne dabei zu Grunde zu gehen, sie in sich aushalten könnte, das sonstige geistige und natürliche Universum aber diese Kraft nicht besäße; sondern der vielmehr überall,

wo sie wirklich vorhanden sind, sie auch anerkennt, aber zugleich, was und warum sie sind, und worin sie aufhören, erkennt und begreift, — daß für einen solchen also das ganze Unternehmen der Erfindung einer solchen Theorie und Metaphysik ohnehin etwas Ueberflüssiges ist, weil die ganze Voraussetzung hinwegfällt. — Uebrigens möge durch dieses wohl nicht unlehrreiche Beispiel zugleich, so weit es hier möglich war, gezeigt seyn, wozu selbst bei einem so achtbaren und scharfsinnigen Philosophen die bloße Reflexions- und Subjectivitäts-Philosophie mit ihren Voraussetzungen und Erklärungen führt, so sehr sie bei diesem noch sehr erhaben über dem, was Andere darin geleistet, steht. —

§. 81.

Allein abgesehen davon, daß in solchen Bestimmungen das Bewußtseyn sich ohnehin nicht mehr als wahrnehmendes, obwohl Wahrheit suchendes, verhält, wird auch durch diese spitzfindigen Unterschiede und verschiedenen Rücksichten, welche den Widerspruch beseitigen sollen, demselben nicht abgeholfen, vielmehr der Gegensatz, an dem das ganze Wahrnehmen sich verlief, nur desto reiner hervorgehoben. Der Unterschied für's Erste, der zwischen einer wesentlichen einfachen Bestimmtheit des Dinges und einer ihm ebenfalls nothwendigen und doch unwesentlichen Verschiedenheit gemacht wird, hebt sich sogleich an sich selbst auf; denn was dem Dinge nothwendig ist, gehört auch zu seinem Wesen. Es bleibt daher in einem und demselben Wesen vielmehr eben so sehr Seyn für

Andres, was es nur in der Unwesentlichkeit seiner mannigfaltigen Beschaffenheit seyn sollte, als fürsichseyendes Eins, wofür es nur in seiner wesentlichen Bestimmtheit gelten sollte. Aber es behält auch denselben Unterschied an ihm, wenn es auch nur als einfache, absolut sich nur von andern unterscheidende Bestimmtheit gesetzt wird: oder vielmehr hört es gerade durch seine absolute Bestimmtheit, durch welche es als Ding für sich im Gegensatze gegen Anderes sich halten soll, dieses fürsichseyende Eins zu seyn auf, indem es hiemit auf die reinste Spitze seiner Abstraction getrieben ist. Denn fürsichseyend ist etwas nur, insofern es nicht in Beziehung zu Anderem und in Zusammenhang mit Anderem steht, da die Continuität mit Anderem das Fürsichseyn vielmehr aufhebt; was aber durch absolute Bestimmtheit sich von Anderem unterscheidet, steht eben dadurch zu dem Andern, wovon es sich unterscheidet, im Verhältniß, und ist nichts Anderes als nur dieses Verhalten zu dem Andern, dieses aber die Negation seiner Selbstständigkeit: so daß das Ding gerade durch seine wesentliche Bestimmtheit oder Eigenschaft, nach welcher es das nur fürsichseyende Eins seyn soll, dieses vielmehr nicht ist, und darin zu Grunde geht. —

S. 82.

Es bleiben daher für den Gegenstand als Re-

sultat der ganzen Bewegung nur die beiden schon angegebenen Momente des Fürsichseyns und des Seyns für Andres, und zwar beide in solcher Unzertrennlichkeit, daß keines für sich, ohne das andre ist, und jedes durch sich selbst in das andere übergeht, und der Gegenstand mithin, der, wie sich ergeben hat, ein Andres an ihm selbst, und sich selbst ein Andres (in sich reflectirt) ist, sich zeigt, in einer und derselben Beziehung oder Rücksicht das Gegentheil seiner selbst zu seyn, für sich, insofern er für Andres, und für Andres, insofern er für sich ist. — Nach der letzten Bestimmung des Wahrnehmens, welches sich das Wahre ohne Widerspruch zu erhalten suchte, sollte nur das Seyn für Andres das Unwesentliche, das Eins und Fürsichseyn allein das Wesentliche am Gegenstande seyn. Allein, da beide entgegengesetzte Bestimmungen durchaus nicht von einander zu trennen sind, und das Fürsichseyende eben darum, weil und insofern es für sich ist, ebendarum und insofern auch für Andres ist: so ist das Wahre vielmehr, daß dem Gegenstande das Seyn für Andres eben so wesentlich, als das Fürsichseyn, ist, und beide in einer Einheit ihm zukommen; sind aber beide entgegengesetzte Bestimmungen gleich wesentlich, so sind sie eben darum auch beide gleich unwesentlich und heben sich auf. Sie sind aber darum nicht Nichts, so daß das Widersprechende,

indem es sich aufhebt, nur dieses negative Resultat hätte, gar nichts übrig zu lassen; als ein Nichtiges zeigt sich vielmehr ihre Abstraction, in welcher sie vorher für das Wahre gehalten wurden: sondern als aufgehobene sind sie, wie sie bereits genannt wurden, nur Momente ihrer Einheit, und dieses macht das positive Resultat aus. Das Wahre aber ist nunmehr diese Einheit selbst, in welcher die Entgegengesetzten nur Momente sind. Hiemit hat aber auch der bisherige Gegenstand sich aufgehoben, der nur in der Entgegensetzung dieser in ihrer Unwahrheit festgehaltenen Abstractionen seinen Werth und seine Bedeutung hatte; oder es wird der Gegenstand, wie das Wissen von ihm, nunmehr nur als Erscheinung gewußt (§. 18 — 20.). —

Anmerk. „Etwas ist für sich, insofern es für Anderes ist, und umgekehrt“ — diese beiden einander entgegengesetzten Bestimmungen sind gerade auf der Spitze ihrer Abstraction, welche sie jede für sich allein festzuhalten sucht, unzertrennlich, und gehen in eine Einheit zusammen, welche sie zu Momenten hat. Von dem Einen kann ohne das Andre gar nicht gesprochen werden; es kann kein Fürsichseyn geben oder gedacht werden ohne das Seyn = für = Andres, und umgekehrt; denn jede Bestimmung setzt die andere, oder setzt sie schon voraus. Oder was für sich ist, muß eben deswegen auch für Anderes seyn können, weil es außerdem gar nicht für sich seyn könnte. Eben wegen der reinen Entgegensetzung fallen beide in eine Einheit. Jedes hat das Andere an sich und ist nicht ohne das Andere. Folglich eben darum,

weil und insofern das Eine ist, ist auch das Andere; insofern das Eine nicht ist, ist auch das Andere nicht. Es kann daher auch nichts in der Welt aufgetrieben werden, das nicht eine solche Einheit von beiden wäre, oder das, wenn es einmal als ein Fürsichseyendes bestimmt ist, nicht zugleich auch ein Für-Andres-Seyendes wäre. Für Andres zu seyn könnte es nur dann aufhören, wenn das Andre, wofür es ist, es selbst wäre; dann wäre es aber auch nicht mehr für sich in Entgegensetzung gegen ein Andres. —

§. 83.

Auch diese Weise des Bewußtseyns, wie es sich als wahrnehmendes zum gegenständlichen Wesen verhält, hat sich für uns mithin als eine unwahre Weise des Wissens ergeben; wie das gegenständliche Wesen selbst, welches durch diese Weise in seiner Wahrheit und, wie es an sich ist, genommen werden sollte, die Erfahrung lieferte, daß es so vielmehr nicht an sich ist, und statt sichselbstgleicher, unveränderlicher Wahrheit nur Ungleichheit, Veränderlichkeit und Widerspruch an ihm wahrnehmen ließ, wodurch es sich zur bloßen Erscheinung herabsetzt. — So sehr diese Verhaltungsweise der gewöhnliche Standpunct ist, auf welchem das gewöhnliche Bewußtseyn im täglichen Leben, wie in vielen Wissenschaften sich herumtreibt, indem es von einzelnen zu Grunde liegenden sinnlichen Gewisheiten und Beobachtungen ausgehend, und an diese seine Abstractionen und Reflexionen knüpfend, zu allerlei Erfahrungen und

Allgemeinheiten gelangt, und bald dieses, bald wieder sein Gegentheil als Wahrheit verfolgt und festhält, ohne den Widerspruch inne zu werden, oder seine verschiedenen Gedanken auch nur zusammenzubringen (vgl. Anmerk. zu S. 75.): so wenig können wir auf diesem Standpunkte, nachdem er sich für uns von selbst aufgehoben und vernichtet hat, uns länger erhalten, oder wir sind vielmehr darüber bereits hinausgegangen. Die Allgemeinheit, mit welcher es das Wahrnehmen zu thun hatte, war noch eine sinnlich bedingte; in den Bestimmungen aber, welche sich zuletzt für das Wesen des Gegenstandes ergeben haben, wornach dieses in einer Einheit und Allgemeinheit für sich und auch nicht für sich d. h. für Andres zu seyn sich bestimmt hat, ist alle sinnliche Bedingtheit bereits verschwunden, und diese Bestimmungen sind hiemit reine Gedankenbestimmungen geworden. Die Einheit dieser Momente ist daher jetzt als unbedingte Allgemeinheit der neue Gegenstand; und es wird sich zeigen, wie an demselben seine beiden Momente, einestheils als in sich reflectirtes Wesen, andertheils als äußere Entfaltung desselben in einem seinem Innern nicht mehr widersprechenden mannigfaltigen Beschaffenheit, oder als bleibendes Innere und als wechselnde Erscheinung von neuem hervortreten. Das Bewußtseyn aber, für welches der Gegenstand sich so bestimmt hat, ist nunmehr ebenfalls

ein anderes geworden: es ist so der Verstand,
in dessen Reich wir hiemit übertreten. —

C.

Der Verstand.

§. 84.

Ueber das Sinnliche ist schon die Wahrnehmung hinausgegangen; das Ding selbst als solches, ihr Gegenstand, ist ein bloßes Abstractum, welches keine sinnliche Gewißheit aufzuzeigen vermag; allein durch das Sinnliche, welches ihr zu Grunde liegt, noch bedingt, hat die Wahrnehmung es mit sinnlichem Stoffe der unmittelbaren Gewißheit und mit Reflexions-Allgemeinheiten zugleich zu thun, und verläuft sich in der Unwahrheit und im Widerspruche ihrer Bestimmtheiten und Abstractionen. Der Verstand, für welchen die Dinge der Wahrnehmung nur als Erscheinung gelten, hat damit den reinen Gedanken oder ein an sich seyendes Wahres bereits erreicht; allein, weil er sich selbst darin noch nicht erkennt, oder weil er noch nicht Begriff, oder jenes nur erst an sich Begriff ist, tritt ihm seine Wahrheit noch als Gegenstand gegenüber. Diesem gegenständlichen Wesen liegt wie sich ergeben hat, das unbedingte Allgemeine zu Grunde, dessen Natur und Entwicklung im Folgenden zu betrachten ist. —

S. 85.

Dieses unbedingte Allgemeine ergab sich (S. 82.) als die Einheit, in welcher die entgegengesetzten Bestimmungen des Fürsichseyns oder des Eins und des Seyns; für, Andres oder des Mediums der unterschiedenen selbstständigen Materien (der nach außen offenen mannigfaltigen Beschaffenheit) zusammenfielen und sich aufhoben. Diese Aufhebung als solche ist das negative Resultat der vorhergegangenen dialektischen Bewegung. Da aber diese Negation nicht das Nichts überhaupt zur Folge hat, sondern als bestimmte Negation der außer einander und in der Entgegensezung gehaltenen Bestimmtheiten nur die Aufhebung ihrer gleichen, sich widersprechenden Selbstständigkeit und Wesentlichkeit war: so ist darin ein positives Resultat enthalten, in welchem sie selbst noch, aber nur als Momente (als aufgehobene, unselbstständig gewordene Bestimmtheiten) einer und derselben Einheit erhalten und aufbewahrt sind (vgl. Anmerk. zu S. 57). In einer Einheit sind die beiden Bestimmtheiten eben darum, weil jede derselben in die andere übergeht, keine für sich gegen die andere sich behaupten kann. In dem Positiven des Resultats zeigt sich daher ihre Einheit so, daß, wenn sie auch der Form nach noch unterschieden werden, doch ihrem Inhalte nach sie nicht verschieden, sondern vielmehr ein und dasselbe Wesen sind. —

S. 86.

Diesen Formunterschied an dem einen Wesen macht daher zunächst noch das Fürsichseyn und das Seyn, für Andres aus. Und da nichts überhaupt von so besonderer Beschaffenheit seyn kann, daß es dieser Form oder Kategorie, für sich zu seyn und zugleich zu Anderem sich zu verhalten, nicht anheim fielen, und in diese unbedingte Allgemeinheit zurückginge: so ist dieses Wesen auch seinem Inhalte nach schlechtthin allgemein, so daß, wie vorher für das Wahrnehmen Alles ein Ding, so nun für das Bewußtseyn des Verstandes Alles ein Wesen von der angegebenen Beschaffenheit ist, und diese unbedingte Allgemeinheit seine Wahrheit ausmacht. — Von dieser Beschaffenheit ist also im Allgemeinen der neue Gegenstand des neuen Bewußtseyns, welches Verstand genannt worden ist, — ein Name, auf den übrigens hier nichts weiter ankommt, da dieses Bewußtseyn vielmehr in seinem Inhalte, in den Bestimmungen seines Wissens aufzufassen und zu betrachten ist. Für uns aber ist der so bestimmte Gegenstand wieder nothwendig entstanden; für dieses Bewußtseyn selbst ist er, woher immer es ihn habe, und zwar als ein ansichseyendes Wahres, was auch insoferne ganz richtig ist, als das Wahre hier beginnt, aber nur erst an sich vorhanden ist. — Fragen wir nun, in welcher näher zu bezeichnenden Gestalt das gegenständliche Wesen

dem angegebenen Begriffe entspricht, so ist es: 1) das, was Kraft genannt wird, oder vollständiger die Kraft und ihre Aeußerung, deren Entwicklung in die Betrachtung des Gegenstandes 2) als Uebersinnliche Welt und Welt der Erscheinung nebst dem Geseß der Erscheinung, wie dieses in den Gegenstand 3) als Unendliches, Leben und Lebendiges und mit der Erfassung des Begriffes als Begriff dann in das Selbstbewußtseyn übergeht. —

1. Die Kraft und ihre Aeußerung.

§. 87.

Dadurch, daß das Bewußtseyn die Unwahrheit seiner einseitigen Abstractionen aufgab, hat es das Wahre erreicht, und hiemit das Element des Gedankens. Dieses Wahre ist aber nur erst an sich vorhanden, indem es noch als ein Gegenständliches für das Bewußtseyn auftritt, in welchem dieses noch nicht sich hat und erkennt. Zwar hat sich für uns schon in der Wahrnehmung gezeigt, wie das Bewußtseyn selbst an dem Werden des Gegenstandes betheiligt ist, und wie auf der Seite des Wahrnehmenden sowohl als des Wahrgenommenen sich das Gleiche ergab (§. 79.), auf beiden Seiten die Reflexion in sich als ein Anderes; und insofern die Gleichheit, in welcher das Bewußtseyn den Gegenstand als sich selbst weiß, oder in ihm für

sich ist, als das Ziel seiner ganzen Bewegung zur Wahrheit bestimmt wurde, könnte dieses schon da gewonnen zu seyn scheinen. Allein da außerdem, daß jene Bestimmungen in ihrer eigenen Ungleichheit und Entgegensetzung noch ihre Unwahrheit an sich tragen, auch das betrachtete Bewußtseyn selbst zunächst nur die gegenständliche Wahrheit vor Augen hatte und verfolgte: so hat es dort in der That das Ziel der Erhebung seiner Gewißheit zur Wahrheit noch nicht für sich erreicht. Es tritt ihm daher, und zwar eben das, was das Resultat der vorhergehenden Stufe war, in einer neuen gegenständlichen Gestalt auf, nur mit dem Unterschiede, daß bei der Entwicklung dieser das Bewußtseyn, welches Verstand ist, nun selbst dazu gelangt, das unmittelbare gegenständliche Wesen überhaupt nicht mehr für eine unmittelbare Wahrheit zu halten, sondern es überhaupt als Erscheinung zu erkennen, welche ihr Wesen und ihre Wahrheit in einem Andern, Nichterscheinenden hat. Und da das nichterscheinende Wesen vielmehr der Gedanke ist, so wird das Bewußtseyn auch selbst dazu gelangen, diesen als solchen zu erfassen, und in denjenigen Bestimmungen, zu welchen der Gegenstand für es sich fortgebildet hat, sich selbst und sein eigenes reines Wesen zu erkennen: womit es begreifendes Bewußtseyn wird, und so erst sein Ziel als Bewußtseyn erreicht. —

S. 88.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß das Bewußtseyn im Wahrnehmen, indem es wechselweise bald das Eins des Dinges, bald das bloße Zusammen der Eigenschaften oder das Medium der selbstständig bestehenden Materien festhielt, in seiner ganzen Bewegung nichts anderes war als das fortwährende Uebergehen von der einen dieser entgegengesetzten Bestimmungen zur andern, welche sich der Form nach als Fürsichseyn und Seyn-für-Anderes ergeben haben. Eben das, was das Bewußtseyn in der Bewegung des Wahrnehmens war, wird ihm jetzt selbst Gegenstand und kommt ihm in gegenständlicher Form zum Wissen. Dieser Gegenstand ist die Kraft, welche in ihrer Aeußerung und in der Rückkehr aus derselben die Bewegung jenes Uebergehens von der einen entgegengesetzten Bestimmung zur andern, worin sie jedoch die eine und dieselbe Kraft bleibt, an ihr selbst dem Bewußtseyn darstellt. Es ist etwas Gewöhnliches, daß eine Erscheinung, welche an den Dingen hervortritt und wieder verschwindet, als die Aeußerung einer Kraft angesehen, die Kraft aber selbst, welche Solches hervorbringt, nicht selten für etwas Unbekanntes genommen wird. Es ist nun sie selbst in den Bestimmungen ihres Wesens und deren Zusammenhang, und die weitere Entwicklung des Bewußtseyns an denselben näher zu betrachten. —

Anmerk. Gleichwie man von einem unbekanntem Unsich der Dinge spricht, ist es auch eine gewöhnliche Redensart geworden, von der Kraft zu sagen, daß sich zwar ihre Wirkung oder Aeußerung erkennen lasse, die Natur der Kraft aber selbst etwas gänzlich Unbekanntes sey, das sich allem Nachforschen und Erkennen entziehe. Alles, was in früheren Anmerkungen über das Geheimniß des Dinges an sich bemerkt worden, wäre nun fast eben so bei diesem vermeintlichen Geheimnisse der Kraft wieder in Anwendung zu bringen; denn es ist dieselbe Abstraction und Reflexion, welche hier wie dort den unbekanntem Gegenstand sich selbst erst erschafft, und hinterdrein nicht weiß, was sie gethan hat, und in ihrem Werke sich nicht mehr erkennt. Oder sey es auch Tradition des gemeinen Bewußtseyns, welches gar vieles ihm als wahr Geltendes in den Fluten seines breiten Stromes fortwälzt, und, wann es über das Unmittelbare der Erscheinung sich hinausküßt, alsbald an dem nächsten besten Unsichtbaren als an einer fixen Wahrheit hängen bleibt: so ist es doch Sache des philosophischen Bewußtseyns, nicht ebenfalls auf solchen Klippen sich festsetzen zu lassen; und besonders ist von denen, welche das ganze Erkenntnißvermögen selbst erst kritisch prüfen und ausmessen wollen, zu erwarten, daß sie nicht selbst sogleich einer gemeinen Redensart huldigen, sondern zuvor untersuchen, wie das Bewußtseyn zu einem solchen Wesen oder Begriffe, wie die Kraft seyn soll, überhaupt erst gekommen sey. — Etwas, was ihr sehet oder wahrnehmet, nennet ihr Aeußerung einer Kraft, d. h. ihr gehet über etwas, was euch unmittelbar gegeben wird, und zwar darum, weil es nichts Bleibendes ist, sondern, wie es kommt, auch wieder geht, oder, wie es in äußeres Daseyn eintritt, aus diesem auch wieder verschwindet, hinaus, und gehet zu einem Andern, einem Nicht-Erscheinenden oder Verborgenen,

über; die äußere Erscheinung, die erst dadurch, daß ihr sie verlasset, zur Erscheinung bestimmt wird; verlasset ihr, und setzet dafür etwas Anderes, ein Inneres, aus welchem, wie ihr erklärt, das Äußere hervorbricht. Wie kommt ihr nun dazu, dieses Andere oder Innere etwas Unbekanntes zu nennen, das euch durch euer eignes Thun, durch euer Hinausgehen und Gehen, erst entstanden und geworden ist? Etwa darum, weil ihr die Kraft selbst nicht sehen könnet? Aber dieses Unsichtbare ist euere eigne Ausnahme und That, euere Reflexion über das Sichtbare, das euch für sich nicht genügend, sondern zu seiner Ergänzung oder Vollständigkeit noch eines Anderen bedürftig erschien. Und was zeigt euch denn dieses Unsichtbare in dem, worin es sichtbar wird, in seiner Äußerung? etwa noch etwas Anderes, als wovon ihr zuerst ausgegangen seyd, und um dessen willen ihr eine Kraft angenommen habt? Nein; ihr würdet dieses sonst ebenfalls zur Äußerung und Erscheinung, von welcher ihr ausgienget, rechnen, und um eben dieses das Innere der Kraft oder sie selbst als solche vermehren. Wenn nun um ein solches äußeres Mehr auch das Innere mehr wird oder den entsprechenden Zuwachs erhält: so steht doch wohl das innere Quantum mit dem äußeren Quantum, das innere Was mit dem äußern Was im gleichen Verhältniß, oder ist wohl gar dasselbe, was jenes ist? Oder ist euch außer dem, was und worin die Kraft sich äußert, noch sonst etwas in ihr, was sie nicht äußert, noch irgend ein anderer Inhalt anzunehmen erforderlich? Aber ihr wollt ja nur euere Erscheinung erklären; was soll es euch also nützen, mehr dafür anzunehmen, als ihr gerade dazu braucht? Oder, wenn ihr es thut, so werdet ihr dieses Mehr auch rein als euere That und Erfindung bloß auf euch zu nehmen haben; denn, da in diesem Theile, den ihr noch mehr hinzusetzet, die Kraft sich nicht

nicht, äußert wie könnt ihr etwas davon wissen? todt ist
 davon sprechen? Es ist also überhaupt wohl kein änder-
 ter Inhalt in der Kraft, als der in der äußern Erfas-
 sung, auch vorhanden ist? Der nämliche Inhalt wird mit
 doppelt gesetzt; das Nämliche, was zuerst äußerlich
 als ein Ausgebreitetes, oder Manigfaches vorhanden ist, oder
 war, wird, aus dem äußern Raum und Daseyn in das Ich
 zurück verlegt, und in ein Einfaches zusammengefaßt,
 oder, mit andern Worten, es wird in eine reflectirte
 Form gebracht, und diese ist neue Kraft. Was euch
 nun auf solche Weisheit ihm selbst ein Insichgehendes
 ein Insichzurücktretendes, seiner Form nach selbst
 ein Anderses wird, das sollte euch ein Unbekanntes
 seyn? Aber es ist ja nichts Anderes als neue Gedankt,
 der an dem gegebenen Menschen und aus demselben selbst
 in sich geht, oder der, indem er jenes im Refleze hat,
 darin zugleich sich in sich reflectirt; oder überhaupt
 dasjenige, was eine Reflexion und Reflexionsform
 genannt wird. Ihr kennt also neue eignes reflectirendes
 Denken nicht; und freilich, wenn ihr es recht künntet,
 wüchtet ihr, es wohl nicht für völlig genügend und ausrei-
 chend halten, sondern nach etwas Anderem und Besserm
 euch noch umsehen. Aber es ist euch doch sonst bekannt,
 wie durch das Denken ein gegebenes Manigfaltiges zusam-
 mengesetzt und in eine Einheit vereinigt wird, was ihr
 sogar dem Ich zuschreibet oder gleichsetzt; und einen Be-
 griff zu nennen pfleget. Habt; ihr nun der Kraft etwas
 Anderes als eine solche formelle Einheit; wie euer
 Begriff ist? Ihr, wüchtet vielleicht noch einen Unterschied
 machen, denn, der Begriff nehmet; ihr als eine Thätigkeit
 oder Sache eures, bloß subjectiven Denkens auf euch
 selbst herüber; bei der Kraft, aber kommt noch neue Mei-
 nung hinzu, daß sie auch etwas Objectives sey. Mein;

ob sie das eine oder das andere, oder auch beides sey, ist vorerst gänzlich gleichgültig, ehe wir nicht mit etwas Anderem im Reinen sind. Der Gedanke oder Begriff der Kraft hat nämlich, wie sie auch in jener Hinsicht gefaßt werden möge, einen Mangel, etwas Unzureichendes an ihm selbst; und insoferne mögt ihr allerdings fagen, daß noch etwas Unbekanntes hinter der Sache verborgen sey, hinter welches ihr noch nicht gekommen seyd. In dem nämlich derselbe Inhalt der Kraft zweimal, erstens äußerlich oder für Anderes, und dann innerlich oder für sich, genommen wird, und folglich in beiden Unterschiedenen eine und dieselbe Einheit des Inhaltes vorhanden ist, aber von Form nach der ebengetante Unterschied eintritt, wornach die Kraft, (in ihrer Einheit) noch sich selbst ein Anderes wird; aber auch in ihrem Andersseyn sich auf sich selbst als das Gleiche und Nämliche bezieht, oder in ihrem Unterschiede mit sich identisch bleibt: so ist um dieser Identität oder um dieses Unterschiedes willen, der eben so sehr auch kein Unterschied ist, zwar die Unendlichkeit der Form vorhanden, welche früher am Ich bemerkt worden (vgl. S. 28 und Anmerkung dazu), und welche eben in der angegebenen Identität oder in der Beziehung des Sichselbstgleichen in und aus seinem Andersseyn auf sich enthalten ist; allein der Inhalt der Kraft ist dieser Unendlichkeit ihrer Form noch keineswegs angemessen, sondern bleibt noch derselbe endliche, beschränkte und zufällige Inhalt, wie er in der Thatfache der Erscheinung zuerst gegeben ist. Es ist daher auch die Erklärung aus einer Kraft (eben so aus einem Gesetz der Erscheinung, wie sich später zeigen wird, und aus andern solchen Reflexionsformen) etwas vollkommen Leeres und Unbefriedigendes; denn es geschieht dabei weiter nichts, als daß man den zuerst in ein Inneres

hineingelegten und übergesetzten Inhalt unverändert wieder herausströmen läßt oder heraußerläßt, und das Nämliche zweimal sagt; es ist ein völlig tautologisches Reden, durch welches, eben weil dieses Erklären so außerordentlich klar ist, daß es zwar ein Anderes, welches der Grund der Erscheinung seyn soll; (denn auf ein wirklich Anderes, welches aber gleichwohl mit dem Zu-Erklärenden identisch bleiben soll, geht das Erklären aus), herzubringen Anstalt macht, zu einem solchen Andern aber (dem Inhalt nach) es in der That nicht bringt, vielmehr ganz und gar nichts erklärt, und von der Erscheinung eben so viel oder wenig, als vorher auch, begriffen wird. Indem ihr also dieses Leere und Unbefriedigende der Kraft wohl fühlt; darüber aber und, worin es liegt, euch selbst vielleicht noch nicht klar geworden seyd: sagt ihr, daß die Kraft etwas Unbekanntes sey, statt zu erkennen, daß der ganze Gedanke oder Begriff der Kraft selbst, wegen seiner innern Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit, dieses Geichte und Unbefriedigende ist, und folglich, statt dabei stehen zu bleiben, vielmehr aufgegeben werden muß, um einem besseren Gedanken oder tieferen Begriffe, der jenes Leere und Unbefriedigende nicht mehr bei sich führt, Platz zu machen. — Dieses ist also das über der Kraft obwaltende Geheimniß. —

S. 89.

Etwas, ein unmittelbares, äußeres Daseyn und Bestehen — seinem Begriffe nach dasselbe, was vorher das Medium selbstständiger Materien, überhaupt eine mannigfache äußere Beschaffenheit als Inhalt, und der Form nach das Seyn für Andern war — wird als die Aeußerung (Entfaltung,

Ausbreitung) einer Kraft gesetzt oder betrachtet, — gesetzt in doppeltem Sinne: sowohl von dem Bewußtseyn, als durch ein Anderes, das es nicht selbst ist; beides aber darum, weil es sich als ein Entstehendes und Vergehendes zeigt. So also nur gesetzt, wie es an ihm selbst ein verschwindendes, sich aufhebendes Daseyn ist, hat es seine Wahrheit, sein Ansichseyn vielmehr in dem Andern, in welches es zurückgeht, und aus welchem es hervorbricht, in der Kraft, die als das Ansichseyende zugleich das Nicht-Gesetzte wäre. Die Kraft dagegen, im Unterschiede von ihrer Aeußerung, oder als dasjenige, in welches diese aus ihrer Ausbreitung als äußeres Bestehen oder aus ihrem Seyn für Andern zurück und zusammengeht, ist die fürsichseyende Einheit, und so die in sich zurückgedrängte oder eigentliche Kraft. In diesem Unterschiede als in sich reflectirtes Eins ist sie ein Anderes gegen das unmittelbare Etwas, welches eine äußere Selbstständigkeit, und worin sie ihre Aeußerung hat. Allein ihrem Inhalte nach kann sie nicht verschieden seyn von ihrer Aeußerung; denn sie äußert nur, was sie selbst ist. Die Kraft ist daher so, in ihrem Fürsichseyn, selbst nur die eine Seite des Ganzen; sie wäre nicht Kraft, wenn sie sich nicht äußerte, d. h. wenn sie nicht auch auf ihre andere Weise, als geäußerte Kraft oder als Entfaltung dessen, was sie ist, existirte, worin sie erst wahrhaft Kraft ist. — Sie muß

sich also äußern, oder sie geht nothwendig in Aeußerung über; dieses heißt aber nichts Anderes als: sie hebt ihre fürsichseyende Einheit, die eine Weise ihres Seyns, selbst auf, um im Unterschiede von sich auf ihre andere Weise, als ein Seyn für Anderes und als ein unmittelbares Daseyn zu existiren, und so erst wirklich Kraft zu seyn. Auch geht sie ganz in ihre Aeußerung über; denn wenn sie etwas zurückbehielt, das sie nicht in das äußere Bestehen übersezte, so wäre sie hierin ebenfalls nicht Kraft. Wenn sie aber sich geäußert hat, so ist sie wieder in sich gekehrt und für sich, um sich von neuem zu äußern. Es ist somit nur das beständige Uebergehen einer jeden der beiden wohl als selbstständig gesetzten, aber an ihnen selbst sich aufhebenden Seiten in die andere, oder der Wechsel dieser Bestimmtheiten, die so nur Form Unterschiede sind, vorhanden; und da diese beiden Seiten oder Bestimmungen sich wechselseitig bedingen, so daß die eine besteht, während und insofern die andere nicht besteht: so ist nicht bloß die eine gesetzt, sondern die andere eben so sehr; jede wird nämlich durch die andere sowohl gesetzt als vorausgesetzt. —

Anmerk. So wenig das bloß reflectirende Denken, insofern es nur erst die das philosophirende Bewußtseyn unbewußt beherrschende Macht ist, oder insofern es nur erst das Seyn, noch nicht das Wissen von sich

selbst, eines Bewußtseyns, und hiemit noch einen besondern untergeordneten Standpunct desselben ausmacht, die Aufgabe der Philosophie in Wahrheit zu lösen im Stande ist: so wichtig ist es doch, unter der Herrschaft eines höhern Bewußtseyns, oder von dem Standpuncte des sich selbst erfassenden und erkennenden Denkens die Reflexion in dem, was sie ist, oder wie sie sich an und für sich darstellt, kennen zu lernen, und die Momente und Bestimmungen des sich in ihr bewegenden Denkens auch dem Wissen zu unterwerfen. Nachdem bisher schon an mehreren Beispielen die Art dieses Denkens näher bezeichnet worden, mag bei der hier dargebotenen Gelegenheit, wo die der Reflexion eigenthümlich und wesentlich angehörenden Bestimmungen oder Denkbewegungen des Seyens und Voraussetzens von neuem vorkommen, noch besonders Etwas darüber vorläufig beigebracht werden, so weit es hier der propädeutische Zweck und der gegenwärtige Standpunct gestatten. Im Allgemeinen zeigt die reflectirende Bewegung eine Entzweiung in gegenseitig dergestalt sich auf einander beziehende und sich bedingende Bestimmungen, daß eine an die andere geknüpft ist, jede die andere hervorruft, aber auch jede die andere, wie sich selbst, aufhebt, und durch ihr Hinausgehen über sich zur andern vielmehr erst bei sich ankommt, oder durch ihre Aufhebung und Negation erst wird, was sie in dieser Gegenseitigkeit ist. Beiden Bestimmungen liegt Ein- und dasselbe Wesen zu Grunde; indem aber das Eine Wesen in die zwei Bestimmungen als Extreme oder auch als wirklich Entgegengesetzte sich zerlegt, aber zugleich ihre nothwendige Beziehung ist, und in diesen Bestimmungen sich bewegt, und in denselben nur in sich bleibt, geschieht es, daß das Denken, welches selbst die übergehende Bewegung dieser sich vernichtenden und wiederherstellenden Bestimmungen ist, an ihnen hin und her geschieht wird, und erst dann

Kreise, in welchen es gebannt, oder aus dem Gegensatze, in den es verloren ist, sich nicht herauszuwinden vermag, so lange es eben nur von der einen Bestimmung zur andern äußerlich übergeht, und abwechselungsweise jede festhalten will, oder ehe es sich selbst besinnt, und mit diesem Besinnen die Herrschaft über sie und über sich gewinnt, womit die starre, abstracte Einseitigkeit jeder der für sich festgehaltenen Bestimmtheiten ihm schmilzt und verschwindet, und zugleich ihre Einheit oder das Eine Wesen erkannt wird, worin sie beide gegen einander sich aufheben und zu Grunde gehen. Was indessen hier bemerkt worden, gilt näher schon von solchen Reflexions-Bestimmungen oder Bestimmtheiten, in denen die Unterschiede sich auf eine concretere Weise fixirt oder schon bis zu einem bestimmten Gegensatze ausgebildet haben. Es fragt sich aber, was die reine Reflexion als solche oder die reflectirende Bewegung des Denkens, welche von Kant zur Urtheilskraft gezogen worden, selbst und an und für sich betrachtet für eine Bewegung sey, da sie, äußerlich angesehen, so nothwendig und immanent sie dem Denken auch ist, doch als ein wunderliches Spiel erscheinen kann, welches das Denken in dieser Region treibt, eine Bewegung in sich, welche in ihrem Anheben und Ausgehen vielmehr schon ihre Rückkehr oder Rückwendung und in ihrer Rückkehr ihr Anfang, in dem, was sie setzt, dessen Aufheben und Vernichten und in dem, was sie aufhebt, dessen Seyn und Seyn ist. Allein diese reine Negativität, welche sich nur in ihrem eignen Umschlagen und Widerspiel bewegt, ist es auch gerade, was das gewöhnliche Denken nicht erkennt, das vielmehr in seinem Reflectiren nur ein äußerliches, formelles Thun bleibt, und, indem es die Enden des Ganzen nicht zusammenzufassen versteht, und in ihrer Trennung sie aus einander fallen läßt, vielmehr selbst

das Spiel dieser Abstractionen und, von ihnen beherrscht wird. — Um von dem hier durch die Betrachtung der Kraft gegebenen Beispiel zunächst auszugehen, so nimmt die reflectirende Bewegung der äußern Reflexion ihren Anfang und Ausgang von dem Unmittelbaren der Erscheinung, welches ihr auch zu Grunde liegen bleibt, und hat dieses Gegebene zu ihrer Voraussetzung; in sich reflectirt wird es ihr das Andere, wozu sie übergeht, die Kraft; von diesem aus bestimmt sie dann das Unmittelbare oder eine Erscheinung an demselben als Aufsehung von jener. Obgleich hierbei das Erste oder Unmittelbare nicht gelassen wird, wie es war, sondern dadurch, daß es diese Bestimmung (Negation) erhält, vielmehr als Unmittelbares aufgehoben und zu einem Gesetztseyn gemacht wird: so läßt doch jene äußere Reflexion es auch noch, wie zuvor, in seiner Unmittelbarkeit gelten, und überhaupt die beiden Seiten außer einander fallen, indem sie, wie das Unmittelbare auf der einen, ebenso die Kraft auch für sich auf der andern Seite hat; und, wenn sie hier vielleicht die Kraft als ein unbekanntes Objectives ansieht, dagegen in andern Fällen dasjenige, was sie durch Reflectiren am Unmittelbaren bestimmt, nicht für etwas diesem selbst Zukommendes, sondern nur für ein subjectives Thun außer demselben hält, wodurch dieses nicht gerade selbst berührt werde: womit schon auf eine objective Gültigkeit des Bestimmens Verzicht geleistet, und nicht abzusehen ist, wozu es noch dienen soll; denn sich selbst hat dieses Reflectiren in seinem Thun noch eben so wenig erkannt. Ferner aber kann jenes Gegebene für sich noch weder ein Vorausgesetztes, noch Erfahrung, noch auch ein Unmittelbares (dieses nämlich im Gegensatz seiner Vermittlung durch das Andere) genannt werden; alles dieses wird es erst, indem die Bewegung anhebt, oder vielmehr von dem Andern,

für, welches, als das Vorausgesetzte ist, sich nicht
 kommt. So ist das Hinwärtgehen über das Unmittel-
 bare, vielmehr schon die Rückkehr zu ihm, wodurch es ver-
 wird, was es in der Reflexion sein soll, oder statt vor-
 ausgesetzt zu sein, erst be-
 setzt wird. Die Voraus-
 setzung aber, welche nicht vorher vorhanden ist, sondern
 erst aus der reflectirenden Bewegung, als Moment
 derselben, hervorgeht, ergibt sich dadurch, daß, indem das
 Unmittelbare verlassen, und zu einem Andern, als zu seiner
 Wahrheit übergegangen wird, die Reflexion, als diese Be-
 wegung, zu ihrem Ziele oder vielmehr als das Unkommen
 bei demselben, worin sie ihre Gleichheit mit sich erreicht,
 jenes Verlassene, hiemit erst als ein Verlassenes, als ihr
 Anderes oder als das Negative der Reflexion vor
 sich, abläßt, und so erst, als zu einem Vorausgesetzten
 macht, aber hiemit auch dieses Vorausgesetzte selbst, wel-
 ches als Unmittelbares, wieder das Gegenheil oder Negati-
 ve des Gesetzten wäre, eben so sehr, als ihre Gleich-
 heit mit sich, sogleich wieder aufhebt, und im Voraus-
 setzen schlechtthin nur Gegen ist. Durch denselben
 Anfang, der reflectirenden Bewegung wird aber auch erst
 das Andere, zu welchem übergegangen wird. (In unserem
 Beispiel die Kraft als solche), welches nicht vorher, noch
 außer der Bewegung ist, sondern in und mit ihr erst ent-
 steht. Da nun das Erste, von welchem die äußere Re-
 flexion ausgeht, als dasjenige, was sein in der Reflexion wird,
 vorher eben so wenig vorhanden, und weder Gesetztes noch Vor-
 ausgesetztes ist; so finge die Bewegung hiemit von Nichts an,
 und wäre zunächst, scheinende Reflexion, ein Uebergehen von
 Nichts zu Etwas, und dieses Etwas oder Seyn wäre als
 das Gewordene oder Unterschiedene die Negation des
 Nichts. Allein die Reflexion, als solche, oder in dem, was
 sie Reflexion ist, hat es nicht mehr mit diesem Unter-

schiebe des ersten Anfanges, dem Uebergange von Nichts
 zum Seyn und umgekehrt zu thun; sondern sie ist dasjenige
 Denken, für welches sich das Seyn als Seyn oder als
 Unmittelbares selbst schon aufgehoben, aber hierin nicht zu
 einem reinen oder absoluten Nichts, sondern zu einem Rich-
 tigen bestimmt hat. Dieses Richtige ist im Allgemeinen
 oder vor seiner näheren Bestimmung das Seyn als Schein,
 das Wesenlose. (Die Erscheinung überhaupt, so wie
 diejenige, welche als Aeußerung einer Kraft bestimmt
 wird, ist schon etwas Weiteres oder Höheres, nämlich eine
 durch das Wesen selbst schon gesetzte oder eine wes-
 sentliche Unmittelbarkeit.) In dieser Hinsicht hat nun
 allerdings die reflectirende Bewegung etwas ihr Vorausge-
 hendes, wovon sie anfängt, nämlich die Bestimmung des
 Seyns zum Schein oder das Wesenlose; allein diese Ver-
 wandlung des Seyns in Schein oder das Werden des We-
 senlosen ist eben auch schon die Reflexion. Dieses We-
 senlose oder Richtige nun ist ein Solches, das nur ist, in-
 dem es sich aufhebt, oder das sich selbst verurtheilt, ein
 Nichts zu seyn, und nur darin sein Seyn hat; es ist ein
 Negatives als solches, d. h. eben dasjenige, welches,
 indem es sich als ein Nichtiges bestimmt und als solches sich
 aufhebt, doch hierin sich auch auf sich, aber als ein Nicht-
 seyendes, oder auf sich als ein Anderes bezieht, und
 in dieser seiner Negativität mit sich zusammengeht oder ein
 sich selbst gleiches Seyn wird; denn, indem es negirt,
 negirt es nur sich selbst, nicht ein Anderes, aber es
 ist es zugleich selbst, was sich negirt, und hiemit sich selbst
 als ein Nichtseyn oder Anderes sich voraussetzt, und in
 dem, was es nicht ist, so gut wie in dem, was es ist,
 nämlich ein Negatives, das Gleiche mit sich ist; aber eben
 darum, weil es nur in dieser Negation seiner seine Sich-
 selbstgleichheit hat, unmittelbar auch wieder mit sich zerfällt

oder sich von sich abküpft, worin die Reflexion theils
 Seyn, theils Aufheben des Seyns oder Voraussetzens,
 aber auch hierin nur wieder Seyn ist. Das Richtige ref-
 lectirt sich in sich selbst, oder geht in sich zurück; es bezieht
 sich hierin auf etwas, was es nicht ist, aber dieses, daß
 es in seiner Beziehung auf sein Nichtseyn, als ein Anderes
 sich zugleich auf sich bezieht, und zwar theils so, daß es
 darin mit sich als seinem wahren Seyn zusammengeht, theils
 rückwärts auf sich als Negatives; wodurch dieses sich erst
 zum Richtigen macht oder setzt, so wie, als jenes sich
 voraussetzt, ist ihm nicht ein fremdes, oder äußerliches
 Thun, sondern nur die eigne Bewegung seiner Reflexion in
 sich und diese selbst. Ehe indessen dasjenige, was es noch
 nicht ist, und worauf es sich in sich und durch sich selbst
 bezieht, nämlich dasjenige, was so eben als sein wahres
 Seyn bezeichnet wurde oder sein Wesen ist; sich näher
 ergeben und eine Bestimmung gewonnen hat; ist dieses An-
 dere nur in der Negation enthalten und selbst noch
 Nichts; und dem Ersten bleibe so nur sein leeres Sich-Auf-
 heben oder die leere Bewegung, sich selbst als ein Nichts-
 ges zu verlassen und zu einem Andern überzugehen, womit
 es zugleich, wie vorher bemerkt, erst bei sich ankommt oder
 sich setzt als das, was es in der Reflexion ist; und da
 das Andere noch gleichfalls Nichts ist, so ist es nur die
 leere Rückkehr aus einem — ebenfalls Leeren und Nichtigen
 oder nur das reine Rückkehren selbst, und die ganze Bewe-
 gung wäre so nur die Bewegung von Nichts zu
 Nichts und dadurch zu sich selbst zurück. Zunächst
 ist nämlich nur dieses vorhanden, daß etwas in sich re-
 flectirt ist; dieses unterscheidet sich in sich als Reflec-
 tirtes und in das Reflectirt, soyn; dadurch aber, daß
 es sich reflectirt, wird es etwas Andern, als es zuvor
 war, es hört auf, ein Unmittelbares zu seyn, indem es

sich durch sich selbst vermittelt, so als ein vermitteltes Unmittelbares; ist es **Sehens**, ein Nichtiges; Negatives an ihm selbst; Das aber eben darum, indem es nur als Negatives ein **Seyn** hat, sich auf sich als ein **Anders** bezieht; dieses **Andere** ist sein **Wesen**; aber da nichts **Anders** ober:sonst **Unterschiedenes** vorhanden ist, als das **Reflectirt** **Seyn**, so macht auch nur dieses, daß es **reflectirt** ist, die **Reflexion** in sich oder die **Vermittlung** selbst sein **Wesen** aus, und das **Werden** des **Wesens** ist nur diese **Betrachtung**, **insichbleibende** **Bewegung** der **Reflexion**, welche in sich ihre **verschiedenen** **Momente** unterscheidet, und das **Sich** **Aufheben**, **Uebergehen** und **Umschlagen** ihrer **negativen** **Bedeutung** ist. Oder: vom **Wesen** aus den **Uebergang** vom **unmittelbaren** **Seyn** zum **Wesen** betrachtet, so wird das **Wesen** als dasjenige genommen, was erst das **wahre** oder **eigentliche** **Seyn** ausmacht. Es ist hiemit die **Negation** des **Unmittelbaren**, welches dieses **wahre** **Seyn** noch **nicht** ist, und deshalb **verlassen** wird, oder **nicht** mehr **sich** selbst **wegläßt**. **Aber** das **Wesen** ist **kein** **Anders** **Unmittelbares** **fremdes** **Seyn**; denn es ist **kein** **Wesen**, oder es ist **es** selbst, aber **als** **Wesen**, in welches **jenes** **als** in **seiner** **Wahrheit** **zurückgeht**. Da hiemit das **Wesen** nichts **Anders**, als das **insichgegangene** **Seyn** oder die **eigene** **Innerlichkeit** desselben ist: so ist auch das **Verhältniß** oder die **Beziehung** des **einen** zum **Andern** etwas **rein** **Innerliches**; und **Insichbleibendes**, ein **Verhalten**, worin jedes zum **Andern** als zu **sich** selbst und zu **sich** selbst als zu **seinem** **Andern** sich **verhält**, und in **seiner** **Sichselbstgleichheit**, in welcher **seine** **Unmittelbarkeit** **hergestellt** wird die **Negativität** **aufgehoben** wird, **sogleich** auch **wieder** **sich** **ungleich** ist, und **sich** **von** **sich** **abstößt**; oder **sich** **in** **sich** **als** **ein** **Anders** **reflectirt**. Das **Wesen** ist das **Sehens** oder die **Wahrheit** des **Seyns**, und somit das

Die Leber Bewegung, des Gedächtnisses (das es) ist, aber
 so fern, der Anfang dieser Bewegung, das Wesen setzt sich
 darin sich selbst voraus, womit auch das Empirische Wesen
 ausgestattet, aber hierin schlecht hin auch nur ein Geseztes
 wird. Das Seyn aber bewegt sich nicht, äußerlich zum We-
 sen; es macht sich vielmehr selbst, dazu, dadurch, daß es sich
 als Unmittelbares, aufhebt, und als ein Nichtiges sich vern-
 läßt. Das Seyn kommt also, und zwar mit derselben Bewe-
 gung, mit welcher es sich aufhebt, und damit zugleich
 auch erst zu einem Negativen oder Gesezteseyn, macht, beim
 Wesen, an; aber dieses ist es selbst, sein eigenes Seyn;
 es kommt also bei sich, als Wesen an, und ist hierin
 das sich selbst gleiche Seyn; aber diese Gleichheit
 ist es nur durch die Ungleichheit mit sich oder dadurch, daß
 es in seiner Reflexion an sich sich mit sich entzweit oder sich
 auf sich als ein Anderes, Negatives, bezieht; das es nur
 sich abstrahirt, und so seine Gleichheit selbst, aufhebt
 oder negirt; so wie umgekehrt auch dieses Negative sich selbst
 aufhebt, und an ihm selbst seine unendliche Beziehung auf
 sich als das Wesen oder auf seine Rückkehr in sich ist.
 Indem dieses aber eben die eigene Reflexion; des Wesens
 ist, so geht dieses auch in seinem Negativen, welches nur
 ein Gesezteseyn ist, und auf seine Rückkehr in sich oder
 sein Reflectirtseyn sich bezieht, mit sich selbst zusammen,
 und bestimmt es, nur ein sich aufhebendes, in das We-
 sen zurückgenommenes Moment, zu seyn; daß die Reflexion
 in sich zu seinem Grunde hat; womit es denselben zugleich
 Bestehen giebt. So wird die Reflexion bestimmende
 Reflexion, und das durch die Reflexion in sich getragene
 Gesezteseyn Reflexionsbestimmung, nicht so, daß
 die Bestimmung, wie es in der bloß äußern Reflexion
 geschieht, ein dem Unmittelbaren äußeres und fremdes
 Thun ist, und das Unmittelbare als solches sich erhält.

sondern so, daß die Unmittelbarkeit als wesentliche eint aus dem Wesen selbst hervorgehende und in es zurückgehende Bestimmtheit, welche sich an ihr selbst auf ihr Überbeseßen bezieht, oder ein bloßes Geseßseyn mit der Reflexion in sich ist. Diese Bestimmungen nun, zu denen das reflectirende Denken fortschreitet, sind zunächst die reinen Reflexionsbestimmungen d. h. diejenigen, in denen die in der reflectirenden Bewegung unterschiedenen, aber hier auch nur in ihrem Uebergange und negativen Charakter gefaßten Momente der Sichselbstgleichheit und des Unterschiedes in sich oder der Negation nun gleichsam besonders abgesetzt werden und schelbar ein fürsichstehendes Bestehen gewinnen. Es sind die bekannten Bestimmungen oder Wesenheiten der Identität und des Unterschiedes, welcher durch den Gegensatz sich bis zum offenen Widerspruche der Entgegengesetzten ausbildet, aber auf dieser Höhe der gegen einander gespannten Extreme und ihrer fixirten Selbstständigkeit auch in sich zusammenstürzt und in sein Gegentheil umschlägt (vgl. Anmerk. zu S. 56 und 57.), und hiemit in den Grund und die Grundbeziehung übergeht. Die negative Natur dieser reinen Reflexionsbestimmungen aber, nur ein Geseßseyn zu seyn, welches eben darum an ihm selbst die Reflexion oder Rückkehr in sich und die Beziehung auf sein Anderes hat, ist es auch, was wegen ihrer Leichtigkeit in ihrer Bestimmtheit sich für sich und in ihrer Beziehung nur auf sich festhalten zu lassen, von dem gewöhnlichen reflectirenden und abstrahirenden Denken so gänzlich verkannt wird, daß es das einemat nur die Identität ohne ihre negative Reflexion in sich oder den Unterschied, das andremal nur den Unterschied, ganz abgesehen von der Identität, für sich hat, und diese abstracten und isolirten Reflexionsbestimmtheiten, so wenig sie ihm auch so, außer oben in der völligen Verein-

ziehung und Abstraction, durch Natur und Erfahrung bestätigt werden, und so wenig sie so in der wahren Natur des Denkens gegründet sind, doch sogar als oberste Grundsätze des Denkens, als Axiome, denen nichts vbrangeht, an die Spitze der Logik stellt. Eben dieses begegnet diesem Denken auch bei den concreteren Reflexionsbestimmtheiten und Verhältnissen; wie z. B. bei der Kraft, welche statt etwas Nichtgesetztes oder Unmögliches zu seyn, vielmehr eben so, wie ihre Aeußerung, selbst nur ein verschwindendes Moment ist, wie im Texte ausgeführt wird, und daher zum äußern oder unmittelbaren Daseyn im gegenseitigen Verhältnisse des Sehens und Voraussehens steht: denn die Aeußerung setzt die Kraft voraus, und ist selbst nur ein Gesetztes; aber ebenso sehr setzt die Kraft die Aeußerung und das unmittelbare Daseyn voraus, um erst Kraft zu seyn, und zeigt sich in ihrem Aufheben, nur ein Gesetztes zu seyn. Anstatt also die dialektische Natur solcher Bestimmtheiten, welche sie auflöst und über sich hinaus zu einem höhern Resultate fortführt, anzuerkennen, kleben jenes Denken, vielmehr bei ihnen stehen, und läßt sie außer ihrem Zusammenhange, den sie in der Wissenschaft haben, jede für sich in ihrer Abstraction und Einzelheit gelten. — Wenn in diesem Buche öfter die bloßen Reflexionsansichten und die ganze Reflexions-Philosophie verworfen wird: so ist damit keineswegs ein Urtheil über die Reflexion an und für sich ausgesprochen, sofern deren Natur richtig oder auf eine absolute Weise erkannt wird. Denn die Lehre von dieser macht einen wesentlichen Bestandtheil der Wissenschaft, aus; sondern es wird darunter, dasjenige Verfahren eines nur in jener oben bezeichneten äußern Reflexion befangenen, sich nicht selbst erkennenden Denkens verstanden, welches in selbem Reflectiren nicht weiß, was es thut, über seine Reflexion nicht hinaus, und zu keinem Bewußtseyn und zu

keiner Herrschaft über sein Denken schenkt. Unter den großen Verdiensten, welche Hegel um die Philosophie sich erworben hat, ist dieses, eines der wichtigsten, wozu er der Ueberwindert, der Reflexion genannt wird, das Verdienst, durch die Erkenntnis ihres wahren Wesens auch über sie hinaus zum absoluten Begriffe fortgegangen zu seyn, und hienüt auch die Philosophie von dem Fesseln des, bloß reflectirenden, und subjectiven Denkens befreit zu haben, daß hienüt nicht mehr als Philosophie gelten kann, was in blinder Meinung und Natürlichkeit bei dieser äußerlich reflectirenden Artweise beharrt, und der Forderung, durch die Erkenntnis der Reflexion den Schritt über sie hinaus zum wirklichen Wissen und Begreifen zu thun, sich entgegen will.

S. 90.

Zugleich ist aber die Kraft, indem sie auch in ihrer Aeußerung sie selbst ist, als die Einheit ihrer beiden Seiten und als das Allgemeine der ganzen Bewegung des Uebergehens und Wechsels vorhanden. In dieser Einheit sind die beiden Seiten, welche als fürsichsehende Extreme erscheinen, nur als Momente der ganzen Kraft, und hienüt aufgehoben; indem sie aber abwechselungsweise hervortreten, einmal als äußeres Bestehen, und dann wieder als in sich zurückgedrängte Kraft, oder die Einheit selbst in diese beiden Extreme, welche dadurch erst Extreme werden, sich zerlegt und auseinander tritt, erscheint sie gegen dieselbe als die Mitte ihrer Beziehung sowohl als ihrer Zerlegung. Und so macht dieses Ganze zusammen erst die Wahrheit aus. —

So

So weit stellt sich indessen dem Bewußtseyn nur noch dasjenige in gegenständlicher Form dar, was sich für uns schon zum voraus als letztes Resultat der Wahrnehmung ergeben hat, nämlich: das gegenseitige Uebergeben der einander entgegengesetzten Bestimmtheiten in einander, und die Einheit derselben, in welcher sie nur als aufgehobene Bestimmungen enthalten sind. — Wenn hiebei, insofern die unterschiedenen Momente als solche keine Selbstständigkeit haben, und in ihrer sie aufhebenden Einheit gehalten werden, der Unterschied der Kraft ein bloßer Gedankenunterschied zu seyn, und hiemit ihr selbst ihre Realität zu fehlen scheint: so mögen diese Unterschiede außer einander gehalten, und jeder derselben, sowohl die Kraft als solche oder die in sich reflectirte Kraft, wie das äußere mannigfaltige Bestehen, als ein selbstständiges Anderes genommen werden. Es ist also die Kraft als solche für sich und ruhend, und äußert sich nur dann, wenn sie dazu sollicitirt wird; sollicitirt aber wird sie dadurch, daß das äußere selbstständige Andere zu ihr hinzutritt, und ihre Aeußerung hervorruft; oder, wenn sie sich geäußert hat, ebenso sie zur Rückkehr in sich selbst veranlaßt. Allein da die Kraft nothwendig sich äußern, oder als dieses äußere Bestehen, welches als ein Anderes genommen wurde, hervortreten muß, und ohne dieß nicht Kraft wäre: so hat sie dieses andere Wesen

und das Sollicitirtwerden durch dasselbe schon an ihr selbst; es ist kein Anderes für sie; sie ist es selbst. Und eben so, wenn sie sich geäußert hat, und jetzt als dieses äußerlich entfaltete Bestehen vorhanden ist, für welches nunmehr die Kraft als fürsichseyendes Eins das Andere wäre, ist sie es selbst, welche als dieses Äußere sich aufheben und verschwinden muß, um als Kraft zu seyn, oder für welche es nothwendig ist, dieses, was als ein Anderes, das sie zur Reflexion, in sich sollicitirt, erscheint, selbst zu seyn, und wieder als fürsichseyende Kraft zu existiren: so daß auch hier wieder das Andere als Anderes verschwindet. — Es ist daher auch so nur der vorige Uebergang vorhanden, in welchem die Unterschiede abwechselnd sich verselbstständigen, und als selbstständig gewordene sich wieder aufheben und verschwinden. —

S. 91.

Da jedoch die Kraft sich nicht für sich oder von selbst äußert, sondern hierzu einer Anregung von außen, einer Sollicitation, bedarf, um erst als Kraft wirklich zu werden, oder eben so auch als geäußerte in sich zurückzukehren und wieder für sich zu seyn; und sie dasjenige mithin, was so von außen zu ihr hinzutritt und sie sollicitirt, als ein außer ihr selbstständig bestehendes Anderes zu ihrer Bedingung und Voraussetzung hat: so ist von dieser Seite dieses Andere selbst und

sein Verhältniß zur Kraft noch näher zu betrachten. Indem aber dieses Andere, dem das Sollicitiren der Kraft zugeschrieben wird, diese selbst hinwiederum zu seiner Bedingung und Voraussetzung hat, um an ihr dasjenige, was es als Sollicitirendes ist, bei eintretender Bedingung auch wirklich seyn und äußern zu können: so erhellt sogleich, daß dieses Andere selbst Kraft ist, und an ihm ebenfalls die beiden im Wechsel stehenden Momente der in sich reflectirten Kraft und des äußeren Bestehens, oder des Fürsichseyns und des Seyns für Anderes sich unterscheiden lassen. Es sind mithin jetzt zwei Kräfte, welche in Verhältniß zu einander stehen, jede, insofern sie Kraft ist, dasselbe Wesen wie die andere, beide aber auch verschieden als außer einander und für sich selbständig bestehende Kräfte; und, indem nun der Begriff der Kraft aus seiner Einheit herausgetreten zu seyn scheint, indem er an zwei selbständigen Wesen seine Verwirklichung hat, muß die nähere Betrachtung ihres gegenseitigen Verhaltens ergeben, wie sie diese Realität und Selbständigkeit gegen einander behaupten. Indem sie beide für einander sind, und hiemit jedes derselben das Seyn für Andres noch an ihm hat, das Fürsichseyn obnehin durch das selbständige Bestehen: ergibt sich sogleich, daß sie in so weit den vorigen Begriff noch nicht verlassen haben. —

§. 92.

Zunächst werden vom Bewußtseyn diese beiden Kräfte so unterschieden und außer einander gehalten, daß die eine, die hinzutretende, als die sollicitirende oder thätige, die andere aber als die sollicitirt werdende oder passive bestimmt wird. Zu diesem Form Unterschiede kommt der Unterschied des Inhalts, nach welchem jene äußeres Bestehen, diese in sich zurückgedrängte Kraft ist. Allein diejenige, welche als die sollicitirende und hiemit als Aeußerung gegen die andere auftritt, ist selbst Kraft, und daher dem Wechsel der beiden sich aufhebenden und in einander übergehenden Bestimmungen der Kraft eben so unterworfen, wie die andere. Indem sie daher als Aeußerung für ein Andres ist und sollicitirt, ist sie dieses nur erst, indem sie dazu sollicitirt wird; wird sie aber sollicitirt, so ist sie vielmehr nicht die thätige, sondern die passive und in sich zurückgedrängte, erst hervorzurufende Kraft, und die andere vielmehr die thätige und sollicitirende. Und eben so, wenn sie als die zur Rückkehr der Kraft in sich selbst sollicitirende angesehen wird. Sie ist sollicitirend, nur insofern sie dazu sollicitirt wird, sollicitirend zu seyn. Diejenige dagegen, welche sollicitirt wird, ist zunächst als passive bestimmt, und, insofern sie erst sollicitirt wird, auch als in sich zurückgedrängte Kraft; aber sie ist erstens das, wozu sie sollicitirt wird, schon selbst, und die Kraft ist Kraft nur in ihrer

Aeufferung, und zweitens ist sie zurückgebrängte Kraft nur dadurch, daß die andere als das Gegentheil, als Aeufferung und äußeres Bestehen, gesetzt wird. Umgekehrt kann in derselben Aeufferung, denn nur diese ist das äußerlich Vorhandene, sie als das Sollicitirende der andern angesehen werden; ist sie daher als zurückgebrängte Kraft bestimmt, so ist sie dieses nur dadurch, daß die andere als äußeres Bestehen bestimmt ist, oder sie ist es erst, was die andere als das Gegentheil setzt oder sollicitirt, das zu seyn, was es in dieser Bestimmung ist. Es ist daher weder das Sollicitiren noch das Sollicitirt werden, noch sonst eine der Bestimmungen, welche in diesem gegenseitigen Verhältnisse vorkommen, und in welchen die beiden Kräfte ihre Selbstständigkeit haben sollen, etwas Fixes, das nur der einen Kraft zukäme, der anderen nicht; vielmehr läßt keine dieser Bestimmungen als ein wirklicher und bleibender Unterschied der Kräfte sich festhalten; jede ist, so wie sie als die eine auftritt, als diese vielmehr schon wieder verschwunden und in ihre entgegengesetzte übergegangen. Denn was auch den Unterschied nach dem Inhalte betrifft, so hat sich eben so gezeigt, daß die zurückgebrängte, fürsichseyende Kraft vielmehr die sich äußernde oder als äußeres Bestehen vorhandene, und diese vielmehr die ihre Aeufferung aufhebende oder in sich zurückgegangene Kraft ist. Das Spiel der beiden Kräfte ist daher eine solche Bewegung derselben gegen ein-

ander, daß, indem sie nichts Festes gegen einander haben, was jede noch für sich zurückbehielt, sondern ganz gegen einander in Thätigkeit treten, und schlecht hin in ihrer Aeußerung sind, diese Aeußerung aber eben so nur als ein Moment wieder aufheben, diese gegenseitige Thätigkeit sie zwar in ihrer Mitte zusammen und zur Berührung bringt, aber daß sie auch in dieser Mitte und Berührung ihre gegenseitigen Bestimmungen und entgegengesetzten Extreme rastlos wechseln und gegen einander austauschen. —

Anmerk. Zur Erläuterung des Gesagten kann der Magnet, jedoch hier noch abgesehen von seiner Polarität, als Beispiel dienen. Der Magnet zieht das Eisen an, dieß ist das Phänomen; folglich, sagt man, hat auch der Magnet eine Kraft, das Eisen anzuziehen. Und was ist das für eine Kraft? Antwort: Eben diejenige, durch welche er das Eisen anzieht. Der Inhalt des äußeren Geschehens wird reflectirt und so als Kraft vorgestellt, die ihrem Inhalte nach ganz dasselbe, was jenes, ist, und zum Unterschied nur die reflectirte Form hat. So lange nun der Magnet nicht wirklich Eisen anzieht, d. h. so lange überhaupt im unmittelbaren Daseyn nichts geschieht, so lange ist auch die Kraft des Magnets ruhend und besteht für sich (als bloße Möglichkeit der Existenz); tritt sie aber in ihre Existenz und Aeußerlichkeit heraus, oder wird ein Seyn = für = Andres, wozu erforderlich ist, daß Eisen dem Magnet genähert wird, um von ihm angezogen werden zu können: so äußert sie sich auch ganz; denn in dem, was sie thut, in der Anziehung des Eisens, besteht sie selbst und ihr ganzer Inhalt. Hat sie sich aber geäußert, und ihr äußeres Daseyn wieder auf-

gehoben, wozu die äußere Entfernung des Eisens vom Magnet erforderlich ist; so ist sie wieder für sich als in sich zurückgegangene oder zurückgebrängte Kraft. Diese beiden Seiten, die Kraft als solche und ihre Aeußerung, wechseln mit einander ab und gehen in einander über, so daß, wenn die eine besteht, die andere nicht besteht, indem es aber der auf die eine Weise bestehenden Kraft nothwendig ist, auch auf ihre andere Weise zu bestehen, um als Kraft zu seyn, so auch in diese andere übergeht, und im Ganzen der Bewegung, durch welches das EINE Wesen der Kraft dem Inhalte nach hindurch geht, jede der beiden Seiten nur als Moment auftritt und verschwindet. — Ferner aber äußert sich die Kraft des Magnets nicht für sich, sondern sie bedarf hiezu einer Auegung von außen durch ein Anderes, welches zunächst nicht sie selbst, noch auch Magnet ist, nämlich durch das Eisen, welches erst an den Magnet gebracht werden muß. Dieses hat also die Kraft desselben, um sich äußern zu können, zu ihrer Bedingung und Voraussetzung. Die äußere Erscheinung bleibt dieselbe, nämlich die Anziehung des Eisens durch den Magnet; aber das Eisen muß erst hinzutreten und die fürstößende Kraft des Magnets hervorlocken oder sollicitiren. Diese sollicitirte Kraft erscheint hiernach als die passive, die sollicitirende dagegen als die thätige. Allein das Eisen zeigt dadurch, daß es diese Wirkung auf den Magnet äußert, sich ebenfalls als Kraft, und zwar nach ihren beiden Momenten. Die Kraft des Eisens tritt in Aeußerlichkeit in der Annäherung an den Magnet; und hat diesen als ein Anderes zu ihrer Voraussetzung; ist das äußere Bestehen wieder aufgehoben, so ist sie in sich zurückgegangene und fürstößende Kraft. Hätte das Eisen nicht in ihm selbst eine solche Kraft in seiner Beziehung zum Magnet, so würde es in seiner Nähe unempfindlich und gleichgültig

bleiben, wie der Magnet. Dann ebenfalls. Diese entsprechende Kraft des Eisens ist nun gerade dann in ihrer Aeußerung und Thätigkeit (ein sich aufhebendes Fürsichseyn), wann sie die Kraft des Magnets, die insoferne die noch in sich ruhende ist, zur Anziehung sollicitirt. Allein da diese Kraft des Eisens sich ebenfalls nicht für sich äußert, so wenig als die andere des Magnets, sondern hiezu ebenfalls erst der Sollicitation bedarf, welche dann eintritt, wann der Magnet zum Eisen gebracht wird, d. h. wann, während sie als die sollicitirt werdende und passive Kraft erscheint, die sich äußernde und ihr Fürsichseyn aufhebende des Magnets für sie die sollicitirende und thätige ist; so zeigt sich, daß die Bestimmungen sich jetzt umgekehrt und ausgetauscht haben, übrigens aber auf dieser Seite ganz dieselben sind, wie auf der andern. Diese beiden gegen einander in Spiel stehenden Kräfte berühren sich in der Aeußerlichkeit als der gemeinschaftlichen Mitte, aber so, daß sie die entgegengesetzten Bestimmungen, in denen sie gegen einander auftreten, in dieser Mitte auch beständig gegen einander wechseln und austauschen, und keine gegen die andere etwas Festes zu behaupten vermag, das ihr allein angehörte. Vielmehr ist jede nur in der einen Bestimmtheit gesetzt, dadurch daß und insofern die andere als die entgegengesetzte bestimmt ist, die eine Kraft z. B. als Medium des äußeren Bestehens oder als Seyn=für=Anderes, oder als sollicitirt werdende und passive, insofern die andere als zurückgedrängte Kraft, als fürsichseyendes Eins, als sollicitirende und thätige gesetzt wird; jede wird aber nicht bloß durch die andere so bestimmt, sondern sie setzt die andere eben so. Zugleich aber ist sie das, als was sie gesetzt wird, schon an ihr selbst, und es ist ihre eigne Bestimmung und Nothwendigkeit, nicht bloß das zu seyn, als

was sie gesetzt wird, sondern ebenso auch in das, als was sie noch nicht gesetzt ist, überzugehen. Für den Magnet z. B., der und insofern er, zur Anziehung des Eisens erst sollicitirt wird oder als sollicitirt genommen wird, ist das, wozu er sollicitirt wird, nicht etwas Fremdes, sondern völlig schon seine eigne Sache und Bestimmung (ebenso umgekehrt für das Eisen), und er ist vielmehr das Sollicitirte, und dieses wieder, indem er dazu sollicitirt wird, sollicitirend zu seyn. Keine dieser Bestimmungen kann für sich haften, sondern jede verschwindet, wie sie gesetzt wird, und geht in die andere über. Indem aber so jede Kraft die Bestimmung der andern schon an ihr selbst ist, und in dem vorliegenden Beispiel der Magnet z. B. dem Begriffe seiner Kraft nach schon das Eisen und das ganze Verhältniß, wie das Eisen umgekehrt ebenso, an ihm hat: so ist auch das Ganze dieses Verhältnisses, die gegenseitige Anziehung des Eisens und des Magnets, auf beiden Seiten gleich. Indem keiner der beiden Kräfte etwas Anderes widerfährt, als was sie selbst schon ist, und jede, wie sie die andre setzt, so selbst schon die andre ist: so gehen in diesem Spiel der Kräfte nicht nur ihre wechselnden entgegengesetzten Bestimmungen zu Grunde, sondern die beiden Kräfte haben auch selbst keinen Unterschied mehr gegen einander, woran sie vom Bewußtseyn außer einander gehalten werden könnten, sondern gehen in dieselbe Einheit zusammen. —

§. 93.

Fassen wir nun zusammen, was für das Bewußtseyn, welches in der Vertheilung der Momente und Unterschiede der Kraft an besondere Wesen und Substanzen und in der Fixirung dieser substanzierten Extreme an denselben die Realisirung

oder Realität der Kraft erblickte, durch die entwickelte Bewegung der Kraft geworden ist: so zeigt sich, daß, indem die beiden Kräfte in ihrer Bestimmtheit und Bewegung gegen einander viel mehr nichts für sich sind, und in dem rastlosen Wechsel und Verschwinden dessen, was sie seyn, und worin sie selbständig auftreten sollen, keine Substanz haben, an welcher sie in der einen oder andern Bestimmtheit haften könnten, ihre vermeinte Realität und Wirklichkeit darin vielmehr verloren geht, und eigentlich nichts realisiert und nichts Bleibendes gewonnen wird, als nur der Gedanke oder der Begriff der Kraft als solcher. Die beiden Kräfte sind in ihrer Bestimmtheit und Bewegung für einander; aber dieses Füreinanderseyn oder dieses Seyn für Andres als Aeußerung ist eben so, wie ihr Fürsichseyn, welches die zurückgedrängte Kraft wäre, nur ein verschwindendes, sich aufhebendes Moment, jedes nur so gesetzt, mit hin nur dadurch und insofern das andere gerade als das Gegentheil gesetzt ist; aber diese Bestimmungen bleiben selbst nicht, sondern wechseln; denn was die andere Kraft in einer solchen Bestimmung seyn soll, hat diese vielmehr schon an ihr selbst, oder ist es selbst schon. Oder es werden die beiden Kräfte überhaupt nur als füreinandersehend genommen, so daß ihr Fürsichseyn, welches als ein bloß durch sein Gegentheil so gesetztes und bedingtes in der That keines ist,

selbst ihrem Fürsichseyn, angehört, oder sie in ihrem Fürsichseyn selbst vielmehr nicht für sich, sondern für das Andre sind: so ist das Seyn einer jeden der beiden Kräfte nur ein reines Gesezt seyn jeder durch die andere; was aber nur so gesetzt ist, oder sein Seyn nur durch ein Anderes hat, hat vielmehr kein selbständiges Seyn, sondern dieses Seyn hat die Bedeutung eines sich aufhebenden und verschwindenden; und die Kraft hebt sich somit selbst auf. Wenn jede Kraft nur gesetzt ist durch die andere, so ist die eine nur dadurch, daß die andere ist, und wäre nicht, wenn nicht die andere wäre; und setzt also für ihr Seyn das Seyn der andern voraus, aber eben so setzt sie damit erst die andere, und die andere eben so gegen die erste. Es wäre hiemit so nur die reine Bewegung sich gegenseitig setzender und voraussetzender, aber hierin zugleich sich aufhebender Momente vorhanden (vgl. S. 81 und 82., und Anmerk. zu S. 89.). — Indem daher die gemachten Unterschiede und entgegengesetzten Bestimmungen von keiner Seite ein festes Bestehen gewinnen können, und nichts als der rastlose absolute Wechsel und Austausch derselben dem Bewußtseyn sich darstellt: stürzen auch diese Momente, die sich nur gegenseitig halten und hervorrufen, sonst aber keine Realität haben, unhaltbar in einander zusammen, und gehen in die unbedingte Einheit und Allgemeinheit zurück, welche sich schon früher dargestellt hat, die jetzt aber

nicht mehr Kraft, sondern in tieferer Reflexion das Innere der Dinge ist, insofern es noch in gegenständlicher Form für das Bewußtseyn sich darstellt. —

§. 94.

Dieses unsichtbare und unsinnliche Innere der Dinge, die Negation alles sinnlichen und äußeren Bestehens, ist für uns nichts anderes als der reine Gedanke selbst, wie auch die Bewegung der Kraft bisher nichts Anderes als die Bewegung dieses Gedankens in seinen übergehenden Momenten war. Wie dieses Allgemeine früher schon als das Wahre an sich oder als der Begriff an sich (vgl. §. 86 u. 87.) bestimmt wurde, — wird es eben so bald auch für sich Begriff oder, was dasselbe ist, für Ich, als dieses in seinem reinen Gedanken und dessen Bestimmungen sich selbst und seine reine Thätigkeit erkennt, oder sobald als das Bewußtseyn darin sich für sich weiß. Für das betrachtete erscheinende Bewußtseyn aber, welches sich alle Mühe giebt, die Gedanken, die es hat oder von denen es bewegt und getrieben wird, in einem gegenständlichen und äußeren Bestehen zu befestigen und stabil zu machen, ist nicht bloß die Kraft etwas Gegenständliches, sondern auch das Innere der Dinge selbst noch. Durch die Dialektik der Kraft aber, welche ihm alles feste und für ansichsehend genommene äußere Bestehen vollends auflöset, und

in der rastlosen Unruhe des Wechsels und des Verschwindens es nichts Festes und Bleibendes mehr als nur den steten Wechsel selbst oder nur den Unterschied überhaupt wahrnehmen ließ, aus seinem letzten festen Hinterhalte am unmittelbaren gegenständlichen Wesen vertrieben, ist dieses Bewußtseyn nunmehr selbst dahin gekommen, daß ihm von allem Unmittelbaren nichts mehr als ein unmittelbar Wahres oder als An sich, sondern Alles nur als Erscheinung gilt. Und dieses macht eigentlich erst die besondere Stufe und Gestalt des Bewußtseyns des Verstandes aus, welcher hinter und über der Erscheinung in ein Inneres der Dinge und in eine übersinnliche Welt hineinblickt. Was er darin wahrnimmt, ist, wie die weitere Entwicklung des Bewußtseyns zu seinem eigentlichen Ziele, den wichtigsten Momenten nach im Folgenden zu betrachten. —

2) Die Erscheinung, die übersinnliche Welt und das Gesetz der Erscheinung.

S. 95.

Alles, was für das Bewußtseyn auf den vorhergehenden Stufen als Wahres und An sich Seyendes galt, die Dinge der Wahrnehmung, das Spiel der Kräfte, alles Wechselnde und Veränderliche überhaupt, gilt jetzt für das Bewußtseyn des Verstandes nur noch als Erscheinung, und hat daher

seine Wahrheit, sein Wesen und Ansichseyn vielmehr in einem Andern, welches nicht erscheint, in einem einfachen, bleibenden und unbedingt allgemeinen Innern. Ueber der sinnlichen Welt schließt sich eine andere übersinnliche als die wahre Welt auf, in welche der Verstand durch den Wechsel der Erscheinung wie in einen Hintergrund blickt. Dieses Hineinblicken erscheint zunächst als ein Leeres oder als ein Sehen in das Leere, in welchem nichts gesehen wird. In diesem Sinne gilt das innere Wahre der Erscheinung der Vorstellung als ein verschlossenes, unerforschliches Jenseits, und die Behauptung, daß in das Innere der Dinge einzudringen unmöglich sey, hat durch die Verußigung, welche sie dem gedankenlosen Vorstellen gewährt, bei dem gemeinen Verstande eine große Empfehlung erhalten. Es ist mit diesem Ansich eines unerforschlichen Innern eben so, wie mit dem unbekanntem Ding-an-sich überhaupt und mit dem Unbekanntem der Kraft. Wenn freilich die Vorstellung, indem sie über die Dinge hinausgeht und bei diesem reinen Jenseits als bei einem Letzten ankommt, dieses Innere, durch die Abstraction von allem Inhalt, als ein Leeres einmal bestimmt und fixirt hat: so wird sie mit aller Anstrengung nichts darin erblicken können, weil es im Leeren allerdings nichts wahrzunehmen giebt. Dieses unverrückte Nichtssehen ist aber völlig gleich dem starren, unbewegten Nichts

denken, und dieses, die Enthaltung des Denkens oder die leere Gedankenlosigkeit selbst, der einzige Grund von dem Daseyn des Leeren. Die über das Sinnliche zu einem Uebersinnlichen hinausgehende Vorstellung vergift aber dabei, was sie selbst schon gethan hat, nämlich daß sie es war, welche das Sinnliche zur Erscheinung, zu einem Ansichs-Richtigen machte, und ein Anderes dafür, ein Nicht-Sinnliches, als die Wahrheit und das Ansich der nämlichen Erscheinung annahm und bestimmte. —

Anmerk. So wenig das Innere, wie es sich zunächst ergeben hat, in seiner bloß negativen Bestimmung als das, was die Erscheinung, das Sinnliche oder Endliche nicht ist, oder als ein reines Jenseits des Bewußtseyns noch einen Inhalt haben kann, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es fixirt in dieser Negation noch das vollkommen Leere und Inhaltlose ist; keineswegs aber darum, weil etwa Verstand oder Vernunft des Menschen zu solcher Einsicht und Erkenntniß nicht hinreichend und zu beschränkt wäre, (denn eine solche Annahme wäre eine Blindheit der Vernunft gegen ihr eignes Thun, und das Wissen der Schranke hebt die Schranke auf): so pflegt doch die Meinung und Vorstellung dieses Leere mit allerlei gemeintem und vorgestelltem Inhalte auszufüllen, wie es überhaupt das Reich ist, in welchem Ahnungen, Träumereien und andere Gemüthlichkeiten ihre Mysterien feiern. Was von Einigen das Heilige, das Unendliche, auch das Absolute, genannt wird, ist in der negativen Weise, wie es gefaßt wird, als dasjenige, was jenseits des Bewußtseyns liegt, oder da anfängt, wo das Wissen aufhört, ja

nem Leeren vollkommen gleich, oder dem Verhatten des Bewußtseyns nach ganz dasselbe. Es sind leere Worte, mit denen die Vorstellung einen beliebigen Sinn verbinden kann, ein Hinausgehen der Reflexion über das Unmittelbare und Empirische, welche ohne Reflexion auf ihr eignes Thun oder ohne Rückkehr in sich selbst in der Leerheit ihrer Negation sich einseitig fixirt hat, und in dem bestimmten Negativen kein Positives mehr zu finden weiß. Wenn daher über das Heilige, Unendliche u. s. w. dabei noch die ausdrückliche Versicherung gegeben wird, daß man davon nichts wissen könne, so ist darin theils nur die sich selbst naiv aussprechende Gedankenlosigkeit und Unfähigkeit, die eignen Gedankenbestimmungen wieder zusammenzubringen, zu erblicken, theils die Hartnäckigkeit eines tautologischen Redens, welches dabei bleibt, daß man von dem, was einmal dazu von ihr verurtheilt worden, nichts von sich wissen zu lassen, auch wirklich nichts wissen könne. Ueber das Unendliche, welches jenseits des Endlichen beginnen soll, ist schon oben (Anmerk. zu S. 28.) bemerkt worden, daß es eben darum kein Unendliches sey, sondern nothwendig selbst ein Endliches seyn müsse, eben weil es da anfängt, wo das Endliche aufhört, und folglich dieses selbst zu seinem Ende und seiner Grenze hat. Mit dem Heiligen aber pflegt freilich die Vorstellung gerne das Dunkle in Verbindung zu bringen, indem sie z. B. über unsichtbaren und verborgnen Dingen, an denen nichts Einzelnes oder Besonderes zu erkennen und zu unterscheiden ist, ein heiliges Dunkel schweben läßt; wenn sie einigen Tag hineinbringen wollte, könnte sie sich selbst wenigstens darüber klar werden, was sie denn darunter versteht, und hiebei vielleicht das entgegengesetzte Unheilige, welches dann das Helle seyn könnte, zu Hülfe nehmen, da wenigstens eine gewisse Art von einem vermeintlich Hellen, nur nicht der wirklichen Vernunft, sonst nicht

nicht selten zur Profanation des Heiligen angewendet wird. Das Absolute endlich, ein Ausdruck, der nach und nach auch denen, die anfänglich nichts damit zu schaffen haben wollten, geläufiger geworden, ist ohne seinen Begriff ein leeres Wort, und gehört so nur der Meinung an. Ferner wenn das Heilige, das Unendliche, das Absolute u. s. w. auch Einundebendasselbe seyn soll, und das Wissen oder Nicht-Wissen, welches es dazu macht, nicht Alles nur in Eine Nacht zusammenschütten will: so hätte es doch an dem Verschiedenen schon selbst, aus welchem ihm das Eine wird, besondere Inhaltsbestimmungen für sein Wissen, und käme noch weiter, wenn es dabei zeigte, wie das zugeht, daß das Verschiedene auch Eines ist. Allein es käme hiermit auch auf den Weg der Speculation, den es nicht betreten will, und bleibt lieber an der Grenze seines Endlichen vor dem Schlagbaume stehen, den es sich da selbst aufgerichtet hat, und Verzicht leistend auf das Wissen entsagt es hiemit auch der Ehre, Philosophie zu seyn; denn das Praktische, welches die theoretische Leere bedecken oder Erfasß dafür leisten soll, bleibt eben so dürftig und ohne Wissen. — Hier ist indessen noch von keinem Heiligen, noch Absoluten u. s. w. die Rede, sondern zunächst nur von dem Innern oder einfachen Allgemeinen als der Wahrheit und Negation der Erscheinung, und der Uebergang zu einem positiven Inhalte desselben kann nur in dem Aufzeigen bestehen, wie dieser Inhalt in den vorhandenen Bestimmungen, zu denen wir gelangt sind, schon enthalten ist und daraus sich entwickelt. —

§. 96.

Für uns hat sich das Innere der Dinge bereits als der reine Gedanke ergeben. Für das

Bewußtseyn des Verstandes, welches wir betrachten, und für welches das Innere selbst noch ein Gegenständliches ist, gestaltet sich das Verhältniß, in welchem es zu ihm steht, so, daß zwischen ihm und dem Innern als den beiden Extremen dieses Verhältnisses die sinnliche Welt als Erscheinung die Mitte ausmacht, durch welche das Bewußtseyn sich auf jenes bezieht und mit ihm sich vermittelt. Das Innere ist für das Bewußtseyn dadurch entstanden, daß das Sinnliche als ein Ansehendes und Reelles sich aufhob, oder dazu bestimmte, nur Erscheinung zu seyn. Dieses mithin, nur Erscheinung zu seyn, ist schon seine Wahrheit, oder die Erscheinung als solche ist nicht das Sinnliche mehr, sondern das aufgehobene Sinnliche. Die Wahrheit der Erscheinung ist daher keine andere Wahrheit oder die Wahrheit von etwas Anderem, sondern als Wahrheit der Erscheinung hat sie diese an ihr, oder ist sie selbst und ihr Wesen. Näher betrachtet, so ist das Spiel der Kräfte, in welchem jeder Unterschied, sofern er ein reelles Bestehen für sich haben sollte, sich aufhob, einerseits in ein einfaches und unbedingtes Allgemeines, welches eben das Innere ist, zurückgegangen; andererseits ist der Unterschied wohl geblieben, aber nur als Unterschied überhaupt oder als Wechsel (§. 93 u. 94.). Dieser Unterschied überhaupt, das Wechselnde und Veränderliche, gehört der Seite der Erscheinung an, das einfache, sichselbstgleiche

Allgemeine der Seite des Innern. Allein beides geht selbst in eine Einheit zusammen. Das einfache Allgemeine ist nämlich seinerseits in seiner ruhigen Sichselbstgleichheit nicht ein gänzlich Unterschiedloses, — in der Abstraktion seiner Sichselbstgleichheit oder in der gänzlichen Abkehr von seinem Unterschiede und seiner Reflexion in sich wäre es selbst nur eine Einseitige und ebenbürtige unwahre abstracte Identität (ein abstractes $A = A$) —; sondern, da es sich als die Wahrheit des Mannigfaltigen und des Unterschiedes der Erscheinung bestimmt, und selbst als das einfache Resultat des unruhigen Wechsels und steten Austausches der entgegengesetzten Bestimmungen ergeben hat: so hat es auch in seinem Wesen oder Begriffe den Unterschied noch an ihm, aus dem es herkommt; aber es hat ihn nicht mehr so, wie er sich in seiner Unwahrheit dargestellt und aufgehoben hat, sondern den Unterschied selbst in seiner Wahrheit oder so, wie er sich uns bereits vorher (S. 94.) ergeben hat, als der Unterschied überhaupt oder als selbst allgemeiner Unterschied, in welchen alle Gegensätze der Form und des Inhalts oder alle für sich unterschiedenen, aber nur in ihrer absoluten Verlehrung sich erhaltenden Bestimmtheiten zurückgehen, und der selbst, als Unterschied überhaupt oder nur als Gedanke des Unterschiedes, das Bleibende des unruhigen Wechsels war. —

S. 97.

Ebenso geht auch der Unterschied seinerseits auf das sichselbstgleiche Allgemeine zurück, und hat es an ihm selbst. Der Unterschied nämlich, wie er in Wesen und Wahrheit ist, ist nicht mehr derjenige, welcher und wie er sich am Sinnlichen darstellt; dieser hat sich im Gegentheil mit dem Sinnlichen selbst zur Erscheinung aufgehoben. Der Unterschied in Wahrheit ist vielmehr der selbst in sich gegangene, in die Einheit oder das Allgemeine der Unterschiedenen sich reflectirende, ein Unterschied, der eben so sehr sich aufhebt, als er in seinem Aufheben sich wieder hervorbringt, oder derjenige, durch welchen die Unterschiedenen nur zu Momenten der Einheit herabgesetzt werden. Dieser Unterschied ist so selbst das einfache Allgemeine, als Unterschied aber der gleichmäßig wiederkehrende, sich nicht ändernde, sondern sich selbst gleich bleibende Unterschied, oder selbst das Beharrliche an dem Mannigfaltigen der Erscheinung. So aber, wie er in Wahrheit und in sich gegangener Unterschied ist, gehört er selbst dem Innern an und ist in das Innere aufgenommen, und als dieser innere Unterschied so in seiner Wahrheit, daß er in die einfache Allgemeinheit zurückgenommen, und selbst absolut allgemeiner, beruhigter und im Wechsel der Erscheinung sich gleich bleibender Unterschied ist. Dieses Allgemeine aber, welches somit an ihm selbst den einfachen allgemei-

nen Unterschied hat, ist so dasjenige, was Gesetz der Erscheinung genannt wird. Das Gesetz ist bei allen Unterschieden, welche seinen Inhalt und seine Bestimmtheit ausmachen, doch in ihnen selbst das sich gleich bleibende und erhaltende Allgemeine; die unstätte und veränderliche Erscheinung hat an ihm ihr ruhiges, allgemeines und sich gleich bleibendes Abbild. Die übersinnliche Welt, welche als die innere und wahre Welt über der unwahren sinnlichen sich dem Bewußtseyn aufschloß, wird hiermit an ihr selbst eine gesetzmäßige, oder stellt sich als ein inneres Reich von Gesetzen der Erscheinung dar, welche sie als deren stilles, ruhiges und allgemeines Abbild reflectirt. —

S. 98.

Das Innere, welches als bloße Negation und Abstraction zuerst sich nur als ein Leeres zeigte, hat auf solche Weise sich mit einem Inhalte und dessen Unterschieden erfüllt, der so weit als die Erscheinung selbst reicht. Der Verstand ist es, welcher das Gesetzmäßige der Erscheinungen erkennt, und in und über der sinnlichen Welt ein Reich der Gesetze und einer gesetzmäßigen Einheit und Ordnung erblickt. Das unmittelbare Seyn und Geschehen der sinnlichen Welt hat hienüt, indem es nur Erscheinung der übersinnlichen Welt oder des inneren Wahren ist, keine unmittelbare Wahrheit mehr, und seine

Geltung nur in seiner Vermittlung durch jenes; es ist ein gesetzmäßiges Geschehen, aber eben darum hat es seine Wahrheit nur am Gesetze, oder das Gesetz selbst macht seine Wahrheit aus, für und durch welches es nur ein Gesetzseyn ist, worin sein negativer Charakter, der es als ein unmittelbar Wahres und Geltendes aufhebt, enthalten ist. — Das Verhältniß, in welchem anfänglich das Bewußtseyn als das eine Extrem zum Innern als dem andern Extrem erschien, indem es auf dieses als auf ein Jenseits nur durch die Mitte der Erscheinung sich bezog, hat sich nun auch etwas geändert. Jenes Innere, oder übersinnliche Jenseits und diese Mitte waren für das Bewußtseyn selbst noch etwas Geschiedenes und Getrenntes; die beide scheidende Negation schien eine unübersteigliche Kluft zwischen ihnen befestigt zu haben; dadurch aber, daß die Erscheinung nach ihrer Wahrheit nun selbst in das Innere aufgenommen ist, und aus demselben als ein Gesetz wieder hervortritt, werden beide jetzt selbst mit einander vermittelt; das Innere ist als Gesetz in der Erscheinung gegenwärtig, und hiermit jenes Jenseits dem Bewußtseyn wieder näher gerückt, oder vielmehr, da es nun wieder ein positiver Gegenstand seiner Betrachtung geworden, wenigstens als Jenseits für das Bewußtseyn verschwunden. Es bleibt aber übrig zu sehen, wie das Gesetz selbst, oder die Mehrheit von Gesetzen, da sich zunächst unbestimmt viele ergeben, sich für das

Bewußtseyn näher gestaltet und wozu weiter entwickelt. —

Anmerk. Nach dem, was früher schon, besonders in der Anmerkung zu §. 29., über die Reflexion bemerkt worden, ist leicht erkenntlich, daß das Bewußtseyn, welches hier mit seinem Gegenstande betrachtet wird, sich noch auf dem Standpunkte der Reflexion befindet, indem die ganze übersinnliche Welt mit ihrem Inhalt von Gesetzen nichts Anderes als eine reflectirte Form der Sinnlichen ist. So wenig das Bewußtseyn auf diesem Standpunkte stehen bleiben kann, so ist doch, auch wenn sich die vielen Gesetze für den Verstand nur auf ein allgemeines Gesetz reduciren, doch das daran zu schätzen, daß das Sinnliche, indem es nur als Erscheinung oder als Gesetzhayn gilt, nicht mehr die Bedeutung eines unmittelbar Wahren oder Anschaffenden für das Bewußtseyn dabei hat; denn sein Anschaffend ist vielmehr das Gesetz. — Uebrigens braucht nicht mehr erinnert zu werden, daß auch hier, wie früher bei anderen Gegenständen, es nicht um den besondern Inhalt der Gesetze, der nur beispielsweise angeführt wird, sondern um das Gesetz als solches, oder wie es an und für sich dem Bewußtseyn sich darstellt, zu thun ist. — Wenn dieselben Philosophen, für welche das Uebersinnliche und Unendliche nur als ein unergründliches Jenseits des Sinnlichen und Endlichen, wenn auch in einem höheren Sinne der Meinung, die sie dabei haben, gilt, doch auch wieder von Gesetzen der Erscheinung sprechen, oder sonst das Empirische auch unter andern Reflexionsformen darstellen; so entgeht ihnen hiebei der innere Zusammenhang im reflectirenden Denken oder Bewußtseyn, der zwischen dem Einen und dem Andern Statt findet. Für diejenigen aber, denen die Thatfachen des empirischen Bewußtseyns als unmittelbare

Wahrheiten gelten, ist schon jede Reflexionsform zu viel; diese können nicht einmal von einer Erscheinung sprechen, weil die Erscheinung als solche keine unmittelbare Wahrheit mehr, und die Annahme, welche diese und das reflectirte Geseztseyn von jener zugleich Statt finden läßt, ein Widerspruch ist, der in seiner Unwahrheit unverrückt bleibt. —

§. 99.

Das Gesez hat sich dem Bewußtseyn als das zu bewähren, als was es sich ergeben hat. Nach diesem Ergebnis hat es sich aber bestimmt als das einfache Allgemeine, welches zugleich den einfachen und allgemeinen Unterschied an ihm selbst als einen innern, durch das Allgemeine sich selbst bestimmenden Unterschied hat, um so das beständige und sich gleichbleibende Bild der unständigen und veränderlichen Erscheinung zu seyn. Allein, wenn auch das Gesez in der Erscheinung gegenwärtig ist, füllt es dieselbe doch nicht ganz aus; nicht jede Erscheinung ist gesezmäßig oder dem Geseze vollkommen entsprechend. Der Erscheinung, welche unter veränderten Umständen eine veränderte Wirklichkeit des Gesezes zeigt, bleibt damit noch eine Seite ihres Fürsichseyns, welche noch nicht aufgehoben und in das Innere aufgenommen, oder welche noch nicht einmal Erscheinung als solche, sondern noch eine Unmittelbarkeit ist. Das Gesez, welches so nicht das Bild der ganzen Erscheinung ist, hat hiemit einen Mangel, der sich

auch bei näherer Betrachtung an ihm selbst offenbaren wird. Daß nämlich das Gesetz als einfaches Allgemeines zugleich den Unterschied an ihm selbst hat, ist zwar sein Begriff, aber so auch nur erst sein abstracter, noch nicht sein erfüllter Begriff, oder vorerst bloß etwas Gesagtes; die Einsicht in diesen Unterschied, wie er an dem Allgemeinen und aus ihm selbst hervortritt, ist mit dem Gesetze überhaupt noch nicht gegeben; es ist noch kein bestimmter Unterschied. Ist er aber dieses, so wird das Gesetz damit selbst ein bestimmtes Gesetz; eine Bestimmtheit aber tritt andern Bestimmtheiten entgegen, oder ist nur eine unter mehreren. Hiedurch ergibt sich eine unbestimmte Vielheit von Gesetzen, und das Gesetz ist so nicht mehr das Gesetz überhaupt, sondern nur ein Gesetz. Diese Vielheit aber ist der Einheit, dem Princip des Verstandes entgegen, für welchen sich das einfache Allgemeine als das Wahre, woran er sich hält, ergeben hat, und der demgemäß auch das Mannigfaltige und Veränderliche der Erscheinung unter einer allgemeinen Einheit begreifen will. Er wird daher die vielen verschiedenen Gesetze in einem allgemeinen Gesetze zusammenzufassen und zu vereinigen suchen. —

§. 100.

Zur Einheit eines solchen allgemeinen Gesetzes aber, in welchem die besondern Gesetze

mit ihren Unterschieden und Bestimmtheiten enthalten und aufgehoben seyn sollen, gelangt der Verstand auf dem Wege der Abstraction, d. h. nicht dadurch, daß eine die bestimmten Gesetze wirklich selbst noch enthaltende und umfassende Einheit gefunden, sondern dadurch, daß vielmehr die Bestimmtheit, welche gerade den wesentlichen Charakter eines jeden besondern Gesetzes ausmacht, weggelassen wird, und in dem allgemeinen Gesetze, welches erst eine Vereinigung von mehrern, zuletzt von allen Gesetzen seyn soll, gänzlich verloren geht. Indem es am Gesetze gerade um seine Bestimmtheit zu thun ist, geschieht es jetzt im Gegentheil, daß es mit seiner Verallgemeinerung immer oberflächlicher wird, und, indem schon dasjenige, welches zwei oder mehrere Gesetze in sich vereinigt, die Bestimmtheit eines jeden nicht mehr ausdrückt, vollends das ganz allgemeine Eine Gesetz, welches alle Gesetze in sich enthalten soll, sich nur wieder auf den allgemeinen (abstracten) Begriff des Gesetzes überhaupt reducirt. Dieses Gesetz nämlich ist die allgemeine Attraction, ein Gesetz, mit welchem zwar der Verstand den allgemeinen Ausdruck der Gesetzmäßigkeit aller Wirklichkeit gefunden zu haben glaubt, und mit dem Aussprechen dieser allgemeinen Gesetzmäßigkeit das Wirkliche und Geschehende zugleich auch der Vorstellung der bloßen Zufälligkeit sowohl als der eignen Selbstständigkeit entzogen hat; dessen Inhalt

aber bei näherer Betrachtung nichts weiter besagt, als daß, indem Alles in dem Verhältniß der Anziehung zu einander steht, Alles von Allem auch beständig unterschieden sey. —

Anmerk. 1. Bei dem hier vorliegenden besondern Beispiele von der Art und Weise, wie der Verstand durch Abstraction d. h. durch Weglassung des Bestimmten von den besondern Gesetzen zu einem allgemeinen Gesetze gelangt oder aufsteigt, kann zugleich an die gewöhnliche Weise erinnert werden, wie überhaupt der Verstand durch Abstraction zu Begriffen, nämlich zu feinen oder zu bloßen Verstandes-Begriffen zu gelangen pflegt. Da das Bewußtseyn, welches wir betrachten, auf seinem Wege zum wahren Begriffe oder zum Begriffe des Begriffes durch die Dialektik, welche das Gesetz an ihm hat, sich von dieser unwahren und äußerlichen Weise der Bildung von Begriffen durch Abstraction selbst noch befreit: so mag hier einstweilen darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Allgemeine, welches ein Begriff seyn soll, und das durch dieses Verfahren gewonnen wird, eben auch nur ein abstractes d. h. kein wahrhaftes Allgemeines ist, und zwar eben darum, weil die Besonderheit und Bestimmtheit, welche in ihm begriffen seyn und begriffen werden soll, darin nicht enthalten, sondern vielmehr weggelassen und ausgeschlossen ist, so daß das durch fortgesetztes Abstrahiren immer inhaltleerer und magerer werdende Allgemeine, dem am Ende entweder gar kein Inhalt mehr oder nur höchst dürftige, oberflächliche und der Sache, auf die es ankommt, äußerliche Bestimmungen übrig bleiben, statt ein wirklich Allgemeines zu seyn, vielmehr dem Reichthum des Inhaltes, von welchem abstrahirt worden, als ein Besondere und als Negation →

gegenüber steht. Solche Begriffe, welche sonach nicht einmal äußerlich etwas wirklich Begreifendes d. h. Alles Umfassendes, wenigstens nur der Meinung und dem Namen, aber nicht der Sache nach, sind, und die als formelle Einheiten oft nicht einmal den Namen von Verstandes-Begriffen mit Recht führen, sondern als Abstractionen der bloßen Anschauung nur allgemeine Vorstellungen heißen sollten, sind daher auch von solcher Beschaffenheit, daß durch sie nichts begriffen wird, und schon der gesunde und concrete Menschenverstand gegen diese ihn zu Nichts führende Operation sich sträubt. —

Numerk. 2. Als Beispiel eines Gesetzes, in welchem zwei oder mehrere andere Gesetze zusammengefaßt werden, kann das wichtige Gesetz der Gravitation oder der allgemeinen Schwere dienen, welches dann noch weiter, aber ohne die Schwere, in die allgemeine Attraction übergeht. Unter dem Gesetze der Schwere werden die beiden Gesetze der Bewegung, nämlich das von Galilei entdeckte der irdischen Bewegung oder des Falles, und das von Kepler zuerst gefundene, von Newton aber auf mathematische Formeln gebrachte und in Reflexionsformen und unwahre Verstandesbegriffe gezwängte Gesetz der Bewegung der Himmelskörper, vereinigt. In dieser bloß abstracten und äußern Vereinigung aber wird dasjenige gerade weggelassen, was jedem dieser beiden Gesetze seinen wesentlichen und vom andern unterscheidenden Charakter giebt, nämlich 1) daß die eine Bewegung die unfreie und bedingte irdische, die andere aber die absolut-freie und eben darum in sich zurückkehrende Kreisbewegung oder noch bestimmter elliptische Bewegung ist; 2) daß in dem Gesetze des Falles die durchlaufenen Räume sich wie die Quadrate der

verflochtenen Zeiten, oder Zeit und Raum überhaupt wie Wurzel und Quadrat zu einander verhalten; in dem Gesetze der himmlischen Bewegung aber die Cubi der mittlern Abstände oder Entfernungen der Planeten von ihrem Centralkörper sich wie die Quadrate der Umlaufzeiten, oder hier Zeit und Raum überhaupt wie Quadrat und Cubus zu einander verhalten. Zwar hat man diese Gesetze auch ihrem besondern Inhalte nach in so ferne in Eines zusammenfallen lassen, als man nicht die Kreisbewegung der Himmelsphären, welche schon von den Alten als die erste und ewige Bewegung anerkannt wurde, sondern umgekehrt, die geradlinige irdische zur ersten und als wahr vorausgesetzten Bewegung machte, und in dieser durch nichts als die bloße Meinung gerechtfertigten Voraussetzung jene dieser unterordneta, oder diese zur Erklärung von jener anwandte. In dieser sonderbaren Verfahren, welche die elliptische Bewegung in einer mechanischen Construction erst zwischen zwei entgegengesetzten geradlinigen und mittels der Annahme von zwei entgegengesetzten Centralkräften, die selbst keine dialektische Bewegung ihres Reflexions-Inhaltes an ihnen aushalten können, zu Stande kommen läßt, haben diejenigen Mathematiker und Physiker, die sich dazu bekennen, einige Ähnlichkeit mit denjenigen Reflexions-Philosophen, welche zwar die Bedingtheit und Endlichkeit der bloßen Verstandesbestimmungen und damit das Unzureichende desselben zur Erkenntniß des Wahren, des Unbedingten und Unendlichen erkennen und zugeben, dessenungeachtet aber, weil sie nichts Anderes zu haben glauben, dieses Endliche und Bedingte ihrer Kategorien, statt es aufzugeben und zurückzulassen, auch zum Unbedingten und Absoluten (auch in ihrer Beurtheilung der wirklich das Absolute erkennenden Philosophie) noch mitbringen wollen, ob sie gleich zum voraus wissen, daß es ihnen dabei schlecht er-

geht, indem sie nur in Paralogismen und Antinomien verfallen. Die Verfahrtheit und Unbegreiflichkeit ist aber hier noch um so größer als dort, da dort wenigstens die Kreisbewegung als die erste und absolute Bewegung noch erkannt, und die bedingte irdische als Wahrheit vorausgesetzt, hier aber das Bedingte und Endliche schon als solches erkannt und verurtheilt, dennoch aber nicht eingesehen wird, daß man etwas nicht als schlecht und mangelhaft verurtheilen könne, ohne die Gestalt des Guten und Vollkommenen schon in der Idee zu haben, und daß folglich ein rechtes und wahrhaftes (worauf es aber eben noch fehlt) Erkennen des Endlichen und dessen, worin und warum es ein Endliches ist, auch die Erkenntniß des Unendlichen schon unmittelbar mit sich führen müsse. — Wenn nach Galilei, der die Peripatetische Lehre von dem Verhältniß der Geschwindigkeiten fallender Körper zu einander bestritt, und zu ihrer Widerlegung seine bekannten Fallversuche von dem Thurme zu Pisa anstellte, Aristoteles darin irrte, daß er dem größeren specifischen Gewichte, welches im luftleeren Raume gar keinen Unterschied, und außerdem nur einen geringen und keineswegs den feines Verhältnisses zeigt, eine Beschleunigung der Geschwindigkeit zuschrieb, — weil A. eben das Gesetz des Falles und der allgemeinen Schwere noch nicht kannte, übrigens jedoch über das Absolut-Schwere und Absolut-Leichte sich auf eine sehr besonnene und denkende Weise äußert, (s. Aristot. de Caelo L. IV., wo cap. 6. a. E. die hieher gehörige Sache, jedoch nur kurz, berührt wird, und Aristoteles überhaupt nur das Phänomen, daß der specifisch-schwerere Körper eher niedersfällt, als der leichtere bei größerem Volumen, vor Augen gehabt zu haben scheint): so war doch er es gerade, der die Kreisbewegung als die erste, als die ewige und absolute Bewegung nicht

bloß schon erkannt und begriffen, sondern sie auch in ihrer innern Nothwendigkeit aus ihrem Begriffe und dem der absoluten Thätigkeit erwiesen hat, worüber besonders Phys., VIII., 9., auch Metaphys. XII., 7. und IX., 8. zu vergleichen sind. An der zuletzt angeführten Stelle sagt Aristoteles, indem er von der ewigen Bewegung spricht: „Daher sind Sonne und Gestirne und der ganze Himmel immer in Thätigkeit, und es ist nicht zu befürchten, wie die Physiker fürchten, daß sie irgend einmal stillstehen.“ Von dieser Furcht aber werden wir durch Newton's mathematische Naturphilosophie, welche als Philosophie überhaupt tief unter der Aristotelischen steht, keineswegs befreit. Denn da nach ihm die Zufälligkeit einer ursprünglichen besondern Lage und außerdem noch ein ungefährer Stoß erforderlich war, um den Himmelskörper in seine elliptische Bewegung zu bringen: so ist gar sehr zu befürchten, oder nach Aristoteles vielmehr nothwendig, daß die Körper in ihrem Laufe ermüden und die Bewegung einmal in Ruhe übergehe. Diese Ruhe einer irdischen geradlinigen und eben darum vergänglichlichen Bewegung fällt aber bei A. in der ewigen Kreisbewegung dadurch weg, daß diese nach ihm, weil sie immer denselben Ort einnimmt, und an ihr selbst die Rückkehr in sich hat, eben so sehr schon Ruhe als Bewegung, und deshalb unvergänglich ist, weil sie die endlichen Gegensätze der Bewegung und Ruhe unendlich in sich aufgelöst und vereinigt enthält. — So wichtig es ist, die Gesetze der Natur aufzufinden und kennen zu lernen, so ist es doch noch wichtiger, sie nicht bloß historisch zu wissen, sondern auch ihre innere Nothwendigkeit einzusehen, und, wenn ein Gesetz auf einem Verhältniß von Quantitäten beruht, auch die qualitative Natur und Bedeutung derselben zu erkennen. Bloße mathematische Formeln aber, welche das Seyende und Geschehende nur von der quantita-

tiven Seite und auf eine äußere Weise darstellen, führen am wenigsten zu solcher Erkenntnis. Da in den beiden erwähnten Gesetzen z. B. Zeit und Raum sich in einem besondern quantitativen Verhältniß zu einander darstellen, wie die Bewegung überhaupt ein solches Verhältniß ist: so könnten die Mathematiker und Physiker die Welt sich sehr zu Danke verpflichten, wenn sie an und aus den Begriffen von Zeit und Raum selbst, dann denen von Wurzel, Quadrat und Cubus die Nothwendigkeit nachwiesen, warum Zeit und Raum auf die angegebene Weise gegen einander bestimmt seyen, und in beiden Gesetzen jene gegen diesen um eine Potenz tiefer stehe; wenn sie dieses aber nicht vermögen, so werden sie auch so billig seyn, die Philosophie zu achten, welche die Einsicht und Erkenntnis von dieser Nothwendigkeit ihnen durch den Begriff zu verschaffen im Stande ist. —

§. 101.

Insoferne aber dieses allgemeine Gesetz, welches den reinen Begriff des Gesetzes ausdrückt, von dem Verstande als das Wahre und als das eigentlich Innere angesehen und festgehalten wird: so ist nun zu sehen, wie dasselbe seinem Begriffe gemäß sich für das Bewußtseyn darstellt, oder wie es demjenigen, was es als Gesetz seyn soll, an ihm selbst entspricht, und so das Bewußtseyn von ihm befriedigt. Zunächst ist noch zu bemerken, daß damit, daß das Eine Gesetz der Attraction das gesetzmäßige Geschehen aller Wirklichkeit allein in sich aufgenommen hat, die Bestimmtheiten der bestimmten Gesetze, von denen der Verstand

stand ohnehin schon abstrahirt hat, wieder in die Erscheinung zurückgefallen sind, und so wieder der Unmittelbarkeit des Seyns angehören. Der Begriff des Gesetzes aber hat es dazu bestimmt, als Einheit oder als einfaches Allgemeines zugleich der Unterschied an ihm selbst oder der nothwendige Unterschied der Sache zu seyn, so daß dieser schon im Innern selbst vorhandene und aus ihm unmittelbar sich ergebende Unterschied sich auch als ein sich gleichbleibender Unterschied erweist. Nur so, wenn dem Begriffe gemäß der Inhalt des Gesetzes an ihm selbst seinen Unterschied setzt oder in denselben nothwendig aus einander tritt, und aus der Sache selbst dieser Unterschied sich unmittelbar erkennen läßt, hat das Gesetz eine innere Nothwendigkeit, die sich durch sich selbst erklärt und rechtfertigt, und dem Bewußtseyn Genüge leistet. Allein das Folgende wird zeigen, daß dieses gerade zu vermissen ist, und somit der Begriff des Gesetzes über das Gesetz selbst hinausgeht, und dieses, indem es nur noch eine Abstraction und reflectirte Form ist, fallen läßt. —

§. 102.

Indem nämlich die unterschiednen Seiten oder Momente, deren Beziehung und Verhältniß das Gesetz ist, aus der Unmittelbarkeit des Seyns aufgefaßt werden, und hierin wieder in einem selbstständigen Bestehen auftreten: geschieht es, daß

die Einheit und der Unterschied, welche in Einem seyn sollen, sich wieder trennen, und theils die Einheit oder Allgemeinheit, welche jetzt wieder Kraft genannt werden kann, gleichgültig ist gegen die unterschiednen Theile des Gesetzes, weil sie diese Theilung nicht an ihr selbst hat, theils die Theile des Gesetzes gleichgültig gegen einander selbst sind, und auch für sich bestehen. Beispiele von besondern Gesetzen, welche unter dem Gesetze der Attraction begriffen worden, wie der Elektricität, der Schwere und Bewegung, werden die Sache erläutern. Die Elektricität, als das einfache Allgemeine oder als Kraft betrachtet, hat das Gesetz an ihr, als positive und negative Elektricität zu existiren. Es sind nicht zwei Kräfte, sondern nur eine, die auf diese doppelte Weise sich äußert; allein eine Nothwendigkeit von dieser Theilung, welche das Gesetz ausspricht, oder ein Unterschied der Sache an ihr selbst, geht nicht aus der einfachen Kraft hervor, welche vielmehr dagegen gleichgültig ist, und auch anders existiren zu können scheint. Muß sie aber als Kraft sich so äußern, wie das Gesetz, das sie hat, enthält, so ist dieses für sie selbst eine blinde Nothwendigkeit, aber immer keine Nothwendigkeit an sich. Sagt man aber, es gehöre zum Wesen und Begriff der Elektricität, als positive und negative zu seyn: so hat zwar das durch den Begriff gesetzte Seyn darin auch seine Nothwendigkeit, aber es muß auch in dem Zusam-

menhange seiner Nothwendigkeit, oder in seinem Hervorgange aus dem Begriffe wirklich begriffen werden können; allein hier ist der Fall umgekehrt: das gedoppelte Seyn der Electricität ist etwas Vorgefundenes, und von diesem vorgefundnen Seyn ist, was man Wesen und Begriff desselben nennt, oder seine Definition erst abstrahirt und in eine reflektirte Form gebracht worden. Ist die Electricität nur so beschaffen, weil man sie so findet, so ist damit vielmehr ihre Zufälligkeit ausgesprochen; und es wird dabei keineswegs klar, warum denn ein so sonderbares Wesen, wie sie, überhaupt nur in der Welt existirt; es könnte ja dieses Stück der Natur auch entbehrlich seyn. Findet man sie aber in Beziehung auf andere Dinge und durch das Seyn von andern Dingen nothwendig, so ist dieses ebenfalls keine innere Nothwendigkeit, sondern nur eine äußere. —

§. 103.

Wenn bei der Bewegung des Falles die Schwere als die Einheit oder einfache Kraft angesehen wird, welche das Gesetz einer sich dergestalt beschleunigenden Bewegung an ihr hat, daß die durchlaufenen Räume sich wie die Quadrate der verfloßnen Zeiten verhalten (s. Anmerk. zu §. 100.): so ist es der einfachen Kraft der Schwere ebenfalls nicht anzusehen, wie sie zu diesem sonderbaren Gesetze und den Unterschieden, die es ausdrückt, kommt.

Der fallende Stein könnte auch anders fallen, ohne daß die Schwere selbst dadurch aufgehoben oder etwas an ihr verändert würde; Manchem vielleicht würde es viel natürlicher vorkommen, wenn der fallende Körper in gleichen Zeittheilen auch gleiche Räume durchschneite. Wird aber das Gesetz als ein Gesetz der Bewegung genommen, so ist freilich die Bewegung an ihr selbst schon eine Beziehung von Raum und Zeit, welche sich näher als ein Verhältniß von Entfernung und Geschwindigkeit darstellt, und in so ferne ist auch die Bewegung schon durch sich selbst eine nothwendige Theilung in Zeit und Raum. Dagegen aber gehen diese Theile, welche auch außer ihrer Verbindung und Beziehung in der Bewegung besonders bestehen zu können scheinen, und getrennt für sich vorgestellt werden, an ihnen durch nichts einen solchen Hervorgang aus Einem, aus einer einfachen Einheit, zu erkennen; man wird auch nicht sagen, daß Raum und Zeit erst aus der Bewegung entstehen, oder diese ihre Mutter sey. Sie treten vielmehr als fürsichbestehende selbständige Wesen auf, die daher auch gegen einander sich gleichgültig verhalten, so daß ihre Beziehung als Entfernung und Geschwindigkeit in der Bewegung mehr als etwas Zufälliges für sie oder ihnen Außerliches erscheint. Eben so wenig drücken sie auch an ihnen selbst eine Nothwendigkeit aus, die auch aus der Bewegung für sich nicht hervorgeht, sich in be-

stimmten Größen (als Wurzel und Quadrat in der Bewegung des Falles, als Quadrat und Würfel in der Bewegung der Himmelskörper) zu einander zu verhalten, und diese Größen sind selbst gegen einander gleichgültig. Ist daher auch an der Bewegung jene Theilung etwas Nothwendiges, so zeigt sich doch keineswegs an den Theilen selbst eine Nothwendigkeit, weder überhaupt, noch in der bestimmten Weise, welche das Gesetz ausdrückt, für einander zu seyn. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich auch jene Nothwendigkeit der Theilung an der Bewegung selbst nur als etwas Erschliches; denn sie ist kein einfaches Wesen, sondern selbst schon das Getheilte, nämlich von Raum und Zeit; und da diese selbständige und verschiedene Wesen sind, ist nicht sie ihr Wesen, sondern als Bewegung nur ihre oberflächliche Beziehung. Von der Schwere aber, welche als Kraft das einfache Wesen wäre, hat sich schon gezeigt, daß sie für sich die Unterschiede und Theile des Gesetzes nicht in sich enthält. Die geforderte innere Nothwendigkeit aber hat sich auch hier nirgends ergeben, sondern in allen diesen Formen nur als ein leeres Wort gezeigt. —

S. 104.

Der Mangel, den so das Gesetz gegen seinen Begriff selbst noch an ihm zu haben zeigt, hat sich durch seine Dialektik ergeben. Es ist für uns nicht

schwer zu erkennen, daß dieser Mangel darin seinen Grund hat, daß die verschiedenen Seiten und Bestimmungen, deren Verhältniß und Beziehung das Gesetz ausmacht, von dem unmittelbaren Seyn und äußern Geschehen nur noch die bloße Abstraction sind, und, indem sie so für sich und nur in ihrer sich auf sich beziehenden Reflexion aufgefaßt werden, damit die Form der Allgemeinheit und einer frei schwebenden Selbstständigkeit erhalten, wobei die innere Beziehung und damit die Nothwendigkeit der so viel mehr gleichgültig auseinander fallenden Seiten verloren geht, und aus dem Gesetze so wenig, als aus dem unmittelbaren äußern Geschehen oder aus der Erscheinung, sich erkennen läßt. Eben daher rührt es auch, daß die Einheit im Innern als einfache Kraft gegen ihren Unterschied, der ihr eigener oder der Unterschied an sich seyn sollte, sich wieder abtrennt und besonders setzt, und gleichsam ein anderes Gesetz gegen das Gesetz ihrer Erscheinung bildet. Das Gesetz überhaupt ist nur erst die reflectirte Form des unmittelbaren Seyns und Geschehens, und das Gesetz aller Gesetze, welches darum keinen Inhalt hat, weil er, um diese äußere und abstracte Allgemeinheit zu erhalten, weggelassen worden, drückt eben auch nur die leere Form des Gesetzes oder den Begriff desselben nur von seiner formellen Seite aus. —

§. 105.

Da indessen für das Bewußtseyn des Verstandes, welches das Gesetz als das innere und nothwendige Wesen der Erscheinung zu seinem Gegenstande, und den Begriff desselben in der einfachen Kraft hat, der geforderte innere Unterschied, der, wie er aus der Sache selbst hervorgeht, ebenso in ihre einfache Einheit zurückgeht, und eben darum als ein sich aufhebender auch kein Unterschied ist, gleichwohl vorhanden, nämlich im Bewußtseyn selbst als innere und eigne Nothwendigkeit desselben vorhanden ist, und dasjenige, was es als eignen Trieb an ihm hat, oder sein eigener Begriff, der für es noch das Innere der Dinge ist, ihm auch werden muß: so wird der Verstand auch diese Erfahrung, daß der Unterschied im Innern oder in der Wahrheit kein Unterschied ist, an seinem Gegenstande noch machen, und hiemit zur gesuchten Befriedigung des Bewußtseyns gelangen. Dieses geschieht zunächst für uns in derjenigen Bewegung des betrachteten Bewußtseyns, welche in dem Erklären der Gesetze und gesetzmäßigen Erscheinungen enthalten, oder vielmehr dieses Erklären selbst ist. Dieser erklärende Verstand nämlich pflegt irgend ein Phänomen, das er vor Augen hat, in seiner Allgemeinheit aufzufassen, und als eine allgemeine Aeußerung oder als gesetzmäßige Erscheinung darzustellen; er spricht daher von einem Gesetze dieser Erscheinung, welches so beschaffen ist, daß, wenn

es zur Erscheinung kommt, die Sache dabei sich so und so verhält, nämlich so, wie man am Phänomen es vor Augen hatte. Sodann nach dem Grunde dieses Gesetzes gefragt, — ein Fortgang, in welchem sich die Nothwendigkeit ausspricht, das im Gesetze und seiner Erscheinung Unterschiedene und Mannigfaltige nun in Einem zu sehen und zusammenzufassen, oder es zu begreifen, — kommt er auf eine einfache Kraft zu sprechen, welche er vom Gesetze unterscheidet, die aber ihrem Inhalte nach, wenn auch dieser angegeben werden soll, so beschaffen ist, daß, wenn sie sich äußert, ihre Aeußerung dasjenige ist oder enthält, was das Gesetz ausdrückt. Es wird hiemit beidesmal ganz dasselbe ausgesprochen, und dieses die Erklärung genannt. — An der Sache oder am Gegenstande wird damit nichts geändert; aber diese Bewegung des Verstandes selbst, in welche er im Erklären eintritt, ist es, was für uns dabei in Betracht kommt. Sie besteht darin, daß zwar den Worten nach etwas unterschieden wird, nämlich die allgemeine Aeußerung als Gesetz, und die einfache Kraft; daß aber dem gemachten Unterschiede auch sogleich durch das Erklären selbst die Verbesserung beigelegt wird, daß das Unterschiedene dem Inhalte oder der Sache nach nicht unterschieden, und Beides dasselbe sey; — d. h. der Verstand spricht zwar die Nothwendigkeit aus, einen Unterschied zu machen, spricht aber zugleich durch das, was

er thut, auf eine sehr klare, wenn auch ihm zunächst noch unbewusste Weise es selbst aus, daß der Unterschied in der Sache oder der Unterschied in Wahrheit kein Unterschied ist. —

Anmerk. Um das Verfahren des Erklärens an Beispielen zu zeigen, so wird z. B., wenn der Fall eines Körpers und seine, je tiefer er fällt, immer mehr sich beschleunigende Geschwindigkeit wahrgenommen worden, von diesem Phänomen die Erklärung gegeben, daß es Gesetz des Falles oder jedes fallenden Körpers überhaupt sey, daß in jedem neuen Zeitmoment seine Geschwindigkeit um ein Bestimmtes wachse. Und was ist der Grund von dieser Erscheinung und ihrem eben angegebenen Gesetze? Antw. Der Grund hiervon ist die Schwere oder Schwerkraft, welche jeder (schwere oder fallende) Körper hat. — Und was ist die Schwere für eine Kraft? Antw. Diejenige, welche eben macht, daß ein Körper fallen kann, (weil diese nicht absolut-freie Bewegung nämlich auch noch andere Gründe und Bedingungen hat, z. B. daß der Körper von der Erde erst in die Höhe gebracht sey, keine Unterlage mehr habe, oder frei entlassen werde), und welche, wenn er wirklich fällt, ihn dergestalt zur Erde niederdrückt, daß in jedem neuen Zeitmoment seine Geschwindigkeit um ein Bestimmtes wächst. — Oder wird die Schwere als Attraction oder Anziehung gegen den Mittelpunkt der Erde genommen, so ist das Gesetz dieser Anziehung so beschaffen, daß der angezogene d. h. fallende Körper seine Bewegung gegen den Mittelpunkt der Erde auf die angegebene Weise beschleunigt; und die Kraft dieser Anziehung ist in ihrer Äußerung so beschaffen, daß sie dasselbe zur Erscheinung bringt. — Die Gravitation in der Bewegung der Him-

melskörper und deren Verhältniß zum Centrkörper hat das Gesetz, daß jene um diesen in elliptischer Bahn und zwar in dem von Keppler gefundenen Verhältniß ihrer Geschwindigkeit zu ihrer Entfernung vom Zentralkörper sich bewegen; und die dieser Bewegung, zu Grunde liegende Kraft der Gravitation oder Attraction, welche dieses Gesetz hat, und als sein Grund und Wesen betrachtet wird, ist eben diejenige, welche das Nämliche thut oder bewirkt, was das Gesetz besagt. Die Zusammensetzung dieser Bewegung aus zwei entgegengesetzten Kräften, einer Centripetal- und Centrifugal-Kraft, welche die Möglichkeit einer solchen Bewegung und ihrer besondern Erscheinungen anschaulicher oder begreiflicher machen soll, erklärt nicht nur eben so wenig, als andere solche Erklärungen auch, indem sie das nämliche tautologische Reden enthält, und das eigentlich zu Begreifende so unbegriffen läßt, als zuvor (vgl. Anmerk. 2. zu S. 100.), sondern sie gründet sich auch auf die unwahre Voraussetzung, daß die wirkliche, nämlich die elliptische, Bewegung der Himmelskörper nicht eigentlich für die rechte, wahre und ursprüngliche Bewegung zu halten sey, und ist daher, indem sie die Wahrheit der Sache nicht ergreift, eine überflüssige Erfindung gewesen. Dazu kommt, daß aus dieser Hypothese und Erklärung das Phänomen der Bewegung in der Sonnennähe und Sonnenferne nicht einmal richtig herauskommt, da aus der Annahme desjenigen, was jene beiden Kräfte zur Beschleunigung oder Verminderung der Bewegung und zur größeren Annäherung oder weiteren Entfernung bewirken sollen, vielmehr das Gegentheil gefolgert werden müßte, indem, wenn die eine Kraft wirklich einmal die Oberhand über die andere gewinnt, und diese andere dadurch die schwächere und überwundene wird, diese dann auch nicht mehr im Stande seyn kann, den Planeten von seinem Sturz in die Sonne oder von seinem

Flug in das ungemessne Worte zurückzubalten. — Die Erklärung der Electricität und ihrer Erscheinungen bewegt sich in der nämlichen Tautologie: die Erscheinung wird erklärt aus dem Gesetze, daß in ihr immer eine positive und eine negative Electricität zugleich vorhanden seyn müsse, und dieses Gesetz wird als etwas noch Unterschiedenes auf die einfache Kraft der Electricität zurückgeführt; die Erklärung von dieser aber giebt auch nichts Anderes, als daß sie eben die Kraft ist, welche auf die angegebene Weise sich verdoppelt und in die Erscheinung tritt. — Wie in aller Schulmeisteri überhaupt dieses Erklären besonders zu Hause ist, welches sich das ungemessne Vergnügen macht, das Nämliche zweimal, der Meinung nach verschieden, zu sehen und zu sagen, und dabei nichts zu erklären, so ist auch die Philologie, welche noch in manchen Stücken über ihr Beginnen und Treiben sich erst zur Besinnung und zum Bewußtseyn zu kommen nöthig hat, nicht frei davon, insbesondere in den von ihr aufgestellten Sprachgesetzen oder grammatischen Regeln. Hier ist zwar nicht von einfachen Kräften, sondern nur etwa von einfacheren Gesetzen die Rede, auf welche mehrere andere sich zurückführen lassen; das Gesetz ist hier vielmehr selbst das einfache Allgemeine, welches an ihm einen Unterschied hat, indem es eine besondere Beziehung oder ein Verhältniß unterschiedener Theile ausdrückt. Allein es ist auch hier sehr oft gerade die innere Nothwendigkeit, die Natur der Sache oder der Unterschied an sich, welcher sich durch sich selbst erklärt, und so erst zugleich ein wahres Allgemeines ist, zu vermissen. Die aufgestellte Sprachregel ist nämlich häufig nur das Reflectirte der Erscheinung d. h. des Sprachgebrauches, ein Allgemeines, welches nur aus diesem abstrahirt und zusammengefaßt worden ist, und außer dem wahrgenommenen Sprachgebrauche sonst gar keinen anundfürsich-gültigen Grund ihres Ursprungs und

Bestehens aufzuweisen hat. Das Erklären aus einer solchen Regel, welche hiemit als der Grund der Erscheinung aufgestellt wird, da umgekehrt diese und deren Wahrnehmung ihr Entstehungsgrund war, ist dann diejenige Tautologie, welche erst aus der Wahrnehmung sich die Regel macht, und dann wieder rückwärts sagt: weil dieses die Regel ist, so muß es so und so heißen. Solche Regeln werden aber auch durch die Ausnahmen, welche sich ebenfalls in der Sprache finden, am häufigsten widerlegt, da sie, wenn sie ein wahrhaftes Allgemeines wären, die Besonderheit der Ausnahmen schon in sich schließen würden. Was ist nach solchen Regeln in den Ausgaben der Alten nicht schon corrigirt, d. h. verdorben worden! Allerdings hat man es aber auch hierin in neuerer Zeit weiter gebracht, und es sind manche Regeln als wirkliche Sprachgesetze aufgestellt worden, an denen die anundfürsichseyende Natur der Sache oder das Vernünftige sogleich von selbst einleuchtet. — Da übrigens alles Erklären und Beweisen, alles Wissen und Erkennen nichts Anderes zu seinem Prinzip und Ziele hat, als die Identität des Verschiedenen zu finden und nachzuweisen: so ist es auch derselbe Trieb nach der Identität, was bei dem beschriebenen Erklären das Bewußtseyn des Verstandes leitet, aber nur erst als seine innere Nothwendigkeit in Bewegung setzt. Daß diese Identität ihm nicht ebenso schon objectiv oder als innere Nothwendigkeit der Sache entgegenkommt, gehört noch seinem unvollkommenen Standpunkte oder der besondern Weise seines Bewußtseyns an; er wird sie aber ebensobald und damit auch seine höhere Befriedigung finden, als er diesen Standpunkt verläßt und — Vernunft wird. —

§. 106.

Ob nun gleich dieses Erklären, wie sich ergeben hat, vielmehr nichts erklärt, indem sein Reden so klar und durchsichtig ist, daß, indem es sich anschickt, etwas Unterschiedenes von dem schon Gesagten anzugeben, es nur dasselbe wiederholt: so genießt doch das Bewußtseyn des Verstandes in diesem Vergnügen, das Nämliche zweimal zu sagen, und es noch für ein Unterschiednes zu halten, eine große Selbstbefriedigung. Es ist die Ruhe des in seiner Bewegung schon zu sich kommenden oder bei sich bleibenden und darum in sich ruhenden Verstandes, der zwar seine Selbsterkenntniß noch nicht hat, aber an sich oder innerlich schon Selbstbewußtseyn ist; er genießt daher im Unterscheiden und im Wiederaufheben desselben schon sich selbst und seine Identität. — Reflectiren wir nun auf dasjenige, was in dem betrachteten Verhältniß des Bewußtseyns zu seinem Gegenstande für uns Gegenstand oder vielmehr Resultat geworden ist, so ist es in dem Bisherigen schon enthalten, und besteht näher darin, daß der am Geseß wahrgenommene Mangel, nach welchem gegen den Begriff des Verstandes die innere Einheit und der Unterschied an sich noch aus einander fielen, sich nun aufgehoben hat. Daß die gemachten Unterschiede vielmehr keine Unterschiede sind, und in ihre Einheit zusammenfallen, hat sich für uns schon als Resultat an dem Spiele der Kräfte ergeben; das betrachtete Bewußt-

seyn aber mußte sich erst gegenständlich am Innern und durch das Innere hindurch näher zu diesem Resultate bewegen. Zuerst waren der Verstand und das Innere als die beyden Extreme durch die Erscheinung als Mitte, und diese selbst von jenen geschieden (§. 96.); dann vermittelte sich das gegenständliche Extrem wieder mit der Mitte (§. 98.), jedoch noch nicht vollständig, indem auch der Erscheinung noch eine Seite der Unmittelbarkeit und das Princip der Veränderlichkeit blieb; außer diesem war auch übrig, daß das Bewußtseyn sich selbst mit seinem gegenständlichen Wesen vermittelt, oder dazu gelangt, sich selbst als das Innere oder als das über die Erscheinung hinausgehende, übersinnliche Jenseits und Ansich der Dinge zu erkennen. Gegenwärtig, nämlich in der zuletzt dargestellten Bewegung des Erklärens, ist es der Verstand nun selbst, in welchen der früher gegenständlich betrachtete absolute Wechsel oder der Unterschied, der eben so sehr keiner ist, gedrungen ist; er ist nun selbst dieser Wechsel geworden, der einen Unterschied macht, aber, weil es kein Unterschied ist, ihn auch sogleich wieder aufhebt: was nicht so zu nehmen ist, als ob überhaupt kein Unterschied seyn solle; sondern, was sich ergeben hat, ist vielmehr diese Nothwendigkeit der Bewegung, daß ein Unterschied gemacht, diese Entzweiung in den Unterschied aber, weil es vielmehr kein Unterschied ist, auch wieder aufgehoben werde. —

Anmerk. Wenn das reflectirende Denken zum Bewußtseyn über sich selbst kommen wollte, so hätte es seine drei oder vier obersten Denkgesetze, welche es an der Spitze seiner Logik hat, nicht bloß als solche schon längst aufgeben müssen, da nichts unlogischer und folglich auch unvernünftiger ist, als die Art und Weise, wie diese sogenannten Denkgesetze neben einander ohne Beziehung und Vermittlung, jedes für sich und mit den andern gleichgeltend, aufgestellt werden; sondern es würde auch, anstatt die Identität immer nur neben und außer dem Unterschiede und diesen außer jener zu haben, vielmehr das im §. enthaltene Resultat, nämlich: die Nothwendigkeit, einen Unterschied zu machen, den gemachten Unterschied aber wieder aufzuheben, oder die Identität zum Unterschied in sich und an sich zu entzweien, und weil dieser Unterschied eben so sehr kein Unterschied ist, von ihm zur Identität zurückzukehren, — als sein erstes und nothwendigstes Denkgesetz oder als das der Natur des Denkens Adäquate anerkannt und ausgesprochen haben. Zwar hat man für die Logik, indem sie besonders als Analytisch gefaßt wird, wie z. B. Twisten thut, angefangen, die mehreren Denkgesetze auf die beiden Gesetze der Identität und des Widerspruchs zu reduciren; man hat dabei anerkannt, daß beide der Ausdruck der Identität (also doch wohl der einen und nämlichen Identität), das eine der positive, das andere der negative, seyen; man sagt dabei, daß es deshalb (also doch wohl wegen einer beiden zu Grunde liegenden Einheit?) nicht befremden dürfe, zwei Principien an der Spitze einer Wissenschaft zu sehen; es wird auch bemerkt, daß „sich selbst die Nothwendigkeit der Identität in der Unmöglichkeit des Widerspruchs am meisten aufdrängt“: allein man glaubt sei-

nen Augen nicht trauen zu dürfen, wenn es dessen ungeachtet weiter heißt: „Man kann sie aber nicht von einander ableiten, weil Bejahung und Verneinung nicht von einander abgeleitet werden können.“ Freilich wohl! denn sie sind beide in Einem, Eines mit dem Andern, gegeben, und unzertrennlich. So hartnäckig wird also da, wo man selbst schon auf dem Wege zur Wahrheit ist, und die Gedanken, die man schon hat, nur packen und zusammenfassen dürfte, doch die einfache und flüssige Natur des Denkens wieder verkannt, um bei der starren unbewegten Abstraction stehen zu bleiben, welche jene beiden Reflexionsbestimmungen nur als fixe Bestimmtheiten, jede für sich und neben der andern, ohne Uebergang und Vermittlung festhält. Der Vorstellung, welche beim Widerspruche nur an bestimmte sich widersprechende Dinge denkt, deren eines sie auf diese, das andere auf jene Seite in gänzlicher Geschiedenheit fallen läßt, kann man freilich nicht zumuthen, dabei auch die identische Beziehung des Widersprechenden, eben darum weil es ein Widersprechendes ist, aufzufassen und zu erkennen; allein das Denken, welches sich selbst in seiner reinen Thätigkeit erkennen will, sollte sich doch nicht mit dem Vorstellen verwechseln, und vielmehr dafür sorgen, daß es bei der Auffassung seiner reinen Gedanken in dem, was sie an und für sich sind, auch das Ganze der Beziehung sich vergegenwärtigt und zum Bewußtseyn bringt. Uebrigens ist in der wissenschaftlichen Lehre der Logik, wie es auch der Gang der Sache von selbst mit sich bringt, allerdings von der Identität als solcher der Uebergang nicht sogleich zum Widerspruche, sondern zunächst nur zum Unterschiede überhaupt zu machen, der dann von der bloßen Verschiedenheit aus erst durch seine weitere Vermittlung und Fortbestimmung sich bis zum Widerspruche ausbildet, wovon schon früher die Rede war. — Für uns

uns kann das genannte, an der Dialektik des Verstandes selbst hervorgegangene Resultat, da es sich als ein nothwendiges Princip des Verstandes gezeigt hat, einstweilen auch als ein oberstes Denkgesetz gelten, wenn man überhaupt von solchen Gesetzen sprechen will; es kann uns auch durch keine Dialektik mehr verloren gehen, da es selbst schon das Princip der Dialektik und die reine Form von Ich ist; es liegt daher auch allem Folgenden zu Grunde, und es beginnt darin überhaupt das Vernünftige und der Begriff, der, wenn er auch in seiner Totalität das Höhere ist, doch eine Identität, welche an ihr selbst Unterschied ist, wesentlich in sich hat oder sie selbst ist. — Wenn nach dem bisherigen-Gange, den die Kritik des Bewußtseyns verfolgte, es den Anschein hat, als ob dem Bewußtseyn Alles, was es Festes und Wahres zu haben meint, nur genommen und vernichtet, nichts dafür gegeben werde: so hat einestheils die bisherige Dialektik allerdings nur eine Reihe von Verlusten und Vernichtungen dargestellt, und auch das Positive, welches aus dem Negativen sich entwickelte, von neuem seinem Untergange zugeführt; allein das Bewußtseyn war es selbst, das über seine Bestimmtheiten hinausgieng und seiner Wahrheiten sich beraubte; andertheils ist daran zu erinnern, daß diese Dialektik und Kritik noch keine positive Philosophie zu liefern bestimmt ist, sondern durch den Beweis von der Unwahrheit der bisher betrachteten Weisen und Gestalten des Bewußtseyns nur erst das Element erreichen und eröffnen soll, in welchem allein die wirkliche Philosophie, das vernünftige Denken und das Positiv-Vernünftige des Inhalts sich zu bewegen und zu entwickeln fähig ist. —

S. 107.

Außer dieser Erfahrung von dem Unterscheiden des Nicht-Unterschiedenen und dem Wiederaufheben

des Unterschiedenen, welche der Verstand im Erklären nur erst für uns, noch nicht für sich selbst, gemacht hat, macht er in der That dieselbe Erfahrung auch für sich noch an seinem Gegenstande; oder er erfährt, daß die Nothwendigkeit der Bewegung, durch welche ein Unterschied gemacht, aber, weil es kein Unterschied ist, wieder aufgehoben wird, welche wir an ihm nur noch als seine innere Nothwendigkeit erkannt haben, oder der reine absolute Wechsel — eignes Gesetz seines Gegenstandes ist. Diese gegenständliche Erfahrung wird für ihn in dem Gesetz der Erscheinung (zunächst in allen Erscheinungen der Polarität von Electricität und Magnetismus), daß das Gleichnamige sich abstößt, und das Ungleichnamige sich anzieht. Das Gleichnamige (der nämliche Pol, das nämliche Positive oder Negative) ist schon das Nicht-Unterschiedene, das Identische oder Gleiche; dieses aber stößt, statt sich anzuziehen, sich gegenseitig von sich selbst ab, d. h. das Nicht-Unterschiedene unterscheidet sich, oder es macht einen Unterschied, der keiner ist. Das Ungleichnamige dagegen (die entgegengesetzten Pole, das entgegengesetzte Positive und Negative), welches das schon Unterschiedene, das Entgegengesetzte und Ungleiche ist, vernichtet diesen Unterschied, indem es, statt sich abzustößen, sich anzieht; was nichts Anderes heißt als: der vorhandene Unterschied ist in

Wahrheit kein Unterschied, und hebt daher sich auf. Das Gleiche wird nach diesem Gesetze sich ungleich, und das Ungleiche gleich; aber das Gleiche, das sich ungleich, und das Ungleiche, das sich gleich wird, ist nicht ein Anderes, sondern Ein und ebendasselbe. —

§. 108.

Wie das Gesetz zuerst sich darstellte, war es selbst und seine Unterschiede das stets Sichgleich bleibende, und so das Innere das ruhige Abbild der wahrgenommenen Welt. Es blieb aber dabei der Erscheinung noch eine Seite für sich, nach welcher sie nicht vollständig in das Innere aufgenommen, oder nach welcher die übersinnliche Welt, wie sie zuerst sich ergab, nur die erste unmittelbare Erhebung der wahrgenommenen Welt in das Element des Allgemeinen war, und an dieser noch ein nothwendiges Gegenbild hatte, indem dieser für sich noch der Wechsel und das Veränderliche der Erscheinung verblieben war (vgl. §§. 97, 98 u. 106.). Von jenem ersten Gesetze ist nun das zuletzt wahrgenommene Gesetz, welches vielmehr das Ungleichwerden des Gleichen und das Gleichwerden des Ungleichen ausspricht, das gerade Gegentheil oder das Verkehrte. Der Unterschied bleibt sich nicht gleich, denn das Ungleichnamige zieht sich an und hebt seinen Unterschied auf; das Nicht-Unterschiedene oder Gleiche bleibt sich eben

so wenig gleich, denn das Gleichnamige stößt sich ab und entzweit sich dadurch in einen Unterschied. Wie dort der Unterschied sich durch die That erweist, in Wahrheit kein Unterschied zu seyn, ebenso kann auch hier der erst werdende Unterschied kein Unterschied in Wahrheit seyn, denn es ist das Gleiche, das ihn macht. Es ist somit nur der reine Wechsel vorhanden und ein nur in diesem absoluten Wechsel sichselbstgleiches Seyn. Zwar hat sich dieser Wechsel für uns schon aus der Dialektik des Spiels der Kräfte ergeben, (denn die Kraft ist schon ein solches Gleichnamiges, welches sich von sich abstößt, oder sich in einen, noch selbständig erscheinenden, Unterschied zerlegt, der in Wahrheit keiner ist, und daher sich auch wieder anzieht oder den Unterschied aufhebt); allein hier tritt dieser Wechsel für das Bewußtseyn des Verstandes selbst als ein unmittelbar klares gegenständliches Geschehen auf, das von ihm zugleich als inneres Gesetz der Sache erkannt wird. Oder die Sache selbst ist nichts Anderes als dieses Gleichnamige, welches sich von sich abstößt, und einen Gegensatz setzt, der keiner ist, oder sich wieder aufhebt; und die Wahrheit dieses Unterschiedes der Sache selbst ist nur diese, eben so sehr kein Unterschied zu seyn. —

Anmerk. Wenn auch hier eine philosophirende Physik, welche aus den Fesseln ihres reflectirenden Denkens sich nicht zu befreien vermag, in der Art und Weise, wie sie

die Erscheinungen der Polarität fassen und erklären will, sich noch dreht und windet, um ihren Dualismus, der eine Entzweiung bleibt und bleiben soll, durch Annahme tragend eines für immer geschiedenen Differenten auch in der Natur festzuhalten: so mag die Erwähnung davon hier genügen, und die Mühe einer Widerlegung gespart werden, da die Natur selbst schon diese Mühe auf sich genommen hat. Ein solches Denken verliert aber auch das Recht, von Erfahrung zu reden, da es in seiner Reflexion darüber sie ändern will. —

S. 109.

Indem aber jetzt der reine oder absolute Wechsel, welcher sich als der wahre, d. h. der sich aufhebende, Unterschied der Sache oder als die Verkehrung der Gleichheit in Ungleichheit und der Ungleichheit in Gleichheit gezeigt hat, selbst als Gesetz der Erscheinung erkannt wird, und das Innere oder die übersinnliche Welt hiemit selbst diesen Wechsel in sich aufgenommen hat: so ist nun zwar in das ruhige Reich von Gesetzen, als welches die übersinnliche Welt sich zuerst darstellte, und wornach sie das stille Abbild der sinnlichen Welt war, selbst die absolute Unruhe, das Princip der Veränderlichkeit eingedrungen; es ist aber auch so erst die Erscheinung, welcher nun keine besondere Seite mehr für sich bleibt, vollständig in das Innere aufgenommen, und hiemit erst die Vermittlung des Innern als des einen Extremis mit der Erscheinung als der Mitte des ganzen

Verhältnisses des Bewußtseyns zu seinem Gegenstande vollendet (§§. 98, 106 u. 108.) — In seiner Allgemeinheit aufgefaßt kann nun das zuletzt erhaltene Gesetz, indem dieses vielmehr als die Wahrheit zu betrachten ist, und die Gesetzmäßigkeit aller Wirklichkeit dadurch auf eine vollständige Weise ausgedrückt wird, auch als allgemeines Gesetz aller Wirklichkeit ausgesprochen und zwar so bestimmt werden: es sey Gesetz für Alles, den innern Unterschied der Sache als reinen Wechsel oder als ein absolutes Uebergehen dergestalt an ihm zu haben, daß es durch sich selbst aus seiner einen Bestimmtheit in das gerade Gegentheil derselben sich verkehrt und umschlägt. So wahr und wichtig aber diese Erkenntniß auch ist, welche ihre Bestätigung im ganzen natürlichen, wie im geistigen und sittlichen Universum durch eine Menge von Erscheinungen finden kann: so würde sie doch dadurch wieder einseitig werden, wenn, gleichwie das zweite Gesetz das Gegentheil oder das Verkehrte des ersten ist, so auch das Entgegengesetzte der ersten vorgefundenen Bestimmtheit oder dasjenige, in was sie übergeht, allein als das Eigentliche, was das Wahre oder das Ansich der Sache ausmacht, angesehen und festgehalten würde. Hiernach würde z. B. der Südpol der Erscheinung eigentlich oder in seinem Ansich der Nordpol, das Positive vielmehr das Negative, und umgekehrt, oder das Süße eigentlich oder in seinem Innern vielmehr sauer oder

bitter, im Sittlichen die höchste Selbstbefriedigung (als Rache) vielmehr Selbstvernichtung (als Strafe), oder die böse und verbrecherische That in ihrem Innern (in der Absicht) eigentlich gut seyn, und so durch alle Gegensätze hindurch Alles, was unmittelbar in der einen Bestimmtheit sich darstellt, seine eigentliche und innere Wahrheit an seinem geraden Gegentheil erhalten. Indem die Vorstellung sich dieser neuen Trennung bemächtigt, und das Verkehrte des ersten Gegebenen, welches das eigentlich Wahre und Unsich der Dinge seyn soll, in ein übersinnliches Inneres verlegt: erhält sie damit über der ersten noch eine zweite übersinnliche Welt, welche die verkehrte von jener ist, oder, insofern sie das eine Moment schon unmittelbar in ihrer gewöhnlichen Welt hat, zu dieser noch eine verkehrte Welt überhaupt. —

Anmerk. Für eine weitere Ausführung des hier betrachteten Umschlagens der Momente in ihr Gegentheil und der hieraus sich ergebenden verkehrten Welt, die auch im gemeinen Bewußtseyn vorkommt, ist zu vergleichen Hegel's Phänomenologie S. 88. ff. und Logik, 2r Th. S. 183. — Wenn gewisse historische Erscheinungen, welche sich auf eine neue Entwicklung des menschlichen Geistes in der Sphäre seiner religiösen oder politischen Interessen beziehen, als Reaktionen gefaßt werden, und damit nicht bloß eine durch einen neuen Gesichtspunct, unter welchem das Alte und Wohlbekannte auf eine andere Manier zusammengestellt wird, variirte Darstellung der Begebenheiten geliefert, sondern etwas wirklich Nothwendiges und Immanentes, in

Natur und Begriff des sich entwickelnden oder erscheinenden Geistes Begründetes gezeigt und nachgewiesen werden soll: so ist zwar bei dieser Betrachtung durch die Sache selbst schon ein Verhältniß gegeben, welches einen Uebergang von einer Weise des daseyenden Geistes und seines Bewusstseyns zu einer entgegengesetzten enthält, und das Verhalten dieser beiden Seiten, von denen die spätere die frühere negirt und als eine aufgehobene behandelt, diese aber sich nicht absetzen lassen will, als ein Zustand und Streit gegen einander gespannter Extreme bestimmt; es kann dabei sowohl das Reagirende als dasjenige, wogegen reagirt wird, als das Bessere, als der Fortschritt des Geistes und als die eigentliche Wahrheit angesehen werden, jenes, insofern es die Herstellung einer früher schon gewonnenen, aber mit der Zeit wieder verdunkelten Wahrheit, dieses, insofern es selbst die neu auftretende Wahrheit und die Würgerröthe eines neuen Tages seyn soll; jede Partei wird ohnehin das Ubrige für das Rechte und Wahre halten. Alles hierin beginnt dann auch die beiderseitige Eifersucht und der Mangel einer unendlichen oder absoluten Berechtigung, welche die eine Seite über die andere hätte. Wenn freilich der allgemeine Geist mit einer bisherigen Form seines Daseyns gänzlich gebrochen, und tiefer in sich gehend sich zu einer seinem innersten Wesen und Begriffe gemäßen neuen Lebensperiode erhoben hat, wie z. B. zum nicht anderer mehr oder weniger noch untergeordneter Erscheinungen zu gedenken, das Christenthum als höchste Offenbarung des absoluten Geistes selbst ein absoluter, an sich vollendeter Sieg über das Judenthum und Heidenthum war: so kann das Frühere und Verlassene zwar noch ein äußeres Daseyn haben und behalten, aber es gleicht einer leeren Hölle oder Wohnung, aus welcher das Leben des Geistes ausgezogen ist; sein noch vorhandenes Daseyn selbst ist ein mattes, stich-

das Ueberhandnähende, bis es endlich ganz verbannt, wenn von
 seiner Seite Reactionen, vielleicht durch einzelne starke In-
 dividualitäten begünstigt, auch noch vorkommen, so sind
 sie eine letzte Kraftanstrengung des noch einmal sich zusam-
 menfassenden Lebens vor dem gänzlichen Tode. Anders aber
 ist es da, wo die vorhandenen Extreme sich auf eine ihnen
 gemeinsame, in voller Lebendigkeit und Bethätigung erhal-
 tene Substanz ihres politischen oder religiösen Elementes
 beziehen, und um entgegengesetzte Interessen an dieser Sub-
 stanz streiten und sich befähden. Hier ist die letzte und
 reueste Entwicklung oder Richtung darun noch nicht eine un-
 bedingt wahre und absolut berechnigte gegen die entgegenge-
 setzte, deren anderes Extrem sie ist, und die gegen sie
 noch zangirt. Wenn sie in ihrer für sich gewordenen Be-
 sonderheit und in der Reflexion, die sie in dieser Besonder-
 heit in sich als ein Sichselbstgleiches hat, sich dafür ansieht,
 so vergißt sie, daß dieses auf der anderen Seite ebenso
 vorhanden ist, und daß diese Seite ihr Leben ebenfalls an
 der gemeinsamen Substanz und ihre Kraft aus derselben
 und damit auch gleiche Berechnigung hat. Sie müßte, um
 wirklich abzufragen, an ihr selbst zu ihrer Mitte und Sub-
 stanz zurückkehren, und von dieser aus das Ganze, von
 welchem sie ebenso, wie ihre entgegengesetzte, nur die eine
 Seite ist, erfassen, und von diesem Standpunkte ihre, aber
 ebenso auch ihrer Gegners, besondere Nothwendigkeit und
 Begründung erkennen; sie würde damit freilich sich in ihrer
 Besonderheit als solcher, um deren Fixirung es gerade der
 Partei zu thun ist, aufgeben müssen, aber dafür auch so
 weit zu ihrer Wahrheit gelangen. Denn es sind gleichberech-
 tigte, gleichnothwendige Momente, die als solche gleich wahr
 und gleich unwahr sind; entgegengesetzte Richtungen an einer
 und derselben Substanz, die, je weiter sie auseinander-
 kommen, auch desto mehr von ihrer Mitte und Wahrheit

selbst sich entformen, und am Ende in bloße Wirklichkeiten, in welche wohl eine Wesentlichkeit gelegt wird, die sie aber so nicht mehr haben, sich verlieren; oder so vielleicht nur zwei auf die äußerste Spitze ihres Extrems hinausgetriebene Seiten, die so sehr eine durch die andere bedingt sind, und gegenseitig an einander ihren Halt, ihr Leben und Bestehen haben, daß, wenn die beabsichtigte Aufhebung und Vernichtung an einer entgegengesetzten Seite wirklich zu Stande käme, die andere damit ebenfalls ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung beraubt zusammenstürzen würde; eben weil das Leben der Substanz, auf welche sie sich beziehen, nicht mehr in ihnen, und der Begriff derselben in der Abstraction verloren gegangen ist; und während in einem solchen Falle die Substanz selbst bliebe, würden nur die beiden entgegengesetzten Richtungen, welche sich für sich behaupten wollten, sich als das Ueberflüssige bei der Sache erweisen. Man sieht wohl, wie bei gewissen Erscheinungen es bloß einseitige Abstractionen sind, um deren Behauptung gestritten wird, und wie einige Begriffe und Wörter, die zwar eine große Bedeutung haben, wenn sie in ihrer Substanz begriffen werden, aber außer derselben und in ihrer Abstraction für sich als eine inhaltlere und nebulöse Meinung in der Luft schweben; das Schiboleth sind, für welches die Gemüther sich in Säuerung und Erhigung setzen. Allein weil vorzüglich das Ganze es ist und die Erkenntniß der Substanz in der Totalität ihres Begriffes, wovon es abhängt, wozu man an den großen historischen Erfahrungen, welche in dem allgemeinen Leben des menschlichen Geistes solche Conflits darbieten, etwas begreifen will; so ist noch nicht viel gewonnen, wenn diese Erscheinungen bloß hinter den Gesichtspunct einer Reaction gestellt, und auf einer oder Seite einer Wahrnehmung, die an allem Lebendigen überhaupt, eben darum weil es ein Lebendiges ist, und

als dieser Wirkung und Gegenwirkung zeigt, sich machen läßt, aufgefaßt werden. Ist die Reaction etwas Nothwendiges, ein Gesetz der Erscheinung, (und auf etwas bloß Zufälliges wird man wohl keinen wissenschaftlichen Werth legen wollen, und die Allgemeinheit der Wahrnehmung läßt auch auf die Annahme einer solchen durch Induction begründeten Nothwendigkeit schließen,) so hat das Reagirende in seiner gleichen Nothwendigkeit auch gleiche Berechtigung zu seinem Daseyn mit demjenigen, wogegen es reagirt. Zu zeigen wäre vielmehr, wie und worin die Gegensätze, die auch mit dem Fortgange der Zeit und einer gemeinsamen Entwicklung ihren Charakter oft verändern, sich vermitteln, und worin sie sich ausgleichen; wie aber dieses Ausgleichende nur die gemeinsame Substanz, welche beide trägt, selbst ist, so kann auch jene Vermittlung nur durch die Erkenntniß des Wesens der Substanz und in ihrem Begriffe geschehen und nachgewiesen werden. Wenn wir aber noch nichts weiter wissen, als daß in der Welt agirt und reagirt wird, so würde man an einer solchen Kenntniß schon in der Chemie, welche Agentien und Reagentien in Menge darbietet, nur noch ein sehr unfruchtbares und unzureichendes Wissen haben, womit noch keine ihrer Erscheinungen in ihrer wahren Bedeutung und innern Nothwendigkeit sich erkennen läßt; der Fülle und Tiefe des geistigen Lebens aber, wenn es auch nothwendig in entgegengesetzten Richtungen hervortritt, wäre jener nur nach äußerer Wahrnehmung aufgefaßte Gesichtspunct, der so nur eine bloße Abstraction und äußere Reflexion ist, in einem um so höhern Grade unangemessen, und keineswegs geeignet, die Sache in der Wahrheit ihres Wesens und Begriffes erkennen zu lassen. —

§. 110.

Gegen eine solche Trennung und Vertheilung der bloßen Vorstellung, welche selbst einen Unterschied macht, der keiner mehr ist, und es doch nicht abhalten kann, daß an einer und derselben Sache das Unterschiedene in sein Gegentheil sich verkehrt, ist von uns vielmehr der absolute Unterschied oder reine Wechsel, wie er sich ergeben hat, festzuhalten und näher zu betrachten, nach welchem die gegenständliche Welt an ihr selbst und für sich ihre verkehrte geworden ist. Diese Verkehrung war das Gleichnamige, welches sich abstößt, und das Ungleichnamige, welches sich anzieht, oder das Gleiche, welches sich ungleich, und das Ungleiche, welches sich gleich wird. Diese widersprechenden Momente selbst sind zusammenzufassen und in ihrem reinen Gedanken zu vereinigen. Es sind Entgegengesetzte; aber dadurch, daß sie schon an sich als Entgegengesetzte bestimmt sind, ist jedes derselben nicht etwa bloß eines von zweien, die als unmittelbar seyende von einander getrennt und gegen einander gleichgültig wären, denn so wäre es kein Entgegengesetztes; sondern als das Entgegengesetzte eines Entgegengesetzten ist jedes nicht bloß nicht gleichgültig gegen das andere, sondern es ist schon an sich das andere oder hat es an ihm selbst, in das es übergeht, und aus dem es eben so sehr sich wieder herstellt, das Gleiche als das Gleiche, das Ungleiche als das Ungleiche, wodurch beide selbst

in einander übergehen, und in einer absoluten Einheit sind. Denn ihr Unterschied ist der innere oder der Unterschied der Sache an ihr selbst, der, wie sich gezeigt hat, ebensosehr kein Unterschied ist oder als solcher sich aufhebt; denn es ist das Gleiche, welches sich unterscheidet, folglich einen Unterschied macht, der für das Gleiche in Wahrheit keiner ist, und das Ungleiche, welches gleich wird, also von selbst seinen Unterschied aufhebt, oder zeigt, daß es in Wahrheit nicht unterschieden ist. Diese absolute Einheit des Gleichen und Ungleichen oder dieses in seiner Ungleichheit Sichselbstgleiche ist die Unendlichkeit, nicht jene der Vorstellung, welche ihr Anderes als ein Endliches außer ihr hat, und dadurch selbst nur eines der Entgegengesetzten und selbst ein Endliches ist, sondern die reine, absolute Unendlichkeit, welche über ihr Anderes übergreift, in ihm sich selbst gleich ist, oder als Anderes es aufhebt und zu sich zurückbringt. —

Anmerk. Es mag hier statt der Anführung und Nachweisung bestimmter Beispiele aus der Geschichte der Philosophie die Erwähnung genügen, daß schon die älteste Philosophie von Pythagoras und Heraklit an sich in dem Begriffe der Unendlichkeit, wie er sich für uns entwickelte, wenn auch unter verschiedenen Formen und Ausdrücken, bewegt, und ihren Begriff als absoluten Begriff zu finden sich bemüht hat; wie überhaupt alles wahre und speculative Denken nur in dieser reinen Erkenntniß sein Element, seine Gestaltung und Bewegung hat und haben kann. Auf das bloße Wort des Unendlichen oder Absoluten kommt es da

bei nicht an; allein da in neuerer Zeit der Begriff des selben wieder in das denkende Bewußtseyn eingetreten oder ihm zum Wissen gekommen ist, und damit auch die absolute Erkenntniß von dem Grunde der vorangegangenen verfehlten Bestrebungen, die absolute Grundlage und Form zum objectiven Systeme der Philosophie, und der Schlüssel zu den Räthseln der Natur und des Geistes gefunden wurde: so ist doch seiner weiteren und allgemeineren Erkenntniß, selbst bei geübteren und von einmal angenommenen Voraussetzungen weniger beherrschten Denkern, anfänglich besonders die Vorstellung hinderlich gewesen, als ob das Absolute eine für sich ruhende, gleichsam in einem Jenseits abgeschlossene Einheit und Identität aller Gegensätze, nicht auch etwas im Denken selbst Gegenwärtiges, und daher nur für wenige Glückliche ein Gegenstand besonderer intellectueller Anschauung wäre. In der Religion, deren Geheimnisse früher wenigstens noch im frommen Glauben als an sich gewisse, wenn auch unbegreifliche Wahrheiten unangetastet bewahrt wurden, und so für den Denkenden noch einen Gegenstand positiver Beschäftigung mit ihrer Erkenntniß und Erklärung darboten, hatte ohnehin schon der moderne, durch Negiren und Wegwerfen aufklärende Verstand seinen höchsten Triumph gefeiert, indem er sich, wie von Allem, was ihm nicht durch unmittelbare äußere Erfahrung in die Hand geliefert wurde, und dieser vielmehr zu widersprechen schien, ebenso auch von den geglaubten, aber für ihn zur Unbegreiflichkeit gewordenen Lehren und Wahrheiten der Religion als unstatthaften Erfindungen und Märchen der Vorzeit gänzlich losmachte, und eben vollauf damit zu thun hatte, daß in diesem Sinne ihm Anstößige auch aus den Religionsurkunden auf eine feine und geschickte Weise hinauszuerklären. Die neue Lehre der Philosophie kam ihm daher völlig unerwartet und etwas angelegen; man konnte

Nach gar nicht vorstellen, wie ein vernünftiger Mensch in solchen veralteten (aber doch seit dem Ursprung des Christenthums bestehenden) Satzungen noch einige Wahrheit suchen und finden könne; die Forderung aber; diese nämlichen Lehren, von denen der Verstand so eben sich glücklich befreit zu haben glaubte, wie z. B. die von der Dreieinigkeit Gottes, (an welche zu glauben, man aus dem wichtigen Grunde für etwas Unnütziges und Ueberflüssiges hielt, weil arithmetisch Eins nicht Drei und Drei nicht Eins ist, — als ob man dieses nicht zu jeder Zeit auch gewußt hätte,) nun sogar wieder als das Wesentliche der geoffenbarten Religion aufzunehmen und selbst als nothwendige und immanente Vernunftwahrheiten anzuerkennen, war' eine zu starke Zumuthung für dieses nüchterne Bewußtseyn, als daß man nicht alles dagegen hätte aufbieten sollen, um die vermeintlich gewonnenen großen Fortschritte der Zeit (— zur Leerheit und zum Nichts; wie es denn jetzt Theologen giebt, welche jene ganze negative Richtung nun selbst wieder als etwas Antiquirtes behandeln,) gehörig zu behaupten und zu sichern, um so mehr, als alles schon darauf angelegt war, auch ohne Gott, den man nur durch einen künstlichen Beweis und dem Namen nach noch übrig hatte, mit der bloßen sogenannten reinen, d. h. von allem substantiellen Inhalte gereinigten, Vernunft in der Welt auszukommen, und alles Heil dagegen im Irdischen und Praktischen, in einer für sich verdienstlichen und ohne Gott und ohne Glauben ihr selbst genügenden Tugend und in andern subjectiven Nützlichkeiten gesucht und fleißig angebaut wurde. Einem so verendlichten und verflachten Bewußtseyn, einer solchen Armseligkeit des Denkens und solchen Ausgestorbenheit alles substantiellen geistigen Inhalts mußte nun freilich jenes neuaufgegangene Absolute in der oben erwähnten Weise seiner Vorstellung nur wie ein Hirngespinnst vorkommen, da es in sich und in

seiner Erfahrung, die nur sein eigener Spiegel war, nichts vorfand und vorrätzig hatte, woran es mit dem Gedanken und Begriffen desselben sich hätte vertraut machen können, und von der andern Seite die nothwendige Vermittlung für und durch das Denken anfänglich noch fehlte. Nachdem aber für diese Vermittlung später durch Hegel hinlänglich gesorgt wurde, sollte man jetzt wenigstens eine größere Vertrautheit mit der Sache erwarten dürfen, nur daß freilich ein bloßes historisches Notiznehmen, wobei man sein subjectives und willkürliches Denken sich erhält, nicht dazu verhelfen kann, sondern ein ernstes unbefangenes Studium und ein wirkliches, besonnen fortschreitendes und sich selbst erfassendes objectives Denken, welches insbesondere durch keine falsche Voraussetzung seiner subjectiven Beschränktheit sich zum voraus gefesselt und für die Erkenntniß der Wahrheit unfähig gemacht hat, als unerlässlich dabei gefordert werden muß. So wie hier für uns der Begriff des Unendlichen sich entwickelt hat, ist ihm schon die Nachweisung seiner Nothwendigkeit am Denken des Verstandes selbst (§. 105, 106. u. Anmerk.) vorangegangen, und alles sonst betrachtete Denken überhaupt durch seine eigene Dialektik in diese Unendlichkeit zurückgegangen; und dann hat sich ebenso am Gegenstande des Bewußtseyns selbst das Nämliche ergeben. Es ist aber durchaus nothwendig, und nur dieses das der Natur des Denkens Adäquate, das Unendliche sowohl hier als überall, wo unter seiner Form die Wahrheit erkannt werden soll, nicht als ein Ruhendes und Unbewegtes vorzustellen, sondern in und mit dem Denken, welches darin selbst diese unendliche Qualität hat, es in seiner Selbstvermittlung zu erfassen, d. h. so, wie es für uns aus dem reinen Wechsel des Gleichen und Ungleichen hervorgegangen ist, es auch in seiner Selbstbewegung als das Sichselbstgleiche und Identische, welches ebenso sehr

sich

sich an ihm selbst unterscheidet und sich ungleich wird, als diese Ungleichheit und seinen Unterschied, eben darum weil es sein eignet und darum keiner ist, wieder aufhebt, zu erkennen. —

S. 111.

In dieser Unendlichkeit wird auch erst das Gesetz, dessen Begriff zwar in der früheren Betrachtung schon als Maassstab seiner Prüfung vorhanden war, aber auch seinen Mangel offenbarte (S. 104.), zu seiner innern, ansichseyenden Nothwendigkeit vollendet. Der Mangel des Gesetzes bestand darin, daß theils seine Theile oder Seiten nicht von selbst aus seinem einfachen Innern als ein Unterschied der Sache hervorgiengen, theils ein gleichgültiges Bestehen gegen einander selbst hatten. Indem aber das Einfache des Gesetzes, welches die einfache Kraft genannt wurde, Unendlichkeit an ihm selbst ist, so ist es ein Sichselbstgleiches, aber als ein Gleichnamiges, das sich von sich selbst abstößt, oder als ein solches, das an ihm selbst zugleich absoluter Unterschied ist, welches mithin sich selbst entzweit oder verdoppelt, und so durch seine Unendlichkeit selbst Gesetz wird. Das Unterschiedene oder Entzweite, welches die Seiten oder Theile des Gesetzes ausmacht, stellt sich als ein für sich Bestehendes dar, und läßt, wenn es nicht in dem Begriffe des innern Unterschiedes aufgefaßt wird, seine Momente auch für eine äußere Wahr-

nehmung außer ihrer nothwendigen Beziehung und Einheit sowohl in Gleichgültigkeit gegen einander, als gegen ihr Einfaches erscheinen. Allein diese Gleichgültigkeit des noch aus einander fallenden Ungleichen verschwindet ebensobald, als die Momente in dem Begriffe ihres innern Unterschiedes betrachtet oder hiemit erst als Momente erkannt werden, deren Unterschied kein Unterschied, oder der Unterschied des Gleichnamigen, und deren Wesen die Einheit ist. Hiernach ist in den oben angeführten Beispielen nicht bloß die Electricität oder der Magnetismus ein solches gleichnamiges Einfache, welches sich in entgegengesetzte Momente unterscheidend als Positives und Negatives hervortritt, — Momente, deren jedes, weil es nur Moment ist, sein Bestehen vielmehr aufzuheben strebt, oder, sich als Nichtseyn zu setzen und in der Einheit wieder zu verschwinden, als sein wahres Seyn kund giebt; sondern auch Raum und Zeit werden als solche entgegengesetzte Momente, nämlich als Momente der Schwere, die ihr Anderes schon an ihnen selbst haben, und dadurch in einer Einheit sind, oder als gegen einander wie Positives und Negatives bethätigte Momente, und als diese Einheit selbst die Schwere erkennt, wie die Philosophie der Natur näher nachweist. —

Anmerk. Wenn dem Schellingischen Absoluten (wie z. B. von Herbart, Einl. S. 134.) zum Vorwurf gemacht wurde, daß es nicht gegeben sey oder in keiner Erfahrung

sich nachweisen lasse, und etwa bloß daraus ein der Philosophie sehr unwürdiger Grund für sein Nichtseyn oder seine Unwahrheit hergenommen werden soll, (Herbart a. a. D. führt noch den innern Widerspruch an, der doch im Absoluten oder im innern Unterschiede eben so sehr kein Widerspruch mehr ist, während in seiner Philosophie die Widersprüche in ihrer ganzen Härte ohne innere Auflösung stehen bleiben, und bloß durch äußere Reflexion umgangen werden): so würde es von dieser Seite um nichts schlimmer daran seyn, als der bloß gemeinte und postulierte Gott der Kantischen und aller in dieser subjectiven Denkweise beharrenden Philosophie, der doch auch ein Absolutes und zwar im eminentesten Sinne seyn soll. Abgesehen aber auch von der völlig äußern und wahrhaft heillosen Art und Weise, wie dieser Gott für die Reflexion entsteht, indem er, nach Wegwerfung der besseren und nur in ihrer Reflexionsform schlechten Beweise, die man für das Daseyn Gottes vorher hatte, und nach gänzlicher Verkennung der in ihnen noch durchscheinenden Wahrheit, erstens aus aller Erfahrung vertrieben und somit für dieses empirische Bewußtseyn aufgehoben, sodann aber durch das Mittel eines noch schlechteren und an innerer Unwahrheit leidenden Beweises wieder künstlich hervorgerufen, und nicht sowohl bewiesen, als vielmehr nur in der Eigenschaft eines äußern Ausgleichers der wahrgenommenen äußern Ungleichheiten, mit denen diese Philosophie nicht selbst zurecht kommen konnte, postuliert wurde, — so ist dieses, was hiemit zunächst der nothwendige Begriff Gottes wäre, diese äußere Ausgleichung nämlich, an ihm selbst oder innerlich ein sehr dürftiger, unphilosophischer und geistloser, nur der Vorstellung des gemeinen Bewußtseyns und eines selbst äußeren Denkens würdiger Gedanke, und schon von dieser Seite dieser selbstgemachte Gott viel schlimmer daran, als jenes Absolute, in

welchem alle äußeren Ungleichheiten keine äußeren mehr sind, sondern an ihnen selbst (nicht durch ein äußerliches Gleich- und Wieder-Gutmachen) oder in ihrer reinen Idee und Wesenheit in ihre innere Gleichheit zurückgehen. Indem aber ferner aus einer bloß abstracten Vorstellung von Gott und aus der Reflexion darüber, wie ein solches Wesen nun wohl beschaffen seyn müsse, auch die sonst für nothwendig gehaltenen Eigenschaften ihm noch anconstruirt und anraisonnirt werden, auf ähnliche Weise, wie man jetzt etwa z. B. einem constitutionellen König die an ihm für nöthig erachteten und gerne gesehene Eigenschaften anraisonnirt: so entsteht daraus seiner Herkunft gemäß auch ein sehr anthropomorphisches Verstandes- und Reflexions-Product, das aller innern Wahrheit und Absolutheit ermangelt. Diese Philosophie kam so mit der subjectiven Stellung, die sie sich gegeben, in der That dahin, nichts Inneres und Wesentliches mehr von Gott zu wissen, und ihn nur noch als ein sehr oberflächliches und an ihm selbst unwahres Verstandes-Product zu haben, das ebensobald auch wieder entbehrlich wurde, als man für jene Ungleichheiten, welche noch die Nothwendigkeit seiner Annahme bedingten, eine andere Abhülfe ausfindig machte, wie denn auch das noch geleistet wurde, als man Kant's moralischem Beweise selbst wieder und zwar nach den Grundsätzen der nämlichen Philosophie sein Recht anthat. — Da sich für uns indessen hier nur erst der reine einfache Begriff der Unendlichkeit oder ihre reine Form ergeben hat, noch aber von dem substantiellen und absoluten Inhalte der Vernunft, des Geistes, der Natur, welcher der Philosophie selbst angehört, uns nichts bekannt geworden ist: so sind wir auch hier noch weit davon entfernt, uns mit Gottes absolutem Wesen selbst beschäftigen zu wollen, so nothwendig und immanent demselben auch, eben damit es ein absolutes und unendliches sey, die von

uns erkannte Unendlichkeit ist, und können bloß die Gelegenheiten benutzen, um Unrichtiges und Unwürdiges nachzuweisen und bei Zeiten zu entfernen. Wenn aber behauptet wird, daß das Absolute oder Unendliche auch seiner Form nach in der Erfahrung nicht angetroffen werde, so muß dieser Behauptung als einer völlig unrichtigen durchaus widersprochen werden. Ob die Dinge gleich ihrem Stoff und Inhalt, ihrer Bestimmtheit, Einzelheit und Vergänglichkeit nach, etwas Endliches sind, so ist doch das Unendliche, das sich selbst gleiche Allgemeine, und der Unterschied und Widerspruch, der sich erzeugt und wieder aufhebt, allenthalben an ihnen zu finden, und überhaupt überall im Leben der Natur und des Geistes, wie im Denken und Bewußtseyn; und nur hiedurch, wodurch die einzelnen Dinge und Wesen zugleich unter ihrer Wahrheit stehen, die ihnen für sich oder in ihrer Endlichkeit nicht zukommt, ist auch Bewegung, Thätigkeit, Wirksamkeit, Leben und Lebendiges allein möglich. Eine wirklich reine, durch keine falschen Voraussetzungen und irrigen Annahmen verfälschte und zum voraus in Fesseln geschlagene Erfahrung und Beobachtung muß daher auch überall dasselbe erkennen lassen. So lange es aber Physiker giebt, welche die Atome, Molecüle, Materien, Kräfte, Verwandtschaften u. s. w., mit denen sie sich zu schaffen machen, für wirkliche Existenzen halten, und nicht merken, daß sie hieran bloße Wesen ihrer Vorstellung und Einbildung und reflectirte Existenzen haben, die wegen ihrer innern Unwahrheit sich nothwendig schon in ihrem Gedanken aufheben, und daher auch keinen Anspruch auf ein wirkliches Daseyn haben können: so lange wird für eine solche Physik auch bei allem Experimentiren die Auffassung des allgemeinen Naturlebens im Großen und Kleinen etwas Trübes und Verworrenes bleiben, und eine geistlose Hypothese die andere verdrängen. Was indessen durch eine unbefangene Na-

turforschung und reine Erfahrung wirklich geliefert und bestätigt wird, ist schon von Mehreren dargethan worden, z. B. von Götthe in der Farbenlehre, für die Musik oder das Gesetz der Töne kürzlich von Walther (Elemente der Tonsekunst als Wissenschaft, Baireuth und Hof, 1826.), in der Physiologie ohnehin schon allgemeiner und anerkannter, und kann unter andern besonders in Pohl's Proceß der galvanischen Kette gefunden werden. —

3. Die Unendlichkeit; der Begriff; das Leben und das Lebendige; Uebergang zum Selbstbewußtseyn.

§. 112.

Dasjenige Innere, in welches alle bisher betrachteten Weisen des Bewußtseyns, der sinnlichen Gewißheit, des Wahrnehmens, des Verstandes, mit ihren jedesmaligen Gegenständen, die sich, wie ihr Wissen, an ihnen selbst aufhoben, jetzt als in ihre Wahrheit zurückgegangen sind, ist, wie sich ergeben hat, die Unendlichkeit. Sie ist sonach das wahrhafte innere Wesen und die allgegenwärtige Seele der gegenständlichen Welt und ihrer Erscheinung; das Sichselbstgleiche, welches durch keinen ihm fremden Unterschied gestört und unterbrochen, sondern selbst vielmehr alle Unterschiede in sich enthaltend und durch seine Selbstunterscheidung aus sich erzeugend, durch sie hindurch sich mit sich vermittelt und seine Gleichheit mit sich erhält; das

Sich selbstbewegende, dessen absolute Unruhe nur die Bewegung des innern Unterschiedes oder reinen Wechsels, und aus seiner Ungleichheit zu seiner Gleichheit ist, und so als reine nur in sich pulsirende Bewegung, als Beziehung seiner nur auf sich selbst, seine unendliche Ruhe so wenig als seine Einheit und Gleichheit mit sich erschüttert und aufhebt. — Das Innere ist schon früher von uns als der reine Gedanke erkannt worden; aber erst in der Gestalt dieses einfachen Unendlichen, welches als die reine Bewegung des denkenden Bewußtseyns nun auch der reine Begriff oder der Begriff schlechthin (nicht von etwas Anderem oder Besonderem, sondern der Begriff des Begriffes oder die einfache absolute Form alles Begreifens) schon selbst ist, hat sich das Innere auch gegenständlich für das Bewußtseyn dazu entwickelt, daß es nun auch die Form des reinen Gedankens darstellt, und mit ihm Eins und gleich ist. Es war übrigens schon dieses einfache Unendliche oder die Nothwendigkeit des Begriffes, was alle bisherige Dialektik des Bewußtseyns als die Seele ihrer Bewegung leitete, und insbesondere schon an dem letzten Resultate der Wahrnehmung, der Einheit der in einander übergehenden und sich aufhebenden Momente des Fürsichseyns und des Seyns für Andres, dann im Spiele der Kräfte und weiterhin hervorbrechen wollte; aber erst in der Bewegung des nichtserklärenden Erklärens ist dieses im Unterscheiden ununterschiedene einfache Unendliche

als innere Nothwendigkeit und eignes Princip des Verstandes in freier Form hervorgetreten, und dann dem Bewußtseyn auch an seinem Gegenstande als dasjenige geworden, was es in Wahrheit ist, nämlich ein Anderes, welches kein Anderes mehr ist, und als welches das Bewußtseyn sich selbst weiß (Selbstbewußtseyn). —

S. 113.

Da der Begriff dieser Unendlichkeit für uns aus der ganzen bisherigen Bewegung des Bewußtseyns hervorgegangen und als ihre Wahrheit sich dargestellt hat, so ist auch nur sie das Wahre und Wesentliche für uns an der ganzen Gegenständlichkeit, oder dasjenige, was überall, wo etwas Wahres erkannt werden soll, dieses nur in ihrer reinen Gestalt uns erblicken läßt. Wenn sie dem sonstigen Bewußtseyn, welches ganz andere Dinge in der Meinung von der Wahrheit derselben verfolgt, unter der sinnlichen Hülle und unter vielerlei ihm fest und hart gewordenen Bestimmtheiten seines eigenen Verhaltens gegen die Welt sich entzieht und verbirgt, und darum von ihm verkannt oder nicht anerkannt wird: so fallen die anderen Ansichten, welche dieses sonstige Bewußtseyn etwa hat, auf den Weg herein, den wir zurückgelegt haben; auf dem bestimmten Standpuncte, dem sie angehören, sie aufnehmend würde auch ihre eigne innere Dialektik sie nothwendig erstens über ihre fixirte Be-

stimmtheit hinaus, und dann auf dem nämlichen Wege und zu dem gleichen Ziele weiter führen. Es ist aber überhaupt für das Bewußtseyn eher keine Ruhe und Rast und kein früheres Verweilen, als bis es in diesen einfachen, aber an ihm selbst absolut allgemeinen Begriff, und hiemit auch in seine eigne absolute Form, in welcher es die unmittelbare Selbstgewißheit der Wahrheit hat (vgl. S. 30.), zurückgegangen ist. Denn zum Begriffe als solchem wird die Unendlichkeit, insofern sie noch in bloß gegenständlicher Gestalt von uns gefaßt und gehalten wurde, näher dadurch, daß das Bewußtseyn auf den Inhalt seines Wissens, den es an und in ihr hat, reflectirt, oder sich selbst erkennt in dem, was es weiß, indem es seinen Gegenstand so weiß. Aber der Inhalt dieses Wissens ist bereits nichts Anderes mehr als das Bewußtseyn des Unterschiedes als eines solchen, der ebenso sehr keiner mehr oder aufgehoben ist. Hierin aber ist das Bewußtseyn der ansichseyenden Wahrheit des Gegenstandes auch vollkommen für sich selbst, oder es selbst ist das, was es weiß, und der Inhalt seines Wissens für es kein Fremdes und kein Anderes mehr; oder Inhalt und Form des Wissens sind nunmehr vollkommen Eins und gleich geworden. Denn Ich ist an ihm selbst das Unterscheiden des Ununterschiedenen; Ich unterscheidet sich von sich selbst, aber indem es sich unterscheidet, hat es

hierin die unmittelbare Selbstgewißheit, daß dieses Unterschiedene nicht unterschieden ist. Ich ist selbst ein Gleichnamiges, welches sich von sich abstößt, und für welches das Abgestoßene, Unterschiedene und Ungleichgewordene unmittelbar kein Ungleiches und Unterschiedenes ist. Nur auf diese reine, absolute Form von Ich zurückgebracht wird der Gegenstand von seinem Wissenden vollkommen durchdrungen, und nur so ist Ich begreifen des Bewußtseyns. —

Anmerk. Vom Begriffe ist hier zunächst nur von seiner subjectiven Seite, als der Form des wirklichen Erkennens im Denken, oder in sofern das Bewußtseyn begreifendes Bewußtseyn wird, die Rede. Was aber seine vollendete objective Gestalt oder den anundfürsichseynenden Begriff in der Totalität seiner Momente anlangt, so gehört die weitere wissenschaftliche Exposition desselben auch der reinen Wissenschaft selbst, nämlich der Logik, an, wo die Momente desselben als des anundfürsichseynenden Wahren und Vernünftigen sich näher als Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit bestimmen, deren lebendige Vermittlung der Begriff in seiner Totalität und Unendlichkeit selbst, und deren jedes in seiner Vermittlung nicht ein Abstractes und Todtes ist, sondern die andern Momente an ihm oder den Begriff selbst in ihm hat: so daß dieses vermittelte Zusammengeschlossenseyn der Momente innerlich schon der vernünftige Schluß, wie dieser nur der in seinen Momenten auseinandergetretene Begriff ist. Seine natürliche und unmittelbare Darstellung aber ist das Leben und das Lebendige, wovon S. 119 ff. gehandelt wird. Von der Dürftigkeit dessen, was gewöhnlich ein Begriff genannt wird,

wobei das Denken zu einem mannigfaltigen, in seiner ganzen empirischen Rohheit aufgerafften und gelassenen Stoffe, an welchem das Bewußtseyn noch nicht über das Verhalten der sinnlichen Wahrnehmung hinauskommt, nur die Thätigkeit des Abstrahirens und Abtödtens und eine bloß formale Einheit hergiebt, und nichts durchdringt und nichts begreift, ist schon früher (vergl. Anmerk. 1. zu §. 100.) die Rede gewesen. —

§. 114.

Wie in dem Begriffe der Unendlichkeit das Bewußtseyn nach Inhalt und Form, welche darin nicht mehr von einander getrennt sind, nur das reine Wissen von sich ist: so ist umgekehrt auch es selbst als reines wissendes und denkendes Ich das, was es früher bloß seiner Form nach war (vgl. §. 28.), jetzt nach beidem, nach seinem Inhalte eben so sehr als nach seiner Form und in der Einheit von beiden, geworden, unendliche Sichselbstgleichheit, unendliche Beziehung seiner auf sich in seinem Unterschiede oder Andersseyn, an ihm selbst unendliches Wissen und Denken; oder die reine Selbstbewegung der Unendlichkeit ist die reine Bewegung des denkenden Bewußtseyns selbst. Betrachten wir in dieser Beziehung nochmals die Bewegung des uns gewordenen Begriffes, welcher ebenso sehr reines Ich als Unendlichkeit ist, so wird, ob von dem reinen oder innern Unterschiede, der als solcher sich aufhebt, zur sichselbstgleichen Einheit oder von dieser zu jenem übergegangen werde, die

Bewegung sich immer ebenso sehr als das Sichselbstgleiche, wie das Sich, insich, Entzweieude oder Unterscheidende, oder als die Selbstentzweigung des Sichselbstgleichen und die Selbstgleichwerdung des Entzweiten oder Ungleichen darstellen; die Bewegung ist selbst nichts Anderes als, dieses und das Uebergehen nicht in äusseres, durch ein der Sache etwa fremdes Denken bewirktes oder getragenes, sondern das innere der Sache, die an ihr selbst nichts Anderes ist, und das reine denkende Ich in der Bewegung seines Denkens selbst. —

§. 115.

Schon indem man ausspricht: das Sichselbstgleiche, und, was damit gesagt und darin enthalten ist, innerlich d. h. von ihm selbst aus oder aus seiner innern Reflexion, in, sich auffaßt: ist der innere Unterschied oder die Entzweigung und ebenso sehr auch die eigne Aufhebung derselben darin enthalten und ausgesprochen; denn, was sich selbst gleich ist, kann dieses nur seyn in Beziehung auf seinen Unterschied oder durch die Reflexion in seine Ungleichheit mit sich; oder es ist als Sichselbstgleiches auch schon an ihm selbst ein Ungleiches und Entzweites, und die Bewegung von dem einen zum andern ist die Bewegung von sich zu sich, und zwar so, daß das Sichselbstgleiche schon vielmehr das Sich, Ungleiche und Entzweite, und das Entzweite schon vielmehr das Sichselbstgleiche, und bei

des Einundbasselbe ist. Das sichselbstgleiche unendliche Wesen ist nur reine Beziehung seiner auf sich selbst: es bezieht also sich auf etwas, so ist hiemit schon das Beziehende und das Bezogenwerdende als ein Andres unterschieden und die Entzweiung geschehen; es bezieht aber sich auf sich, so kehrt es zu sich selbst zurück und hebt die Entzweiung auf; das Bezogene, welches ein Anderes ist als das Beziehende, und durch die Selbstbeziehung erst dieses Andre wurde, ist für es, das Sichselbstbeziehende, vielmehr kein Andres, denn es ist es selbst, und darum kehrt es aus seinem Andersseyn in sich als das Sichselbstgleiche zurück. Oder drückt man es so aus: unendliche Beziehung seiner in seinem Andersseyn auf sich: so ist ein anderes Seyn, aber als ein Seyn des Nämlichen, schon unterschieden oder vorausgesetzt; aber dieses Andre wird eben darum, weil es das Andre des Nämlichen oder sein Andres ist, ebenso sehr als kein Andres erkannt, und das Gleiche geht in ihm mit sich selbst zusammen, und ist in ihm als seinem Andersseyn nur reine Beziehung auf sich. Oder fassen wir das Unendliche in seiner Ungleichheit mit sich: so ist damit schon ausgesprochen, daß es seine Ungleichheit und zwar mit sich ist; das Ungleiche ist folglich eben so sehr es selbst, und daher in demselben sich erhaltend ist es in seiner Ungleichheit sich selbst gleich. Wollen wir aber die gewordene Un-

gleichheit oder schon geschehene Entzweiung für sich festhalten: so ist erstens das Denken von der Einheit der Ungleichen mit ihnen zu ihrer Entzweiung übergegangen, und die Entzweiten sind eben darum, weil sie Entzweite sind, an sich noch auf ihre Einheit bezogen, aus welcher sie herkommen; zweitens aber ist jedes derselben so an und für sich selbst ein Entzweites und das Gegentheil des andern, daß jedes schlechthin auf sein Anderes bezogen, ohne das selbe weder für sich noch überhaupt ist, und nur als das Andre eines Andern seyend gar nicht ausgesprochen werden kann, ohne das Andre mit auszusprechen, d. h. in seinem Begriff das Andre schon selbst an ihm hat und es selbst ist. —

S. 116.

Indem wir in und mit dem Begriffe der Unendlichkeit von all unserm sonstigen Wissen, welches sich nicht als Wahrheit und als Unsich zu behaupten vermochte, auf die absolute Form des reinen Ich zurückgekommen sind, so ist auch als Inhalt für das Bewußtseyn schlechthin nichts Anderes vorhanden, als die Einheit oder Identität und der innere Unterschied mit ihrer an ihnen selbst in einander übergehenden Bewegung; und in diesem All und Einem bewegen wir uns hier mit unserm Ich allein. Da indessen ein bloß äußeres Denken an dem Begriffe des Unendlichen oder Absoluten die innere Selbstbewegung des Sichselbstgleichen und seines Un-

terscheidens in sich, ob sie gleich als reine Thätigkeit des Ich im Bewußtseyn selbst ebenso und zwar für Ich unmittelbar vorhanden ist, übersieht, und, nachdem es durch seine Abstraction selbst erst das sichselbstgleiche Einfache zur starren, unbewegten Einheit, und ebenso den Unterschied zur auseinanderfallenden Entzweiung, gemacht, und beide neben einander gestellt hat, dann die Frage aufzuwerfen pflegt, wie denn der Unterschied aus der Einheit herauskommen oder diese sich entzweien könne: so ist auch das Wissen dieser Abstraction noch kürzlich an ihm selbst zu betrachten, wobei sich ergeben wird, daß es das, was es unbegreiflich findet und fragt, schon selbst hat und vollbracht hat, ohne sich dessen bewußt zu werden. Da nämlich für das Bewußtseyn des unendlichen und absoluten Gegenstandes, in Beziehung auf welchen jene Frage ihre unwiderlegliche Kraft und Bedeutung haben soll, gar nichts sonst vorhanden ist als Einheit und Unterschied, und auf diesen reinen Gegensatz (ebenso wie in der Logik gewöhnlichermaßen auf Identität und Widerspruch als die alle übrigen Denkformen unter sich begreifenden und beherrschenden obersten Principien des Denkens) alles sonstige Wissen zurückgegangen ist: so hat das Bewußtseyn, welches die Einheit neben den Unterschied oder ihm gegenüber stellt, an dieser abstrahirten Einheit selbst schon ein Entzweites und Entgegengesetztes, und braucht nicht erst zu fragen, woher die Ent-

zweiung der Einheit komme, und wie sie möglich sey; denn die Einheit, welche ein unwiderruflich Anderes seyn soll als der Unterschied, und der Entzweiung nur entgegengesetzt wird, ist Eines von Zweien, und in dieser Entzweiung, in welche sie mit dem Unterschiede zerfallen ist, an ihr selbst ein Entgegengesetztes. Dieses Denken hat so vielmehr seine Einheit verloren, und wäre nun umgekehrt zu fragen, wie es wohl es (über sich) anstellen wolle, um wieder dazu zu gelangen. —

S. 117.

Diese Abstraction, welche aus dem Sichselbst gleichen den Unterschied ausschließt und daneben stellt, und doch beides für sich in seiner Bedeutung festhalten will, ist somit an ihr selbst eine Verkehrung dessen, was sie meint, und ihre Dialektik, der sie nicht Stand zu halten vermag, die Bewegung zum Gegentheil ihrer Annahme. Indem sie zwischen dem Sichselbstgleichen und dem Unterschiede oder dem Andersseyn selbst einen unüberwindlichen Unterschied behauptet: so ist jenes, statt wirklich das sichselbst gleiche absolute Wesen zu seyn, vielmehr selbst schon, wie sich gezeigt hat, Eines der Entzweiten, oder diese Abstraction des Einfachen nur erst das Eine Moment der Entgegensetzung und Entzweiung, die überhaupt hier vorhanden ist, mithin nicht mehr die Einheit, sondern ein Ungleiches, das an ihm selbst seine Entgegensetzung gegen ein Anderes hat. Das
Bewußt

Bewußtseyn, welches sich gegen den eignen innern Uebergang des Sichselbstgleichheit in die Entzweiung sträubt, hat ihn hiemit selbst schon, aber äußerlich und ohne es zu wissen, gemacht. Soll nun dieses, was das Sichselbstgleiche seyn soll, aber schon ein Entzweites ist, erst in die Entzweiung übergehen; so könnte es sich nur mit sich selbst entzweien, d. h. das Gegentheil dessen werden, was es ist, und müßte folglich sein Entzweitseyn oder sein Andersseyn, das es als Entgegengesetztes an ihm selbst schon ist, wieder aufheben. Wenn aber die abstracte Einheit selbst schon vielmehr die Entzweiung, oder der Unterschied ist, so ist ihr Anderes oder Entgegengesetztes nicht etwa der Unterschied mehr, der vorher gegenüber stand, und der vielleicht noch in der Vorstellung behalten worden ist; denn damit, daß sie Eines der Entzweiten oder überhaupt ein Entgegengesetztes ist, ist die Bestimmung der Entzweiung und des Unterschiedes auch überhaupt schon mit ihr gesetzt; sondern ihr wahrhaftes Gegentheil kam nur die sichselbstgleiche Einheit seyn, d. h. das, was sie seyn sollte, aber in der Abstraction nicht war. Was aber umgekehrt die Aufhebung des Unterschiedes oder das Werden der Sichselbstgleichheit ist, wird für dieselbe Abstraction ebenfalls vielmehr ein Entzweien; denn was sich selbst gleich wird, tritt eben dadurch dem Unterschiede oder der Entzweiung gegenüber; indem es damit aber auf die eine Seite tritt, wird es selbst vielmehr ein Entz

zweites. — Wir sehen somit aber an diese Abstraction selbst den reinen Wechsel kommen, der sich für uns in der innern Selbstbewegung des Unendlichen als das reine Uebergehen der allein noch vorhandenen Momente ergeben hat, und der die reine Bewegung des Bewußtseyns selbst ist. —

Anmerk. Die Sache, von welcher hier die Rede ist, der Uebergang von einem Nichtunterschiedenen und darum Einem und Sichselbstgleichen zu einem Unterschiedenen und dadurch in sich selbst Gebrochenen und Ungleichen und umgekehrt, ist etwas so Alltägliches und in aller Erfahrung im gewöhnlichen Leben, in der Natur, in allen Wissenschaften, wie im gemeinen Bewußtseyn selbst Vorkommendes, daß man sich über eine Philosophie wundern muß, welche diesen Uebergang da, wo er in seinem reinen Gedanken und in seinem Innern erfasst werden soll, nicht anerkennen will, und sich ungebärdig dagegen stellt. Wenn etwas erst unterschieden wird oder sich selbst unterscheidet, so ist es vor seiner Unterscheidung doch noch ein Ununterschiedenes oder Eines; aber auch unterschieden hört es nicht auf, als die selbe Sache auch in ihrem Unterschiede noch sich selbst gleich zu seyn, und zwar dieselbe Beziehung, in welcher sie unterschieden wird, spricht auch ihre Einheit aus, weil außerdem auch keine Unterscheidung möglich wäre. Und wie von der Einheit zum Unterschiede übergegangen wird, eben so muß das Unterschiedene auch rückwärts wieder zu seiner Einheit gelangen können. Die Abstraction bewerkstelligt dieses zwar auch; aber sie fehlt darin, daß sie das Unterschiedene, wovon sie abstrahirt, wegläßt und auf die Seite stellt, als ob es, gleichwie das Bewußtseyn es fallen läßt oder beseitigt, so nun überhaupt verschwunden und gar nicht mehr

vorhanden wäre, und daher, indem sie so nur immer das Eine neben dem Andern, bald die Einheit, bald den Unterschied für sich hat, und von dem Einen zum Andern bloß äußerlich übergeht, niemals weder das Ganze in die Gegenwart des Denkens und Bewußtseyns bringt, noch das Innere und Lebendige der Sache durchdringt. Ihre Einheit bleibt daher nur eine abstracte und formale, die eben darum keine wahre Einheit, sondern eine Entzweiung ist, und ihr Unterschied eben so nur ein abstractet und für sich fixirter. — Wenn, um eine im alltäglichen Bewußtseyn vorkommende Erscheinung anzuführen, Jemand sagt, er sey mit sich selbst uneins oder entzweit, so spricht er damit doch wohl nicht bloß einen Unterschied, sondern selbst eine Entgegensetzung oder einen Widerspruch als etwas in seinem einen und nämlichen Ich Vorhandenes aus; denn er wird wohl damit nicht sagen wollen, daß er in diesem Uneinsseyn, in dieser Entzweiung des einen Ich zwei Ich habe, und wenn er es so nähme, so hätte er dann noch ein drittes, welches in den beiden andern und entzweiten das Gleiche und Nämliche, und in beiden auch seiner Sichselbstgleichheit sich bewußt wäre. Man läßt dieses für das subjective Ich wohl gelten; wenn aber im absoluten Denken und im Denken des Absoluten Dasselbe in seiner reinen wesentlichen Gestalt und Innerlichkeit erkannt werden soll, da tritt die äußere Reflexion zurück und fragt, wie so etwas möglich sey. Wenn diese Reflexion bei ihrer Frage und Forderung, ihr doch nur zu zeigen, wie die Zweiheit aus der Einheit herauskomme, nicht etwa erwartete, daß ihr sichtbar und handgreiflich ein Kunststück vorgemacht werden solle, bei welchem sie zuerst eine Einheit vor Augen hat, dann aber eben so augenscheinlich wahrnimmt, wie aus dieser Einheit eine Zweiheit entweder sich allmählig hervorbewegt oder gleich ganz fertig herausspringt:

so ist schwer sich eine Vorstellung davon zu machen, wie man da, wo von der reinsten und innersten Erkenntniß die Rede ist, alles Denken so in die Aeußerlichkeit verloren haben könne, um nicht einmal mehr eine Ahnung von der Sache zu haben. Denn daß die Sache im Denken und Bewußtseyn aller wahren und wirklichen Philosophie und zwar schon der ältesten wirklich vorhanden war, kann überall nachgewiesen werden, obgleich das moderne subjective und reflectirende Denken, welches sich unfähig gemacht hat, einen Plato und Aristoteles z. B. mehr zu verstehen, weil es dem Denken dieser Philosophen nicht zu folgen vermag, und ihre sogenannten Philosopheme daher nur auf eine äußerliche Weise auffaßt, und zu ihrer Beurtheilung einen schlechten Kantisch-Fennemannischen oder ähnlichen Maasstab, mit welchem man solche Riesen des Denkens nicht messen kann, mitbringt, sich gleichwohl bisweilen das Ansehen geben möchte, als ob das rechte Verständniß jener alten Philosophie auf seiner Seite wäre, und Andere, die sie wirklich verstehen, nur das Ihrige hineintrügen. — Der subjectiven Philosophie und ihrer ganzen Verwandtschaft ist es sonst immer sehr um Beweise für das sogenannte objectivo Daseyn Gottes zu thun gewesen, was freilich sehr natürlich war, als man den Begriff Gottes und das substantielle Wissen von Ihm auch noch im Glauben aus dem Bewußtseyn verloren hatte, und doch mit dem übrig gebliebenen Namen noch eine philosophisch gefärbte Vorstellung zu verbinden, und diese durch die weiter äußerlich dazu kommende Vorstellung zu befestigen wünschte, daß Gott auch ein äußeres Daseyn habe, wie irgend ein Ding, über dessen äußeres Vorhanden- oder Nicht-Vorhandenseyn noch gestritten werden kann. Da man wohl inne wurde, daß hiemit Gott erst eigentlich zu etwas vollkommen Subjectivem und zwar der Vorstellung wurde, hat man die Subjectivität nicht ver-

hehlt, und damit seine Unfähigkeit zur Erkenntniß der Wahr-
 heit und des Göttlichen anerkannt, zur Ergänzung des Man-
 gels aber einen neuen philosophischen oder ästhetischen,
 durch Vermittlung der Reflexion hervorgebrachten Glauben
 entstehen lassen, dem jedoch auf seinem subjectiven Ständ-
 puncte des bloßen Gefühls auffer der Unmittelbarkeit des
 alten Glaubens, der Gott unmittelbar gegenwärtig im
 Bewußtseyn hatte, auch der wirklich objective und substan-
 tielle Inhalt abgeht. Es kann daher auch dieser neue Glaube
 nur ein Glaube der subjectiven Meinung und des indivi-
 duellen Gefühls genannt werden. Daß dieses Element, in
 welchem nur das vage Gefühl sich noch etwas mit Gott ohne
 objectiven Inhalt zu schaffen macht, ein viel schlechteres
 Element ist als das des alten Glaubens, der noch mit der
 Erkenntniß Gottes zusammenhieng, wird von der modernen
 Weltweisheit freilich nicht eingesehen; noch viel weniger kann
 man dieser Subjectivität die Erkenntniß zumuthen, daß das
 jenige, was durch das absolute Erkennen erkannt wird, das
 anundfürsichseyende und allein wahrhaft Wirkliche sey,
 und der Begriff Gottes auch seinen Beweis, wie der ab-
 solute Inhalt seine Form in sich schliesse, und daß der Phi-
 losoph daher für seine objective Gewisheit Gottes nicht erst
 noch eines schlechteren Elementes, in welchem Gott ohne
 seinen absoluten Begriff, mithin nur in der Meinung und
 Vorstellung, mit dem Bewußtseyn äusserlich in Berührung
 kommen soll, bedürfe; denn durch die Erhebung zu dieser
 Erkenntniß würde jene vermeintliche Philosophie eine sub-
 jective zu seyn aufhören. Neben jenen früheren Bemü-
 hungen aber um das objective Daseyn Gottes, bei denen
 man, anstatt sogleich in das Klare oder vielmehr Trübe
 der Vorstellung hinein zu beweisen, und um die Sache aus
 dieser Trübe der Meinung auf den Weg des Gedankens
 und Begriffes zu bringen, sich erst den Sinn des ganzen

Beginnens hätte klar machen und fragen sollen, was jedes Wort darin, nämlich Beweisen, objectiv, Daseyn, denn eigentlich heiße, ja was Gott selbst, auch noch abgesehen von seiner Existenz, seinem Begriffe nach nothwendig seyn müsse, war man zugleich auch um die Behauptung der Persönlichkeit Gottes, welche man durch die sogenannte Identitätsphilosophie mit Unrecht gefährdet glaubte, sehr bemüht; es war aber sonderbar, daß gerade dasjenige, worauf die Persönlichkeit einzig beruht, dabei übersehen, wenigstens auch nur oberflächlich und in der Weise der Vorstellung behandelt, keineswegs aber in seiner absoluten Tiefe aufgefaßt wurde. Man stellte sich nämlich Gott zwar als ein in verschiedener Richtung und Beziehung thätiges und handelndes Subject auf menschliche Weise vor; aber daß man in Wesen und Begriff eines Subjects oder der Persönlichkeit, d. h. in den Begriff der Ichheit eingehend, Gott als das Ich der absoluten Vernunft und des absoluten Geistes, oder, da das Wissen vom Geiste ausgegangen war, wenigstens als das Ich des unendlichen und ewigen Denkens und Handelns, und als Selbstbewußtseyn aufgefaßt, und von diesem Punct aus, dem Quell der absoluten Lebendigkeit und Thätigkeit, das göttliche Wesen weiter in seiner schon hieraus folgenden innern Nothwendigkeit, und seine Möglichkeit, Alles in Allem zu seyn, in seiner Ichheit und deren selbstbewußter Sichselbstgleichheit zu begreifen gesucht hätte, wobei leicht auch für die beiden andern *ὑποστάσεις* sich noch etwas Vernünftiges hätte finden können, — daran hat Niemand meines Wissens von jener Seite gedacht. So mußte dann auch die Vorstellung von Gottes Thätigkeiten auch nur die Vorstellung, d. h. die bloße Bedeutung eines Lebendigen, etwas Mattes und Schattengleiches bleiben, nicht viel besser und wesenhafter für das Bewußtseyn als die wahrgenommene Bewegung und

Thätigkeit einer Figur in einem chinesischen Schattenspiel. — Wenn übrigens, wie im Eingange dieser Anmerkung und früher bemerkt wurde, die Sache, von welcher hier die Rede ist, oder die Unendlichkeit der Form, eben so wie sie die absolute Form von Ich und das Princip seiner reinen Thätigkeit selbst ist, auch überall nachgewiesen werden kann: so muß man andrerseits auch zugeben, daß ein nach dem absoluten Begriffe und der Erkenntniß des Unendlichen erst ringendes, um seinen Durchbruch sich anstrengendes Denken, zumal da, wo es darauf ankömmt, diesen Begriff an dem concreten Inhalte und einem mannigfaltigen, aber auseinandergetretenen Reichthume seiner vernünftigen und geistigen Substanz in seiner tiefsten Bedeutung aufzufassen, und das Entgegengesetzteste im Gedanken zusammenzubringen, oder wo das Bewußtseyn noch Massen der Vorstellung zu überwinden hat, sich oft in schweren und dunklen Worten darüber ausgesprochen, und diejenigen Erscheinungen hervorgetrieben hat, welche man mit dem Namen Mystik zu bezeichnen pflegt. Die Leichtfertigkeit, welche mit Etwas schon fertig zu seyn glaubt, wenn sie es mit dem genannten Namen gebrandmarkt hat, wirft hier Alles, Form und Inhalt, weg, und macht sich in dem Dünkel ihrer Weltweisheit noch lustig darüber, weil sie in der That auch nichts davon versteht, und für sie alles Tiefe, auch in klaren Worten, Mystik ist; die Philosophie, welche das Mystische zwar auch verwirft, weil ihm die wesentliche Form, die Methode der Wissenschaft fehlt, weiß jedoch unter der groben und rauhen Schale den guten Kern zu finden, und nimmt an solchen Erscheinungen insofern ein Interesse, als es für sie Bedeutung hat, einem tieferen Bewußtseyn des Geistes auch unter seiner Verhüllung und in seinem Ringen mit dem gewaltigen Object zuzusehen und zu folgen, wobel man oft durch tiefe Blicke und große Beziehungen überrascht

wird. Daß aber Manches, was sich einem mystischen und zugleich pietistischen Anstrich giebt, eine leere Aufspießung, eine hohle, marklose Frömmerei, ein ernsthaft thuerender Schein und Eifer um Nichts oder gar Heuchelei seyn kann, wird man nicht in Abrede stellen; denn was ist im Gebiete des Zufälligen nicht alles möglich? Solche Dinge gehören der äußern Erscheinung des Lebens und des Bewußtseyns an, wie andere auch; haben aber für die Philosophie kein weiteres Interesse, noch weniger darf man sie mit der Philosophie und selbstbewußten Wissenschaft verwechseln oder vermengen. —

§. 118.

Sehen wir nun zurück auf das Innere, in welches der über die Wahrnehmung erhobene Verstand als in eine durch diese Erhebung ihm gewordene, selbst übersinnliche und über oder jenseits der Erscheinung schwebende Welt hineinsah: so ist nunmehr klar geworden, was dieses Innere in Wahrheit ist. Es war das eigene Innere seines Bewußtseyns oder der reine Gedanke und Begriff schon selbst, was er noch in gegenständlicher Gestalt vor sich erblickte und betrachtete; er selbst war es, was er in der Entwicklung seines Gegenstandes zur sichselbstgleichen Unendlichkeit erfahren hat. Nachdem von den beiden Extremen des Innern und des Bewußtseyns, welche durch die Erscheinung als Mitte geschieden waren (§. 96.), erst das jenseitige Innere sich mit der Erscheinung für uns wieder vermittelt hat (§. 98. u. 109.): so

ist jetzt auch das andere oder diefeitige Extrem, welches das Bewußtseyn des Beständes selbst war, mit seinem gegenständlichen Extrem und dieses mit ihm zur absoluten Vermittlung und Ausgleichung gekommen, oder beide sind vielmehr in Eins zusammengefallen, in einer Mitte, welche nun nicht mehr die Erscheinung, — denn diese ist schon selbst vollständig (S. 109 u. 111.) in das übersinnliche Innere aufgenommen worden, — sondern der reine Begriff der Unendlichkeit selbst ist. Indem in diesem reinen und absoluten Begriffe das gegenständliche Innere dem Innern des Bewußtseyns sich entgegen bewegt und seine Wahrheit enthüllt hat, ist das Andersseyn verschwunden, und nur das reine Schauen des Innern in das Innere vorhanden, für welches und in welchem, in der Ununterschiedenheit beider, nur das Sichselbstgleiche oder das ununterschiedene Gleichnamige zu schauen ist, welches sich von sich selbst abköpft, und hiemit in einen innern Unterschied sich entzweit, aber ebenso sehr die Ununterschiedenheit des Unterschiedenen oder seine Gleichheit mit sich wieder herstellt. Als das Wissen dieses ununterschiedenen Innern, von dessen reinem Wesen in Form und Inhalt das Bewußtseyn selbst nicht mehr unterschieden, darin nur sein eigenes Wesen und Wissen zum Gegenstande hat, ist es unendliches, in seinem Andern nur mit sich zusammengehendes Wissen, der Begriff als solcher, begreifendes Bewußtseyn oder Wissen in

Wahrheit; und ebenso Ich als die in seiner innern Unterscheidung sichselbstgleiche Gewißheit seiner selbst das Selbstbewußtseyn. — Was als Gegenstand ein Andres für Ich war, ist im Begriffe so vollkommen von ihm durchdrungen, daß es kein Andres und Verschiedenes, überhaupt nichts nur Objectives, Fremdes und Unbekanntes (S. 26.) für und gegen Ich mehr ist, sondern dieses in ihm sich selbst und die Bestimmungen des Andern als seine eigenen weiß. Oder der Unterschied, welcher früher zwischen einem Ansich, welches sich dann zu einem Seyn desselben nur für das Bewußtseyn oder zur Erscheinung herabsetzte, und zwischen diesem selbst bestand, ist nun ebenfalls zusammengesunken; denn was jetzt das Ansich ist, weiß das Bewußtseyn als sich selbst, und es ist für es nichts Anderes, als eben dieses; und wie es seinen Gegenstand weiß, so ist er auch an sich und für sich. Durch diese von ihrer Wahrheit nicht mehr verschiedene Gewißheit (S. 30.) ist hiemit auch das Ziel der bisherigen Bewegung und Entwicklung des Bewußtseyns insoweit erreicht, als das Element, in welchem die reine, ihrer unmittelbar gewisse Wissenschaft sich bewegt, nur dieses reine Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ist, welches hierin schon an sich Vernunft, und vernünftiges Wissen und Denken ist. —

Anmerk. Was das Bewußtseyn auf seinen früheren Stufen gleich von seinem ersten Hinausgehen an über die unmittelbare sinnliche Gewißheit, die noch gar kein Wissen ist, in und an den

Objecten erblickte, und wie es sie erblickte, alle Ansichten, die es von den Dingen hatte, die Abstractionen des Dinges selbst und alle sonstigen Abstractionen, Reflexionen und Bestimmungen, war zwar auch nur es selbst, das Bewußtseyn hat in seiner jedesmaligen Bestimmtheit und Verhältnungsweise nur sich aus den Dingen herauserblickt (vgl. S. 68. ff.); allein diese bestimmten Weisen des Bewußtseyns konnten, so wenig als die so gefaßten und gewußten Gegenständlichkeiten, wegen ihres innern Mangels sich noch selbst nicht vor dem Bewußtseyn erhalten und behaupten, und sind alle unaufhaltsam in den Begriff der Unendlichkeit zurückgegangen, in welchem allein das Bewußtseyn als reines selbstbewußtes Ich, wie seine absolute Bewegung, so auch seine absolute Ruhe und Befriedigung hat. — Der alte Spruch ägyptischer Weisheit an der Bildsäule der Isis im Minerva-Tempel zu Saïs (nach Plutarch, Js. et Os. c. 19.), der durch Schillers Bearbeitung bekannt genug geworden, und unserer modernen Cultur sehr zusagend ist, hat insoferne seine volle Richtigkeit, als kein sterbliches d. h. endliches Denken dazu hinreicht, den Schleier, welcher die Wahrheit verbirgt, aufzuheben; es wird ein unsterbliches d. h. unendliches dazu erfordert, um hinter den Vorhang zu treten und zu sehen, daß nichts dahinter als was davor ist; denn darin besteht das Geheimniß, wenn es auch dem Bewußtseyn nicht gleich von Anfang an, sondern erst nach einer Reihe von andern untergegangenen Wahrheiten und vermeinten Gewisheiten offenbar werden kann. Schiller konnte daher auch als die Schuld, mit welcher die Wahrheit zu schauen verwehrt ist, näher sogleich die Meinung angeben, welche ein Unbekanntes hinter den Vorhang stellt, damit ein Unbekanntes dahinter sey. — Nach allem, was bisher über die Unendlichkeit und deren Begriff gesagt worden, ist übrigens von selbst klar,

daß von keiner quantitativen, noch von einer Unendlichkeit der bloßen Vorstellung die Rede war. —

§. 119.

Gleichwie aber das Bewußtseyn seinerseits in seinem Gegenstande sich in sich reflectirt, wodurch es in seinem Andern die sichselbstgleiche Gewißheit seiner selbst und davon ununterschieden die Wahrheit ist: ebenso wird auch der Gegenstand seinerseits aus dem, was er geworden, dieselbe Reflexion in sich, und tritt so als neuer Gegenstand für das Bewußtseyn auf: welches indessen, wenn es an seinem vorigen Gegenstande nicht zu sich selbst oder zum Begriffe gekommen ist, an diesem neuen, dem Resultate des vorigen, der den unendlichen Begriff selbst in seiner Totalität und totalen Besonderung auf eine unmittelbare und natürliche Weise darstellt, noch viel weniger sich selbst erkennt, oder etwas Anderes als Unbegreiflichkeiten und unaufgelösete Widersprüche findet. Das Gleichnamige, aus welchem der Begriff der Unendlichkeit entwickelt wurde, enthielt gleichsam nur die erste Erscheinung oder Andeutung des Begriffes als solchen, ob er gleich an demselben in der Ununterschiedenheit der entgegengesetzten Verstandesbestimmungen des Positiven und Negativen sogleich auf eine sehr entschiedene, aber eben darum auch schroffe Weise hervortrat; es enthielt aber noch nicht seine vollständige Dar- und Auseinanderlegung, und ebenso wenig die erwähnte Reflexion des Unendlichen

an und aus ihm selbst in sich, wodurch es in der Selbstbeziehung seiner aus seinen entfalteten und auseinandergetretenen Unterschieden auf sich als Einheit ein Selbst oder Subject, und damit lebendige Wirklichkeit wird. Dieses aber ist das Leben überhaupt und in seiner Bestimmtheit das Lebendige, wovon die Darstellung noch seinen Hauptmomenten nach zu geben ist. —

§. 120.

Das allgemeine Leben, welches aus dem dunklen und verborgenen Leben der Erde (dem geologischen) sich näher zum vegetabilischen, und in der vollendeten Darstellung seines Begriffes und des Begriffes schlechtthin zum animalischen Leben und in demselben entwickelt, worin die Natur zugleich in ihrem äußern Elemente selbst die höchste Stufe ihrer Vollendung und ihre Rückkehr zum Geiste erreicht, giebt sich zu erkennen als die unendliche Allgemeinheit, deren Wesen von uns als die sich in sich unterscheidende und entzweiende, aber in ihrem Andersseyn sich selbst erhaltende und aus demselben sich auf sich beziehende und mit sich vermittelnde Sichselbstgleichheit erkannt worden, oder als eine unendlich allgemeine, in allen Unterschieden des äußeren selbständigen Bestehens sichselbstgleiche Flüssigkeit, in welcher und von welcher ungetrennt das Leben selbst die Seele oder das allgegenwärtige Einfache einer vielfachen Aeußerlichkeit

ist. In sich selbst lebend und sich entwickelnd ist es nur sein eigener Zweck, in seinen Hervorbringungen erreicht es nur sich wieder, und hat sich selbst zu seiner Voraussetzung. So als das allgemeine Wesen oder die sichselbstgleiche Substanz des Lebens, welche, an ihr selbst die reine Bewegung des unendlichen Unterscheidens und Vermittelns, wie der Auflösung und Zurückführung der Unterschiede in ihre Einheit, sich in einer endlosen Mannigfaltigkeit und Außerlichkeit von selbständigen Gestalten, Gebilden und Gliedern entfaltet und besondert, geht und bildet es sich in sich bis zur Entgegensetzung und zu seinem eignen Widerspruche fort; aber in allen seinen Productionen und allen Momenten derselben sich selbst nicht verlassend und von der Totalität seines Begriffes in jeder Besonderung durchdrungen, ist es überall selbst wieder die flüssige Allgegenwart und einfache Seele, welche auch in dem Entgegengesetzten und Sich-Entgegensetzenden selbst noch waltend und übergreifend, den eigenen und selbstischen Trieb der selbständigen Besonderung überwindet und aufhebt, in seiner (des Triebes) Production sich producirt, und ihn nur als Mittel und Moment setzend seine Zurückführung in die Einheit durch ihn selbst bestimmt, und sich als das Allgemeine wiederherstellt und hervorbringt. Dieses allgemeine Leben aber, welches schlechthin das Bestehen des Bestehenden und seine immanente Substanz ist, hat seine Verwirklichung am leben-

ligen Individuum, welches das Allgemeine als Einzelnes und als diese in seiner Allgemeinheit sich auf sich beziehende negative Einheit für sich seyendes Leben, wirkliche Lebendigkeit oder Subject und Selbst ist. —

Anmerk. „Am Leben,“ sagt Hegel, subject. Log. S. 280. „an dieser Einheit seines Begriffes in der Außerlichkeit der Objectivität, in der absoluten Vielheit der atomistischen Materie, geben dem Denken, das sich an die Bestimmungen der Reflexions-Verhältnisse und des formalen Begriffes hält, schlechtthin alle seine Gedanken aus; die Allgegenwart des Einfachen in der vielfachen Außerlichkeit ist für die Reflexion ein absoluter Widerspruch, und insofern sie dieselbe zugleich aus der Wahrnehmung des Lebens auffassen, hiemit die Wirklichkeit dieser Idee zugeben muß, ein unbegreifliches Geheimniß, weil sie den Begriff nicht erfaßt, und den Begriff nicht als die Substanz des Lebens.“ — Ein solches Buch mit sieben Siegeln, wie das Leben, ist diesem Denken dann freilich auch die ganze Hegel'sche Logik selbst, wie alle wirkliche Wissenschaft der Philosophie; es steht in das eine so äußerlich hinein als in das andere, und sieht aus beiden dann auch nichts heraus als seine eigene Leere und Begrifflosigkeit, ohne von dem, was ihm Sonderbares dabei begegnet, sich selbst als die Schuld anzuerkennen und anzuklagen. Am Leben aber werden in der That alle gewöhnlichen Reflexions-Bestimmungen, mit denen dieses Denken als seinen absoluten Wahrheiten sich vertraut gemacht hat, so sehr zu Schanden, daß, unter welcher derselben es auch gefaßt werden wolle, unter dem Auffassen das Lebendige ent schlüpft, oder nur als ein Unlebendiges zurückbleibt. Wie soll auch da noch irgend eine abstracte Reflexionsform haften können, wo schon mit

der beliebigen Causalität, die sogleich in dem Begriffe der innern Zweckmäßigkeit des Lebens gänzlich untergeht, absolut nichts mehr anzufangen ist? —

§. 121.

Das lebendige Individuum, welches als Bestimmtheit (Negation) des allgemeinen Lebens dieses in seinem Fürsichseyn negirt, oder das Allgemeine schlecht hin nur in der negativen, selbstbestimmenden Beziehung desselben auf sich in ihm hat und ist, stellt sich in dieser Beziehung, gleichwie das allgemeine Leben als solches dem Begriffe gemäß (vgl. Anmerk. zu §. 113.) selbst sich in sich zur Besonderheit und Entgegensetzung dirimirt, und zur Einzelheit bestimmt oder als diese verwirklicht, so seinerseits als Einzelnes mit dem allgemeinen Leben oder seiner Substanz vergestalt vermittelt, vereint und zur Einheit, welche die Einzelheit selbst und als fürsichseyendes Selbst und Seele ist, zusammengeschlossen dar, daß es das Allgemeine und Besondere seiner Substanz theils sich inwohnend (inhärirend) oder als Prädicat in ihm hat, als Subject desselben aber seinen allgemeinen Begriff an ihm selbst durch Besonderung und Vereinzelnung ausführt und darstellt, theils aber auf das allgemeine oder jetzt vielmehr in Besonderheit dirimirte Leben als eine ihm voraus- und entgegengesetzte, außer ihm seyende und fremde Objectivität, die es an ihm zu überwinden oder als die seinige zu

zu liegen hat, sich bezieht, und negativ dagegen sich verhält. Nach jener Seite bildet sich das Lebendige zu einer zweckmäßigen Außerlichkeit und Objectivität an ihm selbst und zu einer nach dem innern Unterschiede des Begriffes sowohl nach außen als nach innen sich gliedernden und gestaltenden, und sich in sich bewegenden und erhaltenden organischen Leiblichkeit; nach dieser tritt es, gegen seine vorausgesetzte Außenwelt und Objectivität gerichtet und gespannt, mit derselben in Conflict, und ist der Trieb, die Trennung von derselben oder sein Andersseyn aufzuheben und durch Ueberwindung, Aneignung und Verwandlung derselben in seine Individualität seine an sich fernde Identität mit ihr und seiner allgemeinen Substanz wieder herzustellen. Das Ganze des individuellen Lebens verläuft sich hienach, wozu noch die Wiederaufhebung seiner Vereinzelnung oder die Wiederhervorbringung seiner als eines Allgemeinen kommt, unter dem Princip seiner Subjectivität oder negativen Einheit, wornach es selbst die bestimmende Macht und alles durchdringende Seele ist, durch folgende drei Prozesse: a) den Proceß der individuellen Gestaltung und innern organischen Thätigkeit (Thierischer Organismus); b) den besondern oder eigentlichen Lebens Proceß; c) den Gattungsb. Proceß. —

Amert. Was das allgemeine Leben oder die Substanz des Lebens ist, kann auch hier einstweilen schon

die Idee des Lebens genannt werden; nur, daß unter Idee nicht der bloß subjective Begriff des vernünftigen Denkens, und noch weniger eine bloß subjective Vorstellung, wozu die französische Sprache und die gemeine Vorstellungs- und Sprechweise bei uns sie gemacht hat, verstanden werden darf. Die Idee in ihrer wahren Bedeutung ist vielmehr etwa das von Plato *ἰδέω* idealer gehaltene Allgemeine, welches er Idee nannte, und das, was Aristoteles die *ἔντελεχίη* nennt, in einer Einheit vereinigt, absolute Einheit des Idealen und Realen, der Subjectivität und der Objectivität des Begriffes; daher selbst absolute Wirklichkeit, welche vom Begriffe durchdrungen und seine ihm gleiche, ihn ausführende und darstellende Realität ist. So ist die Idee des Lebens, die Idee Gottes, der Natur, des Geistes, des Staates u. s. w. das Leben, Gott, Natur, Geist, Staat selbst, aber als Idee, eben weil sie den absoluten Begriff in sich hat und er selbst ist, auch nur im absoluten Wissen und Erkennen vorhanden, oder, was dasselbe heißt, die Idee kann in ihrer Wahrheit nur begriffen werden, nicht angeschaut, vorgestellt u. dgl. Im Organismus des Lebens und des Lebendigen aber wird vor der Natur selbst der absolute Begriff auf eine natürliche und unmittelbare Weise für den Begreifenden, auch zur Anschauung gebracht. Dasselbe ist vom Geiste geschehen in der Organisation des sittlichen Geistes, welche der Staat ist; es wird aber in der Regel auch noch nichts weniger begriffen, als was der Staat, diese Allen, wie das physische Leben, gemeinsame geistige Wirklichkeit, denn in Wahrheit sey. — Was aber die bloße Substanz, im Spinoza's Sinn, von der Idee unterscheidet, ja den allerwichtigsten und tiefsten Unterschied, gleich dem von Nothwendigkeit und Freiheit, ausmacht, ist eben auch der absolute Begriff

selbst, dessen allgemeine Grundlage in objectiv anundfürsich-
 seyender Nothwendigkeit wohl die Substanz, aber noch nicht
 er selbst, oder sie ihre Nothwendigkeit noch nicht auch für
 sich als Subject, als freies, sich selbst setzendes, be-
 gründendes und bestimmendes Selbst ist. Dadurch, daß
 Spinoza's Substanz, so sehr sie Eine untrennbare Totalität
 ist, dieser absoluten Form ermangelt, hat nicht nur das
 in ihr aufgelösete einzelne Selbstbewußtseyn kein wahres
 Selbst, keine Freiheit, sondern die Substanz hat diesen
 Mangel in ihr selbst, indem ihr mit der Subjectivität die
 Persönlichkeit und das Princip der Freiheit fehlt, und
 steht daher auch, da das Denken in ihr in die Ausdeh-
 nung (das Seyn) verloren ist, und in der Bestimmtheit,
 welche zwar Negation, aber nicht sich selbst negirende, nicht
 Negativität ist, keine Rückkehr in sich selbst hat, zu
 einem reflectirenden Denken außer ihr in einem äußern
 Verhältniß, nicht besser, als was in der sonstigen Meta-
 physik und gewöhnlichen Philosophie als besonderer Gegen-
 stand, sey es Gott oder etwas Anderes, in einem solchen
 Verhältniß steht. — Das allgemeine Leben bestimmt sich
 durch sich selbst, durch die Beziehung dessen, was es ist,
 auf sich, durch sein Fürsichwerden, zur Subjectivität,
 und wird nur als Individualität, als einzelnes Leben-
 diges, wirklich. So sehr hieran der nothwendige Fort-
 gang der innern Selbstthätigkeit und Negativität des Bez-
 griffes zu erkennen ist, und so sehr das lebendige Subject,
 selbst wieder als ganzer Begriff nach allen seinen Momen-
 ten, die Totalität des Lebens in und an ihm hat und aus-
 bildet: so ist es doch als ausgeschiedene und abgetrennte
 Individualität und als negative Einheit gegen seine allge-
 meine Substanz doch auch seinem absoluten Begriffe nicht
 angemessen, und sowohl nach seiner verendlichten Bestimm-
 heit, in welcher es für sich Begriff ist, als in seiner Tren-

nung und Besonderung gegen andere Individuen, ein Negatives an ihm selbst, welches, so sehr es nicht bloß selbständig ist, sondern selbst sich selbständig setzt, doch sich durch sich selbst wieder aufhebt; es ist nicht selbst das Ganze. Hierin mag der Unterschied zwischen der endlichen und sterblichen Individualität und zwischen der an ihr selbst unendlichen und unsterblichen, ihrem absoluten Wesen oder ihrer Objectivität schlechthin gleichen und darin vollkommen sich selbst erreichenden Subjectivität einstweilen erfaßt werden (vgl. §§. 126 — 129). —

§. 122.

Das Wichtigste hievon ist näher Folgendes.

a) Gestaltung und Organismus. Ein äußeres und objectives Seyn hat das lebendige Subject als Voraussetzung unmittelbar von Natur oder von der allgemeinen Substanz des Lebens; aber es ist als negative Einheit selbst darin das Sich, auf sich Beziehende und das Setzende und Bestimmende seiner Außerlichkeit, oder es ist als Subject das aus sich anfangende, sich selbst bewegende Princip, die ihre Objectivität unterwerfende und beherrschende Seele, damit sie seine d. h. die ihm allein angemessene und es selbst und seinen Zweck nach innen und nach außen realisirende Leiblichkeit sey. Die Zweckmäßigkeit, in welcher es seine Realität ausführt, ist daher keine äußere, sondern innere Zweckmäßigkeit, d. h. eine solche, in welcher sich das Lebendige durch seine Außerlichkeit, deren Gestaltung, Bildung und Gliederung als sein Mittel

und Werkzeug mit sich selbst zusammenschließt, durch dieselbe Mitte aber ebenso zugleich auch mit seiner äußerlichen Objectivität sich vermittelt und vereinigt. Es ist das Gleichnamige in einer höheren und ausgeführteren Realität, welches sich von sich abstößt und Unterschiede setzt, diese Unterschiede aber in ihrem äußern Bestehen und selbstischen Triebe schlechtthin in der Einheit erhält und zu ihr zurückführt. Das Mittel ferner ist zwar Mittel für das Subject, aber da dieses selbst seine Realität darin hat, auch der ausgeführte Zweck schon selbst, oder ein Mittel, durch welches es wieder nur sich in sich fortsetzt und producirt, so daß in diesem Prozesse des Lebendigen mit sich nichts Anderes als nur diese seine Realität selbst und die Einheit seines Begriffes mit derselben erreicht werden soll, und nur dieser Kreislauf vorhanden ist, in welchem es von sich anfangend und ausgehend zu sich selbst zurückkehrt, und die Wirkung auch ihre Ursache ist. —

Anmerk. Obgleich Kant in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft den Begriff der innern Zweckmäßigkeit wieder erweckt (denn er war schon bei Aristoteles auf das Bestimmteste vorhanden), und damit zur Idee des Lebens und zu einer vernünftigen d. h. Vernunft in der Natur findenden und erkennenden; Naturbetrachtung die Bahn eröffnet hat; so ließ doch die der Sache wieder gegebene bloß subjective Haltung, gleichsam als ob die innere vernünftige Uebereinstimmung in der Natur bloß für

ein äußerlich reflectirendes Urtheilen vorhanden wäre, welches bei seinen Betrachtungen im Gegensatze einer mechanischen Causalität sich auch zur Abwechslung des Principis der Endursachen als einer beliebigen Maxime bedienen könne, die Sache von dieser Seite nicht auch zu ihrer objectiven Vernünftigkeit wirklich gelangen. — In der Zweckbeziehung überhaupt werden die Bestimmungen eines äußern Daseyns, der Objectivität, nicht bloß in ihrer formellen Beziehung, wie z. B. im bloßen Mechanismus, wo der sonstige Inhalt des Bestimmten etwas Gleichgültiges, und sein besonderes Bestimmteyn etwas ihm Außerliches ist, sondern auch ihrem Inhalte nach, als wesentliche Bestimmungen, als durch den Zweckbegriff selbst bestimmte Außerlichkeiten betrachtet; sie sind hienach Mittel für den Zweck zur Erreichung von Etwas, das ein Drittes in der Kreisbewegung der zweckmäßigen Thätigkeit, und zunächst auch etwas Anderes, als das Mittel für sich genommen, ist. Dieses Dritte aber, das äußere Extrem gegen das innere, das objective Ziel ($\tau\omicron\delta\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) des subjectiven Zweckes, ist auch wieder das Erste, der Zweck selbst, das ihn in Bewegung und Thätigkeit Setzende oder dasjenige, in dessen Erreichung er sich mit sich zusammenschließt, (denn der Begriff wird hier in der Objectivität selbst ein Schluß, in welchem zwei Extreme sich durch eine Mitte auf einander beziehen und zusammenschließen,) oder worin seine Subjectivität mit seiner Objectivität zusammengeht. Will man Reflexionsbestimmungen hieber ziehen, die hier aber auch sogleich ihre Unangemessenheit zur Sache verrathen, so wäre es eine Kraft, welche sich selbst zu ihrer Aeußerung sollicitirt, eine Wirkung, welche ihre eigne Ursache ist. Der Zweck enthält daher als subjectiver Begriff schon an sich das Ganze in sich eingeschlossen, und ist durch sich selbst, durch seine eigne

Negativität, in welcher er sich selbst als nur subjectiven negirt, auf die Objectivität und seine Realisirung bezogen, welche als seine Ausführung das äußere Selbst setzen seiner oder durch seine Selbstthätigkeit das objective Sezen desjenigen ist, was er an sich oder innerlich schon ist, um dieses auch für sich in der Außerlichkeit zu werden. Vor dieser seiner Realisirung hat daher der subjective Zweck als bloßer Begriff, der seine Außerlichkeit und objective Wahrheit nur erst innerlich in sich eingeschlossen hält, und als dieses sich selbst negirt, diese seine Negation an ihm als einen Mangel und Widerspruch, hiemit als Trieb seiner Objectivirung oder als ein Sollen und Streben zu seiner Objectivität, wodurch er als das Sich-selbst-Bewegende und Selbstbestimmende sich von sich abstößt, oder sich entzweit und auseinandertritt, um sich erst als das wahre Sichselbstgleiche auch wirklich zu setzen und herzustellen. Diese setzende Bestimmung setzt sich nun zunächst als Mittel, welches, selbst schon Object und zwar durch den Begriff bestimmtes Object, zugleich die erste objective Negation des subjectiven Zweckes oder für ihn das Anderswerden seiner ist. Indem aber das Mittel als solches noch nicht der erreichte oder realisirte ganze Zweck ist, und daher sich selbst wieder, insofern es nur Mittel ist, negirt, mithin diese Negativität seiner Aufhebung an ihm selbst hat, wodurch es als erste Negation im Ganzen auch zur zweiten übergeht oder Negation der Negation und damit Rückkehr wird, so ist das Mittel für das Subject des Zweckes auch schon der Anfang seiner Rückkehr in sich, wie der objectiven Erreichung seiner selbst, indem im Dritten vielmehr der Zweck sich schon wirklich erreicht hat. Wenn einmal die Mittel zu Etwas wirklich vorhanden sind, pflegt man auch die Erreichung des Zweckes für schon gewiß anzunehmen. In Beziehung auf dieses Dritte, das objective Extrem,

aber, zu dessen Erreichung oder Verwirklichung das Mittel den Uebergang macht, ist es überhaupt nur die Mitte; welche im äußern Daseyn auch für sich als eine bleibende allgemeine Möglichkeit (wie z. B. in jedem Werkzeuge) zur Realisirung des Zweckes bestehen, und höher, als diese selbst in ihrer Einzelheit, geschätzt werden kann. Umgekehrt kann aber das Mittel nach seinem äußern Daseyn auch (ebenso wie die Mitte, der *medius terminus*, im formalen Schlusse) etwas Gleichgültiges seyn; es können mehrere Mittel zu demselben Zwecke führen, und daher eines an die Stelle des andern gesetzt werden; allein in seiner Reflexion nach dem Innern der Zweckbeziehung ist das Mittel durch den Zweckbegriff selbst nothwendig bestimmt und wesentlich das, was es ist; und daher auch als Mittel, dem Begriffe nach, bei allem äußeren Bestehen, ein sich aufhebendes und in die Totalität der Zweckbeziehung zurückgehendes Moment. Der realisirte Zweck aber, der im äußern Daseyn ebenfalls nur als ein einzeln bestimmtes Object oder als eine Einzelheit überhaupt erscheinen kann, ist keineswegs nur dieses, sondern überhaupt das als Drittes nun in Wahrheit sich selbst erreichende und erfüllende Erste, worin die ganze Bewegung in sich zurückgegangen ist, und das Subject des Zweckes mit seinem Object positiv sich zusammengeschlossen hat. Nach dieser Seite ist es die dem subjectiven Begriffe vollkommen gemäß bestimmte, von ihm selbst gesetzte und durchdrungene Objectivität, worin zugleich die sich selbst negirende Subjectivität des Zweckes, insofern sie nur solche wäre, ebenso sehr sich aufgehoben hat und verschwunden ist, als andererseits auch die Objectivität, insofern sie vor ihrer Zweckbestimmung als eine schon vorausgesetzt vorhandene und besonders fürsichseyende, d. h. dem Zweck noch fremde, sich betrachten läßt, nun ebenfalls dieses ihr getrenntes Fürsich-

feyn aufgehoben hat, und in die Einheit mit dem in ihr
 sich selbstgleichen subjectiven Zweckbegriffen zurückgegangen
 ist, um seine Negation und Verwandlung der vorher für
 sich gemessenen Objectivität, durch welche sie selbst, in jeder
 höheren und wahren Zweckmäßigkeit, gegen das, was sie
 vorher nur an sich und oder wozu sie bestimmt war, nun ihr
 wahres Inn und für sich seyn erreicht. — In sofern nur
 die Anordnung und Ausführung einer irgendwohin äussern
 Daseyn wahrgenommenen Zweckmäßigkeit einem außersich
 beftüchteten Verstande als dem Subjecte des Zweckbegriffes
 zugeschrieben wird, wie z. B. die zweckmäßige Zusammen-
 stimmung in der Welt und Natur einem außermweltlichen
 Verstande (νοῦς) in dem bekannten teleologischen Schlusse;
 so ist dieses die äussere Zweckmäßigkeit, bei welcher es
 vornehmlich auf den Inhalt dessen, was man für das Bez-
 zwecke hält, ankommt, ob dieser Inhalt auch für sich et-
 was Vollgültiges und Würdiges, dem Aufwande von Mitteln
 entsprechend und dem dabei vorausgesetzten Verstande
 angemessen sey, ob der angebliche Zweck, wenn er einmal
 Zweck war, sich nicht auch auf eine nähere, weniger un-
 ständliche oder unmittelbare Weise hätte erreichen lassen u.
 s. w. Wenn zumal von einem absoluten Weltverstande die
 Rede ist, so fordert auch das Bewußtseyn des gemeinen
 Verstandes seine Befriedigung da, wo ihm etwas Be-
 stimmtes und Einzelnes im äussern Daseyn als der zu
 erreichende Zweck vorgehalten wird, indem es gerade das
 Urtheil über solche Zweckmäßigkeiten der endlichen Dinge
 und deren angemessene oder unangemessene Ausführung auch
 seiner Sphäre angehörig weiß, und darin selbst-Bescheid zu
 wissen sich zutraut. Allein gerade von dieser Seite zeigt
 die wahrgenommene Zweckmäßigkeit und diese ganze äussere
 teleologische Betrachtungsweise ihre überall der Dialektik
 preisgegebene Blöße, ihre Beschränktheit und Dürftigkeit,

um deren willen sie zu etwas Schalem geworden und in Beruf gekommen ist. Wenn z. B. die Weisheit des Schöpfers darum gepriesen wurde, daß er ein so großes und so vieler Nahrung bedürftendes Thier, wie der Elephant ist, nicht zu einem Fleischfressenden schuf: so ist damit die Bestimmung des Fleischfressens negirt und in dem Subjecte des Zweckes als etwas angenommen, was seiner Absicht zufolge in seiner Welt und Schöpfung nicht Statt finden sollte; da diesem aber alle Erfahrung geradezu widerspricht, und von Menschen und Thieren alltäglich so viel Fleisch verzehrt wird, daß die Portion, welche davon auf den Elephanten käme, höchst unbedeutend dagegen erscheint: so muß das Gegentheil vielmehr, die Fleischverzehrung, als Absicht des Schöpfers angenommen, dann aber eben darum, weil der Elephant diesen Zweck in um so größeren Portionen erfüllen könnte, auch gefragt werden, warum er gerade leer dabei ausgegangen sey. Wenn Sokrates nach Anaxagoras Vorgange (vgl. Xenoph. Mem. I., 4., und daselbst Weiske's Nachhülfe) in der Einrichtung und Gestaltung des thierischen Organismus am Menschen eine weise und wunderbare Zusammenstimmung anerkennt, dann aber die Zweckmäßigkeit im Einzelnen nachweist, und in der Anerschaffung der Augenbraunen z. B. den Zweck findet, das zartgebaute Auge gegen den von der Stirne herabfließenden Schweiß durch Nebenablenkung desselben zu schützen; so sieht man nicht ein, warum ein so wichtiges Organ wie das Auge, vorausgesetzt, daß für das Sehen nicht auf andere Weise geholfen werden konnte, nicht lieber stärker gebaut, oder ein so gefährlicher Ueberfluß wie der Schweiß nicht ganz erspart wurde. In den weiteren Erklärungen ebendasselbst, wo z. B. die Schonung des Gesichtes und Geruches als Zweck der von den Sinnen ferngehaltenen Anlegung der Canäle des Edelhafsten angegeben wird, verliert sich die

ganze Zweckmäßigkeit selbst in eine Weisheit von üblen Gerüche, welche es unerklärt läßt, warum bei einer doch nur sehr wenig sichernden Entfernung das Edelhafte nicht lieber wohlriechend geschaffen wurde, oder das Bedürfniß des Essens und Trinkens nicht lieber ganz unerschaffen blieb, womit gar vieler Noth in der Welt auf einmal abgeholfen wäre. — Diese Erklärungsversuche nach der äußern Zweckmäßigkeit liefern daher dem Bewußtseyn des Verstandes, das sich in ihnen ergeht und erschöpft, sehr wenig Befriedigendes, und zeigen den Gegenstand des angeblickten Zweckes als etwas so Einzelnes, Kleinliches und Endliches, daß dabei weder auf den allgemeinen Weltverstand, der diese Zwecke gehabt haben soll, ein günstiges Licht zurückfällt, noch der Aufwand von Mitteln, wenn die Sache sich kürzer und einfacher erreichen ließe, gerechtfertigt erscheint; noch endlich auch die Erreichung des vorausgesetzten Zweckes selbst in vielen Fällen wirklich zu Stande kommt. Wenn dieses Letztere aber auch angenommen wird, so ist das Erreichte von solcher Beschaffenheit, daß von neuem die Frage entsteht, wozu nun dieses wieder vorhanden sey. Wenn daher in der äußern Zweckmäßigkeit sich auch die der Zweckbeziehung überhaupt zu Grunde liegende Unendlichkeit der Form erkennen läßt, welche nämlich darin besteht, daß das Subject des Zweckes in seinem Objecte sich selbst erreicht und in seinem Andern mit sich zusammengeht: so zeigt sich dagegen als der Mangel und Grundfehler dieser äußern Teleologie, daß sie durchaus nichts Absolutes des Inhaltes hat, und es darum auch zu keinem reinen Abschlusse bringen kann, sondern daß die von ihr als erreichte Zwecke gesetzten Heußerlichkeiten vielmehr selbst nur wieder Mittel sind, welche in das Endlose fortgehen und sich vervielfältigen. Eine zweckmäßige Uebereinstimmung wird zwar in der Objectivität im Allgemeinen gefunden und er-

kennt; aber der Zweck selbst, die Endursache bei dieser zweckmäßigen Einrichtung, bleibt unerkannt, und muß eben darum ein ewiges Räthsel bleiben, weil es ein endlicher und einzelner Inhalt ist, der dabei gesucht und in dem außerweltlichen Subjecte des Zweckes vorausgesetzt wird. — Anders verhält sich die Sache in der Betrachtung ihres wahren Verhältnisses nach der innern Zweckmäßigkeit, wie diese z. B. am Lebendigen als Idee des Lebens, als Objectivierung und Verwirklichung des absoluten Begriffes selbst, sich erkennen läßt. Das Leben ist an ihm selbst das Subject seines Begriffes, und ebenso sein eigener Zweck. Für die Ausführung ist dabei von keiner äußern und endlichen Berathung oder Ueberlegung des Zweckmäßigen die Rede; der Begriff des Lebens führt sich als Lebendiges selbst aus, und diese Ausführung ist auch seine Zweckmäßigkeit, die Uebereinstimmung und Gleichheit seiner als Object mit sich als Subject. Was dabei in dem innern oder äußern Lebens-Processse als Mittel erscheint, hat allerdings auch die Bedeutung eines Mittels, insofern etwas Anderes dadurch vermittelt wird, aber dieses Andere als ein Einzelnes ist seinerseits ebenso sehr nur wieder Mittel und als dieses ist jedes in die Totalität des Organismus verschlungen und reflectirt und durch die Seele des Ganzen gehalten und getragen. Andererseits ist das Mittel ebenso sehr auch Ausführung des Zweckes schon selbst; denn es ist ein Glied und Theil der Objectivität, welche der Begriff des Lebens sich giebt. Die Objectivität aber ist überhaupt nur vorhanden als die Realität des Begriffes, und zeigt dessen lebendige Thätigkeit und Momente in einer Continuität von Gebilden, Gliedern und Verrichtungen, welche nur zusammen und in ihrer Einheit die Totalität des zu Realisirenden ausmachen, von denen jedes für sich aber ebenfalls nur in der Einheit und Vermittlung des Ganzen ebensowohl Mit-

tel als seinerseits auch ein erreichter, für sich bestehender Zweck ist, jedes aber auch schlechthin als negatives und flüchtiges Moment an der Rückkehr der organischen Bewegung in sich und der Zusammenschließung des organischen Subjects mit seiner Objectivität arbeitet. Eben um dieser totalen Einheit des Subjectiven und Objectiven willen ist aber das Leben auch nicht mehr bloße Zweckmäßigkeit, sondern etwas Höheres, es ist Idee. — Was endlich noch die besondern Zweckmäßigkeiten betrifft, welche an den besondern Arten und Gattungen der lebendigen Individuen, zugleich nach dem Unterschiede ihrer specifischen Differenz, wahrgenommen werden: so ist auch hier die gleiche innerlich zweckmäßige Ausführung des Begriffes vorhanden, nur mit dem Unterschiede, daß der allgemeine Begriff des lebendigen Individuums sich hier in einer besondern Bestimmtheit realisiert, und hiernach das besondere Subject sich auch in ein besonderes Verhältnis zu dem allgemeinen Elemente des Lebens und seiner es umgebenden und bedingenden (Cytoorganischen) Natur, überhaupt zu seiner vorausgesetzten äußeren Objectivität gesetzt befindet, wornach auch das besonders Zweckmäßige in der Ausführung und Gestaltung seiner organischen Leiblichkeit sich bestimmt. —

§. 123.

Näher aber, sowohl in seiner dreitheiligen Gestalt (insectum) als in dem inneren Leben seines Organismus stellt das lebendige Subject in seiner lebendigen Objectivität und Realität die bestimmten Unterschiede seines Begriffes, von denen jeder selbst die Totalität aller an ihm hat; so dar, daß es sich in drei verschiedene Systeme

(Kopf, Brust, und Unterleib, oder Verdauungs-System) unterscheidet, welche nach dem Unterschiede ihrer Formbestimmtheit als Sensibilität, Irritabilität und Reproduction den Momenten des Begriffes überhaupt, der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, entsprechen, in deren letztem aber als der Einheit der beiden vorigen und der concreten Totalität des Ganzen das Subject erst sein wirkliches Fürsich seyn als Einzelnes vollendet. α) Das allgemeine Insichseyn des Subjects in seiner Außerlichkeit nach der Seite der Sensibilität, wornach es als unendlich bestimmbare Empfänglichkeit in jeder wirklichen und einzelnen Bestimmtheit seiner Außerlichkeit schlechthin in sich reflectirt, und als die in ihrer Besonderheit sich erhaltende sich selbstgleiche Allgemeinheit einfaches Selbstgefühl ist, geht β) nach der Seite der Irritabilität oder der Erregbarkeit und Reizbarkeit von außen, in das besondere Verhalten des selbstbestimmenden und in gesetzter Bestimmtheit des Unterschiedes nach Außen rückwirkenden Subjectes über, wornach es theils in einer formalen gleichgültigen Besonderung sich zu einer besondern Art neben andern Arten des Lebendigen bestimmt, deren formale Reflexion in sich die formale Gattung (die gewöhnliche logische) ist, überhaupt und wesentlich aber auf seine von außen ihm vorausgesetzte Objectivität sich bezieht, und als lebendige Widerstandskraft und

selbstbestimmender Trieb mit derselben sich in das Verhältniß der Wechselwirkung setzt; 7) aus diesem Verhalten gegen seine vorausgesetzte Außerlichkeit aber, worin der Organismus zugleich sich in Außerlichkeit gegen sich selbst gesetzt hat, zurückkehrend und durch Aufhebung und Umbiegung dieser Entzweiung sich unendlich nur auf sich beziehend, stellt das lebendige Individuum seine totale und allgemeine Einheit mit sich wieder her, und setzt durch die Beziehung dieser seiner concreten Totalität auf sich nun sich selbst erst als fürsichseyendes Subject und wirkliche Individualität — in der Reproduction, in welcher nun auch die beiden vorigen Momente des Selbstgefühls und der Widerstandskraft zusammengefaßt erst ihre Wahrheit und ihr reelles Bestehen finden, und das Individuum, als diese subjective Totalität und Einheit mit sich, aus der Vollendung seines inneren Lebensprocesses in seinen äußeren oder objectiven übergeht. —

§. 124.

b) Der besondere oder eigentliche Lebensprocess. Insofern das eben Betrachtete das lebendige Individuum nur in seinem innerhalb seiner sich vollendenden Lebensprocesses oder in der unmittelbaren Ausführung seines Begriffes an ihm selbst zeigt: so stellt dagegen dieser zweite Process dasselbe in seinem wirklichen Conflict mit seiner

Außenwelt hat, und ist insofern nur die Bewe-
gung der schon betrachteten Momente in dieser äuß-
eren Beziehung und die erfüllte Rückkehr des
Subjectes aus derselben in sich. Und gleichwie eben
deshalb der ganze erste Proceß, indem er nur die
abstracte, allgemeine, noch nicht aus sich herausge-
tretene Beziehung des Lebendigen auf sich enthält,
selbst unter dem Momente der Allgemeinheit
steht, ebenso steht der zweite, welcher sich in dem wirk-
lich aufgeschlossenen Unterschiede und der Beziehung
der dirimirten Seiten bewegt, unter dem Momente
der Besonderheit, und drückt daher den Charak-
ter der Irreabilität aus. Nach der ersten Seite
hat das Individuum das allgemeine Leben in sich
und zehrt aus sich, nach der zweiten außer sich,
und zehrt von ihm und erhält sich auf dessen Kos-
ten. — Außer derjenigen Vermittlung mit der äußer-
lichen Objectivität, in welche das Subject, nach
verschiedenen Seiten derselben (den Elementen) sich
verschieden verhaltend, durch die eigne Unterschieden-
heit und Aufschließung seines allgemeinen Gefühls
in eine Vielsinnigkeit eintritt, (der theoretische
Proceß), und außer einigen besondern Seiten des
reellen Proceßes, in denen es ebenso wieder sich
mit besondern äußern Seiten (dem Kosmischen, Zel-
lulischen, der Luft u. s. w.) vermittelt, kommt in
dem eben genannten reellen Lebens-Proceß hier
vornehmlich diejenige Vermittlung und Zusammen-
schließung des Subjectes mit seinem Objecte in Be-
tracht,

tracht, welche vielmehr eine Vernichtung und Aufhebung des Letzteren ist, und welche mit dem Reproductions-Processe in Eins zusammenfällt. —

§. 125.

Dadurch, daß das lebendige Subject das allgemeine Leben in ihm als seine eigne Objectivität sich unterworfen, und in seiner subjectiven Realität sich als das Unundfürsichseyende und als die wesentliche Selbstständigkeit gegen seine äußere und vorausgesetzte Objectivität constituirte hat, ist diese für es das Unselbständige und Negirte geworden, welches hiemit als Erscheinung und unwesentliche Wirklichkeit keine Macht des Widerstandes gegen das Subject zu haben bestimmt ist. Das Subject, an sich identisch mit seiner Substanz, und in der Gewißheit von der an sich seyenden Richtigkeit des ihm gegenüberstehenden Andersseyns, ist daher an ihm selbst gegen dasselbe gespannt, und, wie von außen ein Erregtwerden, so an ihm selbst der Trieb, seine Gewißheit für sich zur Wahrheit zu erheben. Dadurch aber, daß dieses erst geschehen soll oder die Richtigkeit an sich noch nicht zur wirklichen Richtigkeit für das so noch unbefriedigte Selbst des Individuums geworden ist, fühlt dieses sich selbst negirt. Dieses Gefühl der Negation, welches an dem allgemeinen Selbstgefühl als eine Bestimmtheit desselben ebenso selbst eine Negation ist, ist das Bedürfnis oder der

Mangel (Hunger, Durst: u. s. w.). So wie das allgemeine Leben sich selbst in die beiden Seiten der subjectiven Individualität und der objectiven Besonderheit entzweit hat, ebenso hat das Subject, welches als der selbständige Begriff seiner allgemeinen Substanz und deren unendliche Beziehung auf sich das Ganze selbst ist, diese Entzweiung an ihm, welche als absolute Ungleichheit seiner mit sich selbst der absolute Widerspruch ist. Das Gefühl dieser Entzweiung aber oder dieses Widerspruchs, in welchem das Subject in seiner Einheit sich selbst ein Entgegengesetztes ist oder sich selbst als verneint setzt, ist, wie Mangel und Bedürfnis, so auch der Schmerz, den nur ein Lebendiges empfinden kann, und der Schmerz hiemit nichts Anderes als eine lebendige und wirkliche Existenz des Widerspruchs. Eben so sehr aber an sich die Identität seines Andersseyns und der eigne Trieb der Befriedigung des Bedürfnisses ist das Subject auch das Uebergreifende, welches seinen Mangel im Object ergreift, überwindet, und das aufgehobene und angeeignete (assimilirte) Object in seine Individualität verwandelt, und hiedurch seine Identität mit dem Andersseyn auch für sich wird und herstellt. —

§. 126.

Der innere physiologische oder eigentlich so genannte Assimilations- und Reproductions-Process, durch welchen der Uebergang des zuerst nur ergriffen

von und mehr im Allgemeinen angeeigneten Objectis
 in die subjective Individualität vollendet wird, zeigt
 ebenso im Innern des Organismus erst ein Er-
 regtwerden desselben gegen das Object als eine
 vom Subject zwar schon umschlossene, aber noch
 nicht überwundene Außerlichkeit. Diese Erregung
 seines besonderen Verhaltens gegen ein Aeußeres ist
 dann aber ebenso sehr wieder eine eigne Negation
 und Entzweiung des Organismus, worin er gegen
 sich selbst in Außerlichkeit tritt; und die ihrem Be-
 griffe nach (§. 123. 7.) an dem unmittelbaren Or-
 ganismus schon betrachtete Rückkehr desselben aus
 der Entzweiung in sein In-sich-seyn oder die selbstbe-
 stimmende Rückziehung des Subjects in und aus
 seiner Entäußerung und Negation auf sich (die Re-
 production) ist daher in der Thätigkeit des realen
 Lebens-Processes ebenso sehr, als sie die völlige Ver-
 zehrung und Verwandlung des Objectis in den india-
 viduellen Organismus (in succum et sangui-
 nem) ist, auch eine Ueberwindung seines eignen er-
 regten und äußerlich gewordenen Momentes, eine
 Entfernung und Ausschließung aus dem Organis-
 mus, da seine organische Thätigkeit in ihrer Rück-
 lehr in sich ebenfalls auf eine doppelte Weise, durch
 eine Disjunction nach innen und nach außen, sich
 vollendet. Wäre diese producirende Reproduction,
 in welcher alles dasjenige, als was das Lebendige
 in seinem unmittelbaren Prozesse mit sich, in der
 Gestalt und seinem innern Organismus, sich

schon bestimmt und gesetzt hat, setzt auf reelle Weise sich wiederholt und geschieht, in seiner Rehrung nach außen ein bloßes Produciren: so würde es in diesem Verluste seiner nach außen auch verloren bleiben und in ein Andersseyn übergeben; so aber verliert es in seiner Außerlichkeit sich nicht, es hat daran vielmehr seine unendliche Rückkehr in sich, und seine Production ist seine eigne Reproduction, durch welche es, mit seiner äußern Objectivität in ihm selbst vermittelt und zusammengeslossen, oder in der Aufhebung seines Andersseyns, sich selbst zur wahrhaft und wirklich fürsichseynenden Identität seiner mit seiner Außenwelt und zur sich selbst erhaltenden Individualität constituirte. Da indessen das lebendige Individuum seinen Mangel nur als Einzelnes d. h. stets nur auf einzelne Weise befriedigt, und daher sein reeller Lebens-Process ein sich fortgesetzt wiederholender ist: so gelangt hierin zwar das individuelle Subject, wozu es seinem Begriffe nach an sich bestimmt ist und den Trieb in sich hat, auch für sich dazu, seine objective Welt im Einzelnen zu überwinden, und hiermit seiner Gewißheit von deren Wichtigkeit auch die Wahrheit d. h. selbst die Objectivität zu geben; allein gleichwie diese als dem Subject äußere ihrerseits, als die allgemeine Substanz des Seyns in ihrer Allgemeinheit reflectirt, gegen das Subject sich auch erhält, so zeigt dieses dagegen schon von dieser Seite bei aller Unendlichkeit seines Begriffes doch auch: seine Unan-

gemessenheit als Einzelnes zu seinem allgemeinen Begriffe, und dieses macht die Seite seiner Endlichkeit aus, welche in dem folgenden Prozesse sich noch näher entwickelt. —

§. 127.

c) Der Gattungs-Proceß. Das aus der Direction des allgemeinen Lebens in die Individualität und eine ihm gegenüber stehende Objectivität hervorgegangene lebendige Individuum war zunächst erst eine Voraussetzung, in welcher es, was es an und für sich ist, noch nicht auch schon für sich war, vielmehr dieses durch sich selbst erst zu werden, als das Anundfürsichseyende sich zu bewähren, und seinen Begriff so auch für sich zu erfüllen hatte. In seinem reellen Lebens-Processe hat dieses das Individuum vollbracht, in welchem es durch sein Ubergreifen über das Andersseyn und die Aufhebung seiner Objectivität d. h. seiner Negation sein bloßes Vorausgesehenseyn aufhob, indem es, wie vorher nur aus dem Begriffe des allgemeinen Lebens, so jetzt aus der Wirklichkeit selbst sich hervorbrachte, und hiemit als wirkliche lebendige Individualität sich auch für sich constituirte. So sehr diese Reproduction als Production seiner selbst nach ihrer natürlichen Seite mit der (§. 126. a. E.) angegebenen Endlichkeit, der die Einzelheit als solche überhaupt verfallen ist, sich behaftet zeigt: so hat doch andererseits das Individuum durch seine

Zusammenschließung und Einheit mit seiner ebenfalls vorausgesetzten objectiven Welt auch die Besonderheit, in welche das allgemeine Leben sich entzweite, wieder aufgehoben, oder, was dasselbe ist, seine subjective Totalität selbst zum Ganzen erhoben, und der Idee des Lebens gemäß die Identität desselben mit sich in seiner Individualität an sich wiederhergestellt. Hiemit ist der dritte, selbst unter dem Begriffsmomente der Einzelheit als der vollendeten Individualität stehende Lebens-Process gesetzt, durch welchen das Lebendige sein individuelles Leben als solches beschließt und vollendet, indem es sich in seine Allgemeinheit aufhebt, d. h. in seine Gattung zurückgeht. —

S. 128.

In dem Gattungs-Process verhält sich das lebendige Individuum zu sich selbst als einem andern Lebendigen, zu einer Objectivität außer ihm, welche nicht die vorige gleichgültige und aufgehobene, sondern die es selbst, nämlich lebendiges Individuum, ist. Die vollendete Individualität, welche durch den vorigen Process innerlich mit dem allgemeinen Leben und seiner Idee sich zusammengeschlossen hat, und in dieser Identität an sich Gattung ist, zeigt sich in dieser Beziehung auf das, was sie an sich ist, durch eine neue Voraussetzung, welche das Individuum durch Erfüllung und Verwirklichung ihres Begriffes d. h. durch eignes Setzen und

Für sich werden des Unzufriedenenden aufzuheben hat, an ihr selbst entzweit, in verdoppelter einzelner Gestalt (Geschlechts-Differenz). Erst in dieser Differenz und ihrer Einheit hat die Individualität ihre Totalität erreicht. Die Einzelnen aber, welche an sich diese Einheit sind, und innerlich die Gewißheit derselben haben, verhalten sich eben darum zu einander als einer äußerlichen Objectivität so, daß sie gegenseitig, nicht in dem Aufheben dieser ihrer Außerlichkeit (den jedes ist dieselbe subjective Totalität), sondern in deren Bestehen, jedes die Gewißheit seiner im andern haben, und durch ihre Vereinigung diese Gewißheit zur Wahrheit zu erheben streben. Da das an sich und innerlich mit dem Andern Identische aber dieses, das Andere, als seine Negation, die ebenso sehr eine innere Entzweiung des Individuums mit sich ist, außer sich hat: so tritt hier ebenso, wie bei dem vorigen Prozesse, der Trieb und das Gefühl des Mangels mit dem Schmerz ein, welches wieder ein existirender Widerspruch ist. Die Aufhebung dieses Widerspruches in der Vereinigung hat die zwei Seiten, daß sie einerseits den Individuen für sich die Wahrheit ihrer Gewißheit, das Gefühl ihrer Einheit und den Genuß ihrer Gattungs-Allgemeinheit giebt, aber ebenso sehr auch die Individualität über sich hinausführt, die darin sich auflöst und erstirbt, andernteils sie aber erst wieder ihrem Begriffe nach, der sich

Zusammenschließung und Einheit mit seiner ebenfalls vorangesetzten objectiven Welt auch die Besonderheit, in welche das allgemeine Leben sich entzweite, wieder aufgehoben, oder, was dasselbe ist, seine subjective Totalität selbst zum Ganzen erhoben, und der Idee des Lebens gemäß die Identität desselben mit sich in seiner Individualität an sich wiederhergestellt. Hiemit ist der dritte, selbst unter dem Begriffsmomente der Einzelheit als der vollendeten Individualität stehende Lebens-Process gesetzt, durch welchen das Lebendige sein individuelles Leben als solches beschließt und vollendet, indem es sich in seine Allgemeinheit aufhebt, d. h. in seine Gattung zurückgeht. —

S. 128.

In dem Gattungs-Process verhält sich das lebendige Individuum zu sich selbst als einem andern Lebendigen, zu einer Objectivität außer ihm, welche nicht die vorige gleichgültige und aufgehobene, sondern die es selbst, nämlich lebendiges Individuum, ist. Die vollendete Individualität, welche durch den vorigen Process innerlich mit dem allgemeinen Leben und seiner Idee sich zusammengeschlossen hat, und in dieser Identität an sich Gattung ist, zeigt sich in dieser Beziehung auf das, was sie an sich ist, durch eine neue Voraussetzung, welche das Individuum durch Erfüllung und Verwirklichung ihres Begriffes d. h. durch eignes Setzen und

Für sich werden des Unendfürsichseyenden aufzuheben hat, an ihr selbst entzweit, in verdoppelter einzelner Gestalt (Geschlechts-Differenz). Erst in dieser Differenz und ihrer Einheit hat die Individualität ihre Totalität erreicht. Die Einzelnen aber, welche an sich diese Einheit sind, und innerlich die Gewißheit derselben haben, verhalten sich eben darum zu einander als einer äußerlichen Objectivität so, daß sie gegenseitig, nicht in dem Aufheben dieser ihrer Außerlichkeit (den jedes ist dieselbe subjective Totalität), sondern in deren Bestehen, jedes die Gewißheit seiner im andern haben, und durch ihre Vereinigung diese Gewißheit zur Wahrheit zu erheben streben. Da das an sich und innerlich mit dem Andern Identische aber dieses, das Andere, als seine Negation, die ebenso sehr eine innere Entzweiung des Individuums mit sich ist, außer sich hat: so tritt hier ebenso, wie bei dem vorigen Prozesse, der Trieb und das Gefühl des Mangels mit dem Schmerz ein, welches wieder ein existirender Widerspruch ist. Die Aufhebung dieses Widerspruches in der Vereinigung hat die zwei Seiten, daß sie eines theils den Individuen für sich die Wahrheit ihrer Gewißheit, das Gefühl ihrer Einheit und den Genuß ihrer Gattungs-Allgemeinheit giebt, aber ebenso sehr auch die Individualität über sich hinausführt, die darin sich auflöst und erstirbt, anderntheils sie aber erst wieder ihrem Begriffe nach, der sich

von neuem zu objectiviren, oder als die subjective Totalität, welche er in ihrer ganzen Bestimmtheit einfach in sich eingeschlossen enthält, sich für sich wieder zu constituiren hat, — nämlich als den Keim eines lebendigen Individuums von neuem erzeugt. Gleichwie in dem Gattungs-Process (der Begattung), der höchsten, aber zugleich es auflösenden Thätigkeit des lebendigen Individuums in der Sphäre seines natürlichen (animalischen) Lebens, die Individualität des Einzelnen als solchen ihren Untergang und Tod hat, ebenso erhält sie sich auch darin in ihrer Allgemeinheit als Gattung und in der Fortpflanzung der lebenden Geschlechter, welche als ein Progreß in das (gemeine) Unendliche gegen die innere Unendlichkeit des Lebens in seiner Idee die Seite des unmittelbaren und endlichen Daseyns ausmacht, in welchem das allgemeine Leben sich erhält. —

Anmerk. Von dem Widerspruche, der seine Auflösung durch den Gattungs-Process erhält, ist auch hier das Vereinigungs-Resultat nicht bloß Null (vgl. Anmerk. zu S. 57.); es hat vielmehr, ganz dem Logischen gemäß, eine doppelte Seite, eine negative und eine positive. Nach jener ist für die den Widerspruch tragenden Seiten die Beziehung zur Einheit der Untergang der Individualität in der Gattungs-Allgemeinheit; nach dieser der Hervorgang dieser selbst als das höhere Dritte, welches zwar für sich auch nur wieder ein Individuum ist, aber dem Begriffe nach, als Erhaltung der Gattung, auch die Bedeutung dieser Allgemeinheit hat. — Der Zusammenhang des Gattungs-Proc-

cesses: mit dem Tode des Individuums: tritt bei einigen schwächeren Thier-Organisationen so auffallend hervor, daß sie nach ihrer Vollendung in jenem alsbald auch ihr Leben beschließen. Aristoteles in seinen Problemen (Sect. 4. in.) stellt in einer Frage eine Vergleichung auf, die, wenn sie in der Physiologie nicht schon berücksichtigt und der Umstand näher untersucht worden seyn sollte, hier angeführt werden mag: *Διὰ τί ὁ ἀφροδισιάζων καὶ ἀποδνήσκων ἀναβάλλει τὰ ὄμματα, καθεύδων δὲ καταβάλλει.* Seine eigne Erklärung: durch die bei jenen beiden nach oben sich hinausziehende Wärme, wohin sich demgemäß auch die Augen richten, ist wohl unbedeutend, oder bleibt wenigstens, wenn auch der Umstand sich richtig befindet, gegen den tieferen Sinn der Sache nur auf der Stufe der äußern Beobachtung und Erklärung stehen. —

§. 129.

Fassen wir nun für uns, zunächst noch von der Seite des bloßen Bewußtseyns, zusammen, was sich uns in dem Begriffe des Lebens in seiner vollständigen Entwicklung dargestellt hat, und an diesem schon selbst von dem Begriffe in seiner totalen Ausführung durchdrungenen Gegenstande uns zur Anschauung gebracht worden ist: so hat sich uns hierin nichts Anderes als die schon vorher erkannte Unendlichkeit bewährt, jedoch in derjenigen ausgeführten und bis zur absoluten Entgegensetzung der Einzelheit gegen die Allgemeinheit entwickelten Gestalt, welche der absolute Begriff selbst (und als die von ihm durchdrungene, mit ihm identische Objectivität und Wirklichkeit die Idee) ist. Das

allgemeine Leben, wie es sich in sich selbst unterscheidet, und in dem Verlaufe seiner Entwicklung als eine Einheit dreier Processe darstellte, zeigte sich als das sichselbstgleiche Wesen und unendliche Bestehen alles Lebendigen, das aus ihm sich abscheidet, sich entgegensezt, für sich entwickelt und zu eigenem Bestehen gelangt, in seinem Selbstbestehen aber, in welchem es in absoluter Verkehrtheit sich auf Kosten seines allgemeinen Wesens erhält, zugleich den Begriff und Trieb desselben in sich selbst eingebildet trägt, woran das Selbstbestehende, wie seine Festigkeit und Bestimmtheit, so auch seine eigne Wiederauflösung hat. Die sich festsetzenden Unterschiede sind daher ebenfalls flüssiger Natur, Momente, die ihre Negativität in ihnen tragen, d. h. die, da sie als Unterschiede und Bestimmtheiten schon Negationen sind, diese ihre Negation selbst wieder negiren, und als Negation der Negation an ihnen selbst ihre Umbiegung und Rückkehr in das Allgemeine haben. Einen größeren Unterschied, eine stärkere und bestimmtere Entgegensezung giebt es nicht als die der selbstischen Einzelheit gegen die Allgemeinheit; nur auf ihrem Selbst beruhend und in ihre Einzelheit sich reflectirend, bliebe sie die absolute Ungleichheit und wäre das Böse; aber das Allgemeine, die absolute Macht des Bestehenden, bestimmt sich durch die Beziehung seines Wesens auf sich seinerseits selbst zur Einzelheit oder dazu, was es an sich ist, auch als Subject und

für sich zu seyn und ist: hienin unendlich sichselbstgleiches Wesen. Die ausgeschiedene und abgetrennte Individualität aber, welche eben darum auch eine endliche ist, hat gleichwohl die Totalität ihres Begriffes in ihr und darin ihren eignen Halt und ihre Macht; und an ihr selbst mit der Allgemeinheit zusammengeschlossen und für sich ihre Totalität seynd, ist sie von selbst schon auf ihre Allgemeinheit bezogen und in dieselbe reflectirt. Diese negative Reflexion und Rückkehr aber in die Allgemeinheit ist für die unmittelbare und endliche Einzelheit des Lebens ihre Auflösung und ihr Tod, nicht der Individualität überhaupt, welche vielmehr als absolutes Moment des Begriffes im Prozesse des Lebens sich wieder erzeugt und immer erhält, aber des einzelnen lebendigen Individuums als solchen. Die zweite Allgemeinheit aber, in welche die vollendete Individualität sich reflectirt, und welche aus dem Lebens-Processe selbst hervorgeht, ist die Gattung. Die Gattung aber, so sehr sie die anundfürsich seyende Allgemeinheit ist, hat jedoch kein unmittelbares Daseyn, welches nur das Einzelne hat, und verweist daher auf das Bewußtseyn. —

§. 130.

Das Bewußtseyn aber, welches in seinem Gegenstande und dessen Bestimmungen nur sich selbst, sein eignes reines Wesen, seinen reinen Begriff erfäßt und erkennt, vor für welches, indem es in

dem Wissen seines Andern, des Gegenstandes, nur mit sich zusammengeht; dieses Andre eben darum als Andres sich aufgehoben hat, ist durch diese Reflexion und Rückkehr in sich Selbstbewußtseyn, sichselbstgleiches Ich (§. 118.), Gattung für sich selbst. Durch das Bewußtseyn des Lebens noch um das Wissen von sich als concretem Individuum bereichert, tritt es in seine neue Sphäre ein, um auch als Selbstbewußtseyn durch Fürsichwerden dessen, was es an sich ist, sich zu vollenden, und seine ansichsehende Gewißheit zur Wahrheit zu erheben. Nachdem alle früheren Gestalten, in denen das gegenständliche Wesen erschien, in ihrer Unwahrheit und Nichtigkeit dem Bewußtseyn sich aufgehoben haben, hat zuletzt in seiner Rückkehr zu sich oder in seinem Werden als Selbstbewußtseyn ein neuer Gegenstand, das Leben und das Lebendige, sich ihm gegenüber gestellt, der ebenso, wie es selbst, die Reflexion in sich hat und als Selbstbeziehung seiner auf sich allgemeines Subject ist; und daher sich nicht nur überhaupt, sondern auch gegen das individuelle Subject als ein insich-reflectirtes Allgemeines behauptet und Widerstand leistet. Allein dieses Allgemeine, welches auch nur als Allgemeines sich erhält und Wahrheit hat, und alle bestehende und fürsichwerdende Individualität wieder in sein allgemeines Element auflöst, dieser unendliche Reichthum des Lebens und seiner innern Selbstbewegung, zu dessen Wissen das Be-

wußtseyn sich noch erweitert hat, ~~ist~~ als solches keine unmittelbare Existenz; worin es eine Existenz erhält, in der Individualität, das hebt das Allgemeine auch wieder auf, und macht es hiemit selbst zur bloßen Erscheinung. Das Bewußtseyn ist daher auch hier nicht nur das Uebergreifende, sondern sein Gegenstand oder dasjenige, als was es denselben, und was es in ihm als seine Wahrheit weiß, ist der allgemeine und absolute Begriff selbst, in dessen Wissen es mit sich zusammentrifft oder nur sich selbst zum Gegenstande hat, das Selbstbewußtseyn, zu dessen besonderer Abhandlung wir hiemit übergehen. —

II.

Das Selbstbewußtseyn.

S. 131.

Das Bewußtseyn als solches, das Wissen von einem Andern, als Ich ist, oder von einem Gegenstande, der für es zunächst in der Bedeutung eines Ansehenden oder der Wahrheit auftritt, ist durch die eigene Dialektik seiner Erfahrungen zu sich selbst zurückgekommen. Diese Dialektik, welche ihm das vermeinte Ansich des Gegenstandes in ein So seyn desselben nur für das Bewußtseyn in einer bestimmten Weise seines Verhaltens verkehrte, und hiemit Beides, Gegen-

stand und Wissen, zur bloßen Erscheinung, einem
 Negativen, das für sich keine Wahrheit hat, herab-
 setzte, und das Bewußtseyn zwar zu einem mannig-
 faltigen Inhalte und dessen Bestimmungen gelangen
 ließ, aber solchen, über die es auch um ihrer in-
 nern Mangelhaftigkeit und Unwahrheit willen selbst
 wieder hinausgieng, und seine Selbstbefriedigung in
 diesen nicht festzuhaltenden und an ihnen selbst sich
 aufhebenden Bestimmtheiten seines Wissens darum
 nicht finden konnte, weil es in ihnen noch nicht
 seine sich selbst gleiche Wahrheit erkannte, —
 diese Dialektik, in deren negativer Fortbewegung das
 Bewußtseyn gleichwohl, wie sein Gegenstand, von
 Stufe zu Stufe an Tiefe und Innerlichkeit zunahm,
 führte dasselbe zuletzt zur Ununterschiedenheit
 seines Gegenstandes von ihm selbst, zu der
 jenigen Erkenntniß, in welcher es dem Bewußtseyn
 offenbar wurde, wie und worin die Wahrheit die
 Uebereinstimmung des Wissens mit dem Ge-
 genstande ist, und der richtige Sinn dieser Definition
 sich von selbst ergab. In dieser Gewisheit der Wahr-
 heit, in welcher der Gegenstand dem Bewußtseyn
 und das Bewußtseyn sich selbst im Gegenstande das
 unendlich Sichselbst gleiche, und dessen reine Bewegung
 geworden, ist nun die eigene Wahrheit des in sich
 zurückgegangenen Bewußtseyns, Selbstbewußt-
 seyn zu seyn; —

S. 132,

Das Selbstbewußtseyn, in welchem die Wahr-

heit überhaupt das Reich ihres Daseyns und ihren heimischen Boden hat, ist die Wahrheit des Bewußtseyns auch in dem Sinne, daß das Bewußtseyn eines Andern schlechthin auch Selbstbewußtseyn, und nur für ein Selbstbewußtseyn auch das Bewußtseyn eines Andern möglich ist. Dieses Andere, der bisherige unmittelbare Gegenstand und seine Bestimmungen, der ganze bisher betrachtete Reichthum des äußeren Daseyns und seiner übersinnlichen Reflexion, bleibt daher im Selbstbewußtseyn nach der Seite, daß es auch Bewußtseyn ist, ihm noch erhalten, allein nur in der Beziehung auf die Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich, welches nunmehr das Wesen und Ansichseyn in sich, nicht außer sich, hat und es als sich selbst weiß, oder nur als das, wozu es schon dem Bewußtseyn geworden, als ein Aufgehobenes und Nichtiges, nur als Erscheinung, deren Bestehen kein Seyn und keine Wahrheit an sich hat. Die Aufhebung des Bewußtseyns im Selbstbewußtseyn hat auch hier den Sinn und Charakter, daß jenes nur zum Moment herabgesetzt, so aber in diesem noch erhalten und aufbewahrt ist. Die Bewegung und Verwirklichung des Selbstbewußtseyns, welches, wie es für uns hier aus dem Vorigen vermittelt hervorgegangen und seinem Begriffe gemäß entstanden ist, so auch wieder als eine unmittelbare Gestalt des Bewußtseyns überhaupt (unmittelbares und natürliches Selbstbewußt-

seyn) austritt und in seinem Verlaufe zu betrachten ist, gebet daher darauf, dasjenige, was es schon an sich ist, auch für sich zu werden, oder durch Aufhebung des an sich nichtigen Anderen in seinem selbständigen Bestehen oder des ihm entgegenstehenden Anderen überhaupt als eines solchen sich die Wahrheit seiner unmittelbaren und so nur erst innerlichen Gewißheit zu geben, und somit sich selbst als Wesen und Wahrheit hervorzubringen und zu verwirklichen. —

§. 153.

Zunächst nämlich oder seinem einfachen Begriffe nach ist das Selbstbewußtseyn nur erst das abstracte, noch nichts weiter als das tautologische Ich = Ich, worin es zwar nach seinem reinen innerem Unterschiede, in welchem es sich von sich abstößt, sich selbst zum Gegenstande erhält, aber ebenso sehr als Einheit und Aufhebung des vielmehr Nichts Unterschiedenen auch keinen Gegenstand, der ein Andres wäre, und noch keine Erfüllung und Realität hat. In dieser Unmittelbarkeit seines Begriffes ist es aber selbst ein Seyendes und Sinnlich-Concretes (ein Lebendiges), für welches zunächst der ganze Gegenstand der vorigen Stufe, des Bewußtseyns, noch ein unmittelbares Daseyn als ein Anderes und als seine Negation hat. Indem aber dieses gegenständliche Daseyn für das Selbstbewußtseyn innerlich schon als das An sich Nichts

Richtige bestimmt ist, oder nur die Bedeutung der Erscheinung und des Wesenlosen hat: so ist diese Negation desselben eignes negatives Moment des Selbstbewußtseyns, wornach es selbst der Trieb seiner Realisirung, durch die Aufhebung seiner, wie der entgegenstehenden Negation wird, und als dieser Trieb sich selbst bestimmend und übergreifend, eben darguf gerichtet ist, nicht mehr Bewußtseyn, sondern Selbstbewußtseyn zu seyn, oder den Gegenstand als, das in Wahrheit nicht von ihm Unterschiedene, sondern mit sich Eins zu wissen. Diese seinem Begriffe gemäße Erfüllung und Realität erhält das anfänglich noch abstracte und unmittelbare Selbstbewußtseyn gegen sein an sich schon überwundenes oder mit ihm identisches Andere dadurch, daß es ebenso sehr seine bloße Subjectivität gegen die ihm als Bewußtseyn gegenüberstehende Objectivität aufhebt und seine Innerlichkeit als Außerlichkeit setzt, als umgekehrt jene Objectivität als eine fremde und gegebene aufhebt und sie sich selbst gleich setzt, oder mit andern Worten, in Allem sich das Bewußtseyn seiner selbst giebt. Beides ist eine und dieselbe Bewegung und Thätigkeit. Dieses Ziel aber, die Gleichheit seiner objectiven und subjectiven Seite, seines Daseyns und seines Begriffes, erreicht das Selbstbewußtseyn in seiner Entwicklung durch die bereits oben (S. 37., S. 117.) angegebenen Stufen, indem es a) zuerst als einzelnes Selbstbewußtseyn Trieb und Begierde ist, dann b) als

Selbstbewußtseyn gegen Selbstbewußtseyn in den Kampf der Anerkennung eingeht, durch welchen es 6) allgemeines Selbstbewußtseyn wird, als dieses aber zur Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns oder zur Vernunft sich vollendet. —

Anmerk. Das Selbstbewußtseyn in seiner Bewegung und Realisirung als einzelnes oder als Trieb und Begierde ist der Sache nach, nur in der Bedeutung derselben für das Selbstbewußtseyn oder als das dem selbstbewußten Ich zum Bewußtseyn Kommende, dasselbe, was in der Sphäre des unmittelbaren Lebens der eigentliche oder objective Lebensproceß war, in welchem das lebendige Individuum seinen Begriff gegen die ihm vorausgesetzte Objectivität ausführt. Ebenso kann der zweite Proceß des Selbstbewußtseyns gegen ein Selbstbewußtseyn oder der Kampf, in welchem eines im andern seine Anerkennung erringt, mit dem dritten Prozesse des lebendigen Individuums, dem Gattungsproceß, verglichen werden, da, wie in diesem das Individuum in seine Gattungs-Allgemeinheit, so in jenem das individuelle Selbstbewußtseyn sich in das Element des allgemeinen Selbstbewußtseyns auflöst. Was das bloße lebendige, seinem unendlichen Begriffe nicht angemessene Individuum als solches und in der Sphäre seines unmittelbaren Seyns nicht zu erreichen vermag, das erreicht das selbstbewußte Ich, welches über seine Einzelheit hinausgehend sich in die Allgemeinheit seines Begriffes, der es selbst ist, erhebt, aber darin zugleich auch als Selbstbewußtseyn sich erhält, durch die Unendlichkeit seines Wissens; denn es ist das Leben des Geistes, welches hierin beginnt. —

A.

Das Selbstbewußtseyn als einzelnes oder
als Trieb und Begierde.

§. 134.

Das Selbstbewußtseyn, welches das ansichseyende Wesen in sich, nicht außer sich hat, ist dadurch schon an sich Herr seiner Welt und Objectivität. Die Bewegung seiner Realisirung besteht daher darin, durch Aufhebung des Objectes als seiner noch bestehenden Negation dieses auch für sich zu werden, und so seine innere Gewißheit zur Wahrheit zu erheben. Zunächst noch als unmittelbares, und hiemit sinnlich-concretes und einzelnes Wesen hat es zu seiner Beziehung ein ebenfalls unmittelbares, sinnliches und zwar ihm, dem Selbstbewußten, noch ungleiches Object, ein äußeres Daseyn, welches für es zwar an sich als ein nichtiges und daher widerstandloses Daseyn bestimmt ist, in dieser Bestimmung aber noch nicht die verwirklichte Negation ist, vielmehr noch äußerlich besteht und selbständig sich darstellt. Hiedurch wird das Object für das gegen es als gegen seine eigne aufzuhebende Negation gerichtete und gespannte Selbstbewußtseyn Gegenstand des Triebes und der Begierde. Nur erst an sich, noch nicht für sich die Einheit mit seinem Objecte ist das Selbstbewußtseyn in seiner Begierde und dem Triebe ihrer Befriedigung sich seiner selbst als eines Negirten bewußt, und es

ist sich selbst diese Negation, welche es zugleich in sich und außer sich hat. In sich durch seine Negation mit sich selbst entzweit, von sich abgestoßen und nach außen getrieben, ist es Bedürfniß und Mangel, fühlendes, und dadurch, daß es im Sollen seines Ansichseyns sich selbst Seyn und Nichtseyn zugleich, Einheit seiner und seiner Negation ist, an ihm selbst ein Widerspruch (ein Widerspruch und eine Einheit, deren nur das Lebendige fähig ist, vgl. S. 124 — 126.), und durch diesen Widerspruch eben ist es Trieb. —

S. 155.

Die Befriedigung des Triebes aber, welche in der Bewegung des selbstbewußten Subjectes gegen sein Object sich darstellt und durch die Ergreifung, Aneignung und Aufhebung desselben vollbracht wird, ist ebenso sehr die Aufhebung jenes Widerspruches oder als Negation der Negation die Herstellung der Sichselbstgleichheit des Selbstbewußtseyns, aber als einer nicht mehr abstracten, sondern nunmehr erfüllten Identität, durch welche es sich seine Realität giebt, und das selbstbewußte Ich, welches in seiner von sich ausgehenden Bewegung zum Object, das es aufhebt, vielmehr bei sich ankommt und in der Erfüllung mit seinem Andern sich mit sich zusammenschließt, nun auch für sich wird, was es vorher nur an sich war. In seiner Bestimmtheit als Begierde in sein Anderes verloren kehrt es durch dieses Andere und in der

Aufhebung desselben zu sich selbst zurück, und erhält, indem es in dem Andern zugleich sich selbst ein Anderes und gegenständlich wird, darin sein Selbstgefühl und seine Selbstbefriedigung. So sehr aber hierin das selbstbewusste Ich die Gewissheit seiner im Andern sich zur Wahrheit und Wirklichkeit erhebt, so macht es doch bei seiner Befriedigung die Erfahrung, daß diese noch keine allgemeine Ueberwindung und Aufhebung des Objectes ist; und sich darin noch als eine unvollkommene und mangelhafte Befriedigung zeigt, daß ebenso sehr, als das Object nur als einzelnes aufgehoben wird, auch Ich sich nur als Einzelnes und Natürliches Realität und Daseyn giebt, und daher der allgemeine Gegenstand der Begierde ebenso sehr bleibt, als die Begierde sich von neuem erzeugt. Oder es stellt sich für das Selbstbewußtseyn in seiner Erfahrung als Begierde eine doppelte Seite des Objectes dar, eine unselbständige in seiner Einzelheit, und eine selbständige in seiner Allgemeinheit; nur jene wird von ihm im Genusse aufgehoben, diese erhält sich. Diese Realisirung des Selbstbewußtseyns als des einzelnen ist daher selbst noch eine unwahre, seinem Begriffe nicht entsprechende, und gehört der Seite seiner Endlichkeit an. —

Anmerk. Diejenigen, welche nach der Wahrheit und Realität der Dinge fragen oder an sie glauben, kann man auch schon an das Essen und Trinken verweisen; denn in diesem (Eleusinischen) Mystorium wird es offenbar, von

welcher Beschaffenheit diese Realität sey. Eben so unwahr aber, so sehr auch der Begriff der Sache für sich wahr und unendlich ist, bleibt auch das einzelne Selbstbewußtseyn selbst in seiner Einzelbefriedigung. Nach der Seite seiner Begierde verhält sich das selbstbewußte Subject als ein unfreies, von seiner bewußtlosen Natur abhängiges Wesen, und ist daher getrieben, wie das Thier auch; seine Freiheit und die Herrschaft über seine Natur erhält es bei seinem natürlichen Genuße erst durch die Erkenntniß seiner Naturnothwendigkeit in ihrer Wahrheit und durch seine Selbstbestimmung nach vernünftigen und allgemeinen Zwecken, oder überhaupt dadurch, daß es seine Triebe als solche aufhebt, und, indem es ihrer Befriedigung die Form der Allgemeinheit und Vernünftigkeit giebt, sie nunmehr als das Seinige, von ihm selbst Bestimmte setzt. Auch das Sittliche beginnt erst da, wo das Selbstbewußtseyn aufhört, sich nur als einzelnes zu befriedigen und zum Zwecke zu haben. —

S. 136.

Das einzelne Selbstbewußtseyn, welches als sinnliche und natürliche Begierde sein Object nur selbstsüchtig zerstört und in seinem ganzen Daseyn aufhebt, gelangt daher, noch innerhalb der Grenzen seiner Einzelheit, nach einer anderen Seite (welche jedoch ihre eigentliche Bedeutung erst auf der folgenden Stufe erhält) zu einer bleibenderen Realität und Selbstgewißheit in seinem Gegenstande, als der unmittelbare und einzelne Genuß ihm gewährt. Diese allgemeinere und daher auch wahrhaftere Realisirung wird ihm nämlich dadurch, daß

es nur die Unmittelbarkeit und Außerlichkeit des Object's, welche dieses gegen das Selbstbewußtseyn noch hat, und damit zugleich seine eigne Innerlichkeit gegen das Object darin aufhebt, daß und indem es dieses nicht läßt, wie es unmittelbar sich darbietet, sondern durch Unterwerfung und Aneignung, Bearbeitung und Gestaltung es zum Seinigen, zu einem Daseyn für sich macht, das ihm dient und seine Form trägt, und in welchem das Selbstbewußtseyn auf eine allgemeine und bleibende Weise sich selbst ein objectives Daseyn dergestalt giebt, daß es darin das Wissen von sich selbst oder sein reines Fürsichseyn auch als ein Seyendes zur Anschauung hat. Am Object trifft dieses, wodurch es wenigstens in seiner bestehenden unmittelbaren Form aufgehoben und überwunden wird, seine noch übrige selbständige Seite, an welcher wegen des Widerstandes, den das Object darum noch leistet, das Selbstbewußtseyn als gehemmte und in sich zurückgedrängte Begierde zu einem negativen Verhalten, zur Arbeit und zur List wird, und hierin eben dadurch die Wichtigkeit des fürsichseyenden Object's und die Gewißheit seiner Herrschaft über dasselbe realisirt, daß es der Substanz desselben die Form als das Seinige giebt oder es bildet. —

Anmerk. Unter diese Gestalt des Selbstbewußtseyns, welches seine ihm vorausgesetzte Objectivität in ihrer vorgefundenen Form und Unmittelbarkeit überwindet und auf

hebt, und dadurch, daß es sie als eine hin und für sich machtlose und unterworfenen behandelt, und sie als das Seinige setzt, an ihr zu seinem objectiven und realisirten Wissen von sich selbst gelangt, gehört der Mensch als Herr der Erde, welche er unterwirft und bearbeitet, und durch seine Erfindungen und Werkzeuge mit Allem, was auf ihr ist, sich und seinem Dienste zu eigen macht. Das Werkzeug, welches der Mensch zur Unterwerfung des an sich Widerstandlosen erfindet, ist als Mittel zum Zwecke (vgl. Anmerk. zu S. 122.) selbst schon ein überwundenes Object, welches in der ihm gegebenen zweckmäßigen Form die Mitte der Schlußbeziehung ausmacht, durch welche das selbstbewußte Subject mit seinem bezielten Objecte sich zusammenschließt, und dieses zum seinigen macht. In diesem den Zweckbegriff des Subjectes an ihm tragenden und ausführenden Mittel hat der Mensch seine Selbstgewißheit von der Ohnmacht, und Widerstandlosigkeit seines Objectes auf eine bleibende und allgemeine Weise sich zur objectiven Anschauung gebracht. Diese Selbstgewißheit giebt daher auch den erfundenen Mitteln und Werkzeugen nach der Größe und Bedeutsamkeit desjenigen, was durch sie zu überwinden und auszurichten möglich ist, ihren Werth und ihre Bedeutung, und macht ebenso die Ehre der Erfinder, wie den Stolz der Völker aus, welche große Erfindungen sich zuzuschreiben vermögen. — Die hienüt verwandte List hat ebenfalls die Gewißheit von der Unselbstständigkeit und Dienstbarkeit des Anderen oder des Objectes zu ihrem Grunde, besteht aber näher in der Anwendung und Zurichtung eines auf die eigne Natur des Objectes berechneten Mittels von solcher Beschaffenheit, daß das Andere daran durch sich selbst, durch seine natürliche Art und Beschaffenheit getrieben, in dasjenige eingeht, was mit ihm bezweckt ist, und somit sich selbst zu seiner Ergreifung und Ueber-

windung bewegt, während das Subject der Eist in der Selbstgewißheit von der Unfehlbarkeit seines Mittels in sich zurückgezogen und lauernd dem Erfolge zusieht. —

§. 137.

Nach den beiden betrachteten Seiten, nach welchen das Selbstbewußtseyn zu seiner Realität oder zur Wirklichkeit seiner Selbstgewißheit, in dem an sich nichtigen Andern gelangt, hat das Object sich als ein dem Subject noch Ungleiches und als ein Selbstloses dargestellt, welches eben darum keines Widerstandes fähig seine vorausgesetzte Negation zur wirklichen Aufhebung seines unmittelbaren Daseyns werden läßt, und hierin seine eigene Bestimmung, nichts für sich zu seyn, sondern der selbstbewußten Macht anzugehören und zu dienen, ein Moment ihrer Realität zu seyn oder von ihr gänzlich aufgehoben zu werden, erfüllt. Das selbstbewußte Subject aber, welches als abstractes und tautologisches Ich, Ich noch keine Realität hat, sondern nur seinen leeren Begriff ausdrückt, ist durch seine Realisirung und Erfüllung mit seinem entgegenstehenden Andern sowohl in dem Selbstgefühl und der Selbstbefriedigung als Begierde, wie in seinem Wissen von sich selbst in seiner anderen allgemeineren Realisirung, seinerseits sich selbst zu einem Andern gegen seine erste Abstraction, zu einem objectivirten Ich geworden, in welchem es sich selbst gleich ist. Das selbstbewußte Ich, wel-

ches sich zuerst nur rein von sich unterschied, und nur ein theoretisches Ich, Ich war, hat sich auf solche Weise reell verdoppelt. Dieses macht den Uebergang zur höheren und wahrhafteren Realität seines Begriffes, welche es dadurch erreicht, daß das andere Ich als ein wirklich von ihm entzweites und verschiedenes, aber, indem es ebenfalls wirkliches Ich ist, ebenso sehr an sich ihm gleiches Ich d. h. als ein anderes und freies Selbst ihm zum Object wird und als solches entgegentritt. Dieses Werden von Ich für Ich, von Selbstbewußtseyn für Selbstbewußtseyn, deren jedes im andern seine Selbstgewißheit und Sichselbstgleichheit haben soll und haben will, ergiebt zunächst den Proceß der Anerkennung, —

B.

Das Selbstbewußtseyn gegen ein anderes, oder der Proceß der Anerkennung und das Verhältniß des selbständigen und unselfständigen Selbstbewußtseyns.

§. 138.

Der Begriff des Selbstbewußtseyns, Ich = Ich zu seyn, hat sich durch die Selbstobjectivirung desselben zur wirklichen Entzweigung und Verdoppelung des selbstbewußten Ich entwickelt, und stellt sich jetzt dar als ein Verhalten eines Selbstes

wißtseyns zu einem andern Selbstbewußtseyn und als deren gegenseitige Bewegung, um durch die Entwicklung dieses Verhältnisses seine Einheit und Sichselbstgleichheit in einer höheren Realität wiederherzustellen. Es sind mithin zwei selbstbewußte Ich, die unmittelbar und äußerlich für einander Gegenstand werden, und beide zunächst, da jedes was das andere ist, als absolut gleiche, freie und selbständige Ich in einem gegenseitig gleichen Verhältnisse zu einander auftreten; von denen jedes aber auch, seitdem zu realisirenden Begriffe gemäß, darauf gerichtet ist, im andern sich zu wissen und sein eigenes Selbst in ihm zu erkennen. Da als Ich überhaupt oder als abstractes Ich jedes dem andern gleich ist, so schaut insoferne jedes im andern sich auch schon als das Gleiche an, und diese Gleichheit, die sie zum voraus haben, ist ihre gegenseitige Anziehung. Jedes ist aber auch ein unmittelbares äußeres Daseyn, und hat ebenso sehr als lebendiges Individuum sein Selbst in diesem Daseyn versenkt, als auch hinter demselben sein eigentliches oder fürsichseyendes Ich als Einzelnes noch zurückgezogen und verborgen. Nach dieser äußeren Seite ist jedes daher vielmehr das Ungleiche und noch Unbekannte des andern, ein Anderes für ein Anderes überhaupt, und so als Ich selbst und in seinem Fürsichseyn ein absolut selbständiges anderes Object. Das unmittelbare Daseyn, in welchem ebenso sehr das eigene Daseyn des Selbstes, als

sein Seyn für das andere Selbst oder für Anderes überhaupt enthalten ist, zeigt sich mithin nicht nur als die Mitte zwischen beiden Ich, sondern auch als die objective Negation des Selbstbewußtseyns oder als dasjenige, was es hindert, sich als das gleiche Ich und Selbst im andern zu wissen und zu erkennen, so lange es die Unmittelbarkeit des Daseyns als diese Negation oder als Andres nicht überwunden und aufgehoben hat. Da diese Negation aber ebenso sehr eigne Negation seines subjectiven Begriffes oder dessen ist, was es an sich ist und daher auch für sich seyn soll, so ist hiemit wieder ein Widerspruch vorhanden und durch diesen der Trieb des Subjectes, außer sich zu gehen und durch Aufhebung des Widerspruches im Objecte sich selbst zu realisiren. —

S. 139.

Dieser Widerspruch, welcher zu seiner Aufhebung den Proceß oder Kampf des Anerkennens hervorrufft, und das hierin vorhandene Verhältniß der beiden Selbstbewußtseyns beruht näher auf folgenden Momenten. Das Selbstbewußtseyn als solches ist ohne Unterschied in beiden dasselbe, oder die durch beide hindurchgehende allgemeine Einheit und Gleichheit. Nach dieser Seite hat an sich jedes Ich im andern schon die Gewißheit seines selbst, aber eben därtüm auch nur erst als allgemeine und abstracte, noch nicht als verwirklichte, oder es ist

diese Gewißheit noch nicht für sich. Denn für jedes ist das andere Ich in seinem unmittelbaren, folglich noch unvermittelten Daseyn und Bestehen als Einzelnes zwar ein Seyn für das andere, aber eben darin noch ein absolut Andern, welches sich als frei und selbständig zeigt und behauptet. Diese Selbständigkeit und Freiheit aber hat das reine Fürsichseyn eines jeden zu ihrem Grunde, und dieses Fürsichseyn ist es folglich selbst, was ein jedes zu einem Andern für das andre macht. Da aber das Selbstbewußtseyn als das sich als das Wesen wissende, oder seinem Begriffe nach, den es zu realisiren hat, und nach welchem das Andere als solches schon an sich für es aufgehoben und ein Nichtiges ist, sich durch sich selbst auf dasselbe bezieht und gegen dasselbe bewegt, um es für sich zu werden oder es wirklich aufzuheben; folglich hier darauf gerichtet ist, das reine Fürsichseyn des anderen Selbstbewußtseyns selbst als solches aufzuheben und es zu seinem Fürsichseyn zu machen: so kann es zu dieser seiner Realität oder eignen Selbstgewißheit seiner im andern, da dieses andere selbst Bewußtseyn ist, nur dadurch gelangen, daß es in dem Andern sein eignes reines Fürsichseyn sich zur Anschauung und Gewißheit bringt, oder daß es von ihm anerkannt wird. Ehe es dieses vollbringt, ist es, wie vorher, als Begierde, sich selbst wieder Seyn und Nichtseyn zugleich, und durch diesen Widerspruch eben zur auf-

ferstichgebenden Bewegung des Kampfes getrieben. Diese Bewegung aber ist als gegenseitig gleiche ebenso sehr auch das Thun des andern Selbst, dessen gleiche Anschauung jedes am andern hat. —

S. 140.

Ferner aber ist das unmittelbare Daseyn eines jeden als die Mitte zwischen den beiden fürstichsehenden Extremen vorhanden. Durch dieses hat daher die Vermittlung oder der eigentliche Proceß des Anerkennens vor sich zu gehen, indem nur in diesem als dem Seyn für Anderes und durch dasselbe das eine Selbstbewußtseyn im andern zu seiner Selbstgewißheit oder dazu, daß sein reines Fürstichseyn dem andern als ein anerkanntes auch das geltende sey, gelangen kann. Aber eben hiezu ist auch, wie bereits bemerkt worden, gerade das Unmittelbare und Außere an diesem Daseyn wieder das Hinderliche und Entgegenstehende, oder die objective Negation des Subjects, deren Negirung und Aufhebung zur Realisirung seines Selbstes erforderlich ist, und zwar für das eine Individuum sowohl als für das andere. Jedes nämlich kann seine Freiheit und Selbstständigkeit nur dadurch behaupten, daß es zeigt, sein reines Fürstichseyn nicht in seinem äußern Daseyn zu haben; wenn es vielmehr aus diesem seinem Seyn für das andere, an welchem und durch welches allein es zu packen und zu zwingen ist, sein Fürstichseyn

zurückzieht, und zeigt, daß ihm auf dieses Daseyn, auf sein Leben selbst, nichts ankomme, daß es sein Wesen nicht darin habe, nur durch diese eigne Negation und Berzichtsleistung ist es reines Fürsichseyn, frei und unüberwindlich. —

§. 141.

Da aber in seinem unmittelbaren und äußern Daseyn jedes selbstbewußte Ich zugleich auch sein Selbstgefühl, sein Zeichen und sein Werkzeug, überhaupt das Daseyn und Bestehen seines Fürsichseyns und Selbstbewußtseyns hat, ohne welches es gar nicht da wäre, und folglich auch seine Anerkennung nicht finden könnte: so ergiebt sich daraus das Entgegengesetzte, daß ihm das Eine so nothwendig und wesentlich ist als das Andere, das unmittelbare Daseyn nämlich oder das Leben ebenso sehr als die Negation desselben, welche die Freiheit des Selbstbewußtseyns begründet. — Dieser verflochtene und doppelte Widerspruch ist es mithin, was in der Bewegung der beiden Selbstbewußtseyns und ihrer gegen einander gekehrten Richtung, welche die Realisirung ihrer Selbstgewißheit eines im andern und zwar durch die negative Mitte und Vermittlung ihres äußeren Daseyns zum Zwecke hat, den Kampf des Anerkennens entzündet und zwar einen Kampf auf Leben und Tod, in welchem jedes sich in Gefahr begiebt, um seine Selbständigkeit zu bewahren und die An-

erkenntnis seines Selbstes im andern zu erringen. Die Auflösung dieses Widerspruches und Kampfes ist eine gedoppelte, nämlich entweder die unwahre durch den Tod des einen Individuums, oder die wahrhaftere durch die Unterwerfung des einen unter das andere, woraus das Verhältniß des selbständigen und unselbständigen Selbstbewußtseyns oder der Herrschaft und Knechtschaft hervorgeht. —

Anmerk. Das Verhältniß, in welches hier ein selbstbewußtes Individuum zu einem andern tritt, und der Kampf, welchen sie um ihre Anerkennung kämpfen, ist für das Zusammenleben der Menschen als ein Krieg Aller gegen Alle und dieser als der Uebergang vom Naturzustande in dem Rechtszustand betrachtet worden. Die nächste Folge des Kampfes ist indessen noch nicht der Rechtszustand, noch der Vertrag, sondern die Unterwerfung unter einen Herrn, mithin ein Zustand der Gewalt, aus welchem aber durch das allgemeine und gegenseitig vermittelte Selbstbewußtseyn die allgemeine Anerkennung sich entwickelt, welche die Grundlage und das Element des Rechtszustandes ist, und die Möglichkeit des Vertrages enthält, der die schon geschehene gegenseitige Anerkennung der Person und ihres Besitzes, welcher durch die Anerkennung Eigenthum wird, als sein Element voraussetzt. In der weiteren Entwicklung und Organisation des Rechtszustandes aber zu seiner vernünftigen Gestalt als Staat bleibt der Vertrag nach seiner beschränkten Natur, die bloß etwas Abstract-Verständiges ist, etwas sehr Untergeordnetes, und ist keineswegs für die höchste Form anzusehen, unter der man das Zusammenleben der
Men

Menschen in Völkern und Staaten zu begreifen habe; da es hier vielmehr der Begriff des sittlichen Geistes ist, der das Reich seiner vernünftigen Wirklichkeit entfaltet und gründet. —

§. 142.

Die Gefahr des Todes, in welche jedes der beiden selbstbewußten Ich sich begiebt, hat auch nur die Bedeutung einer Gefahr, da die Erhaltung des Lebens für die Realität und Anerkennung des Selbstbewußtseyns nicht weniger wesentlich und nothwendig ist, als die Freiheit des reinen Fürsichseyns, welche durch die Negation und Nichtachtung des unmittelbaren Daseyns sich erst zur wahren Freiheit macht. Der Tod ist daher zwar eine Aufhebung der Unmittelbarkeit des Selbstes, aber nicht in der Weise der Vermittlung, sondern so, daß das Aufheben des unmittelbaren Daseyns selbst auf eine unmittelbare (natürliche) und daher rohe Weise geschieht. Durch den Tod des einen Individuums erhält daher auch der dem Prozesse der Anerkennung zu Grunde liegende Widerspruch seine Auflösung so wenig, daß dieser Ausgang gegen den Zweck des Selbstbewußtseyns, welches durch den Kampf zu seiner Verwirklichung im andern und zur Anerkennung und Geltung seines Selbstes gelangen will, vielmehr der unaufgelösete und größere Widerspruch ist. Der Todte hat eben durch den Tod, den er nicht scheute, oder durch die Verzichtleistung

auf sein Leben und unmittelbares Daseyn, welches für ihn nicht das Wesen war, sein reines Fürsichseyn bewährt und behauptet; er ist hingschieden ohne Anerkennung des Andern; zu einem Daseyn und Bestehen dieses Anerkennens, welches der Zweck der Bewegung war, ist es mit hin nicht gekommen. —

Anmerk. Zwischen diesem Kampfe der Individuen im Naturzustande d. h. dem Zustande des noch in die Rohheit des natürlichen Triebes und der Begierde versenkten Selbstbewußtseyns, und dem Zweikampfe im staatsbürgerlichen Verhältnisse besteht dieser Unterschied, daß der letztere aus der Beleidigung und Verletzung eines an Elemente der allgemeinen gegenseitigen und gesicherten Anerkennung lebenden, mithin selbst schon anerkannten und dadurch geltenden Selbstes, worauf die Persönlichkeit und persönliche Ehre beruht, hervorgeht, und die Wiederherstellung des verletzten Selbstes und der nur durch ein anderes Individuum einzeln aufgehobenen Anerkennung gegen dasselbe zum Zwecke hat. Weil aber eine solche Verletzung zugleich auch eine Verletzung und Aufhebung des schon bestehenden allgemeinen Rechts und des allgemeinen Willens ist, durch welchen jeder Einzelne seine Anerkennung und die Sicherung seiner Persönlichkeit hat, so ist eben darum dieser Zweikampf selbst schon eine Rechtsverletzung, nämlich des geltenden allgemeinen Rechts, wornach die Wiederherstellung der verletzten Persönlichkeit nicht mehr der Rache des Einzelnen zukommt, sondern Sache der Allgemeinheit ist. Uebrigens verfehlt auch dieser Zweikampf, wenn er mit dem Tode des einen Individuums endet, seinen Zweck, auf gleiche Weise, wie jener erstere, oder dieses Ende ist der

gleiche Widerspruch gegen den Zweck der Wiederherstellung der aufgehobenen Anerkennung, da der sterbende Beleidiger, der für die Aufrechthaltung seiner Verletzung des Andern kämpfte, vielmehr die Anerkennung beharrlich verweigerte, und im Tode sie nicht mehr giebt. —

S. 143.

Gegen diese unwahre Weise der Auflösung, welche der Tod des einen Individuums ist, und welche dem Triebe und Zwecke des sich realisirenden Selbstbewußtseyns eben darum keine objective Selbstbefriedigung gewährt, weil durch die gänzliche Aufhebung des unmittelbaren Daseyns als des Elementes, worin sie zu Stande kommen soll, das sich erhaltende Ich so wenig, als das in seinem unmittelbaren Daseyn aufgehobene, zur Verwirklichung seines Selbstes gelangt, und mithin die Wahrheit selbst, welche für das Selbstbewußtseyn daraus hervorgehen sollte, vernichtet wird, besteht in diesem zuerst noch gegenseitig gleichen Verhältniß der beiden selbstbewußten Ich die nächste wahre Aufhebung der Unmittelbarkeit als der entgegenstehenden Negation nur in einer solchen Aufhebung, welche das Aufgehobene vielmehr in sich bewahrt und erhält (vgl. Anmerk. zu S. 57.); oder der Proceß und Kampf des Anerkennens erhält seine Auflösung in einer solchen gegenseitigen Vermittlung des vorher Unmittelbaren und eben darum Negativen, nach welcher die beiden färsichseyenden

Extreme des Selbstbewußtseyns zunächst sich ungleich werden, und auf ungleiche Weise sich gegen einander erhalten und verhalten. Dieses ungleiche Verhältniß ergiebt sich dadurch, daß das eine der beiden Subjecte, welches im Kampfe sein reines Fürsichseyn als das Wesen sowohl für sich als für das andere bewährt und behauptet, sich hiemit als das selbständige und anerkannte Selbstbewußtseyn realisirt oder sich zum Herrn macht; das andere aber, welches das Wesen seiner Realität vielmehr in seinem unmittelbaren Daseyn hat und weiß, und daher das Leben vorzieht, sich dem ersten unterwirft und auf die eigene Anerkennung zunächst Verzicht leistet, wodurch es sich nur als abstractes, nicht realisirtes Selbstbewußtseyn erhält, und für das erste sich als das unselfständige und anerkennende darstellt oder sich zum Knechte macht. —

§. 144.

Dieses Verhältniß, in welches die so gegen einander bestimmten beiden Subjecte eintreten, ist nun seinem Inhalte und den weiteren Bestimmungen und Erfahrungen nach, welche für das Selbstbewußtseyn daraus hervorgehen, näher zu betrachten. Das selbständige Selbstbewußtseyn zunächst, welches als das anerkannte zur Gewißheit seiner Verwirklichung im andern, die es in dessen Unterwerfung und Dienst zur gegenständlichen Anschauung hat, gelangt ist, und aus diesem Dienen des an

dem sein eigenes Selbst und Fürsichseyn als realisirtes zurückempfängt, ist durch dieses unselbständige Selbstbewußtseyn zugleich auch auf das unmittelbare Daseyn, welches das Object der Begierde und Arbeit ist (§. 134 — 136.), bezogen, und umgekehrt durch dieses, insofern es sein eigenes Bedürfniß ist, auch auf jenes. Indem aber die Bearbeitung und Ueberwindung des Objectes für die Befriedigung des gemeinsamen Bedürfnisses durch das abhängige und dienende Ich vollbracht wird, hat der Herr den Genuß des Objectes der Begierde, ohne seinen Widerstand zu empfinden, den es dem Knechte noch in der Arbeit entgegensetzt. Nach dieser Seite verhalten sich die beiden ungleichen Ich, obgleich jedes Selbstbewußtseyn ist, doch wie Selbstbewußtseyn und Bewußtseyn zu einander, indem das selbstlos gewordene dienende, welches sich an das unmittelbare Daseyn gefesselt zeigte, dieses auch als Bewußtseyn zunächst zum Gegenstande hat, und als knechtisches selbst zur Dingheit herabgesetzt ist. Allein eben daher ist auch die Erfahrung, welche das selbständige Selbstbewußtseyn an dem unselbständigen als seiner Selbstverwirklichung macht, oder dasjenige, was es aus ihm als seine eigene Realität zur Anschauung zurückerhält, das Gegentheil seines wahren und eigentlichen Selbstes; denn es hat sich zwar als einzelnes Fürsichseyn realisirt und als solches seine Besonderheit geltend gemacht; indem es sich aber

auch: als freies und selbständiges realisiren sollte, erfährt es vielmehr, daß die Selbstlosigkeit des knechtischen Bewußtseyns seine Realität und objective Wahrheit ausmacht. Da es mithin nicht sich selbst nach seiner Wahrheit aus seiner Objectivität zurückempfängt: so hat auch das Selbstbewußtseyn sich von dieser Seite noch nicht in Wahrheit realisirt. —

S. 145.

Da aber auch für das selbständige und herrschende Ich das unmittelbare Daseyn und die ganze vorausgesetzte äußere Objectivität, worauf es zuerst nur mittelbar durch das unselbständige und dienende Ich bezogen ist, die Seite seines wirklichen Bestehens und seiner Selbsterhaltung ausmacht, deren es so wenig entbehren kann, als das andere, welches sich gleich Anfangs an diese Seite als sein Wesen hielt: so tritt hier die Gemeinsamkeit der Bedürfnisse und der Sorge für ihre Befriedigung als eine in Beziehung auf das unmittelbare Daseyn bei den Subjecten des Selbstbewußtseyns gemeinschaftliche Mitte ein, worin sie sich mit einander vereinigen und einander identisch werden. Erst in dieser Sphäre der Gemeinsamkeit erhält auch die Unterwerfung, Bearbeitung und Gestaltung des Objectes der Begierde, der Arbeit und List, welche dem unselbständigen Subjecte zugefallen ist, ihre wahre Stelle und Bedeutung (vgl. S. 136.) durch

den Charakter von Allgemeinheit, welchen sie hier annimmt, indem ebenso, wie am Objecte das Selbstbewußtseyn auf eine allgemeine Weise durch eine bleibende und gesicherte Möglichkeit seiner Selbstbefriedigung (durch Erwerbung und Besitz) sich realisiert, auch die Bewegung und Thätigkeit des Subjectes aufhört, nur die Befriedigung des einzelnen Selbstes zum Zwecke zu haben, und diese vielmehr als gemeinsame Befriedigung Zweck und Gegenstand des Selbstbewußtseyns wird. Für das selbständige Subject war zuerst das unterworfenen und dienende Ich die Mitte, durch welche es sich auf die äußere Objectivität bezog und mit ihr zusammenschloß; dadurch aber, daß diese Objectivität von dem unterworfenen Ich nunmehr selbst unterworfen ist, wird sie vielmehr für die beiden Extreme des Selbstbewußtseyns, das selbständige und das unselfständige, die identische Mitte, in welcher sie sich selbst mit einander vermitteln und ihre Ungleichheit in einer höheren, über die Einzelheit des Selbstes hinausgehenden, gegenseitigen Anerkennung ausgleichen. Dieses aber wird von der Seite des noch näher zu betrachtenden unselfständigen Subjectes zu Stande gebracht. —

S. 146.

Das unselfständige Selbstbewußtseyn, welches eben dadurch unselfständig wurde, daß es zur Erhaltung seines ihm als das Wesentliche geltenden un-

mittelbaren Daseyns sich seines einzelnen Fürsichseyns und des Anspruchs auf das Gelten seines unmittelbaren Selbstes entäußerte, und nur als abstractes Selbstbewußtseyn sich erhielt, hat als selbstlos gewordenes und vom andern wirklichen Selbst negirtes Ich in dieser Negation zwar ein geltendes und damit als Wesen wirkliches selbstständiges Selbstbewußtseyn zu seinem Gegenstande, aber nicht als das seinige, sondern außer sich im Herrn, den es als solchen anerkannt hat, und dessen Willen es vollbringt. Indem aber eben dieses einerseits entäußerte, andererseits in sich zurückgedrängte Selbstbewußtseyn im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen, überhaupt seine ganze innere und äußere, sinnliche und natürliche, durch die Furcht vor dem absoluten Herrn, dem Tode, schon innerlich aufgelösete Unmittelbarkeit in allem Einzelnen sich abarbeitet, und den fremden Sinn zum eigenen macht; hiemit zugleich aber die Aufhebung und Ueberwindung des gegenständlichen unmittelbaren Daseyns zu Stande bringt, und in der Bearbeitung und Bildung desselben, worin es durch seine Form am Objecte dieser Negation der Unmittelbarkeit sich als des Seinigen bewußt wird, sich selbst bildet (Fertigkeit und Geschicklichkeit im Einzelnen sich erwirbt): so ist gerade das unselbständige Selbstbewußtseyn dasjenige, welches durch die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang macht, und, indem es

den Begriff des Selbstbewußtseyns wahrhafter realisiert, auch in die wahre Selbstständigkeit sich umkehrt. —

Anmerk. Belege dazu, wie der Knecht vielmehr durch seine Bildung, durch seine Geschicklichkeit und Gewandtheit, überhaupt dadurch, daß er das allgemeinere Selbstbewußtseyn gegen das einzelne und einseitige des Herrn wird, sich zum Wesentlichen und Geltenden zu machen weiß, können überall in der geschichtlichen Erscheinung der Herrschaft und Knechtschaft gefunden werden. — Wesentlich aber für den Hervorgang dieser Bildung, der zugleich der Uebergang zur wahren Befreiung des Selbstbewußtseyns wird, ist die absolute Furcht und die Zucht des Dienstes und Gehorsams in derselben, indem nur hiedurch das natürliche Bewußtseyn durch und durch erschüttert, und seine Unmittelbarkeit aufgelöst wird, und das Selbstbewußtseyn die Negativität seines reinen Fürsichseyns d. i. seine Freiheit gewinnt. Nur hiedurch wird es auch fähig, in seiner Ausbreitung über die bewußte gegenständliche Wirklichkeit und in seinem Bilden des Object's sich seines reinen Wesens bewußt zu werden. Ohne durch Zucht und Gehorsam hindurchzugehen, ist überhaupt keine Bildung möglich, und keine absolute, so lange die Unmittelbarkeit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns nicht von allen Seiten überwunden ist. Ohne diese innere Durchdringung und Ueberwindung bleibt ihm die äußere Welt und sein eignes reines Wesen äußerlich; und das Bilden des Gegenständlichen nach eignem Sinn wird zur Eitelkeit und zum Egosinn. —

„Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet,“

Goethe.

Dem die Auflösung und Flüssigwerdung alles für sich bestehenden Festen und Unmittelbaren war es, was nach der Entstehung des Selbstbewußtseyns das einfache Wesen seines Begriffes und seine Grundlage ausmacht, oder die Negativität des Ich, in welcher es sein reines Fürsichseyn und Selbst hat und weiß. Da nun das knechtische Bewußtseyn, welches durch die Furcht des Todes und im Dienst des Herrn durch Zucht und Gehorsam hindurchgegangen ist, diese Negativität an seiner eigenen wie an der objectiven Unmittelbarkeit ausführt und vollbringt, und, gleichwie es seines eigenen unmittelbaren und bloß einzelnen Fürsichseyns gegen den Herrn sich begeben und entäußert hat, so umgekehrt selbst in seinem Dienst und Thun für das Gemeinsame und in der Gewißheit seines Geltens durch dasselbe sich seine Anerkennung vom Herrn erzwingt und erwirbt: so kehrt sich dieses Selbstbewußtseyn vielmehr in das wahre und wesentliche um und in dasjenige, welches in dem Bewußtseyn einer an und für sich seyenden und bleibenden Realität nicht nur mit seinem andern, dessen Selbständigkeit zuerst die seinige negirte, zu einem gemeinsamen Selbstbewußtseyn zusammengeht, sondern hiemit auch überhaupt den Uebergang zur gegenseitig gewissen allgemeinen, durch die Aufhebung und Negation des unmittelbaren, bloß einzelnen Fürsichseyns vermittelten Anerkennung

oder zum allgemeinen Selbstbewußtseyn macht. —

Anmerk. In dem Uebergang der betrachteten Entzweiung des Selbstbewußtseyns zum allgemeinen Selbstbewußtseyn sind einige Momente enthalten, welche hervorgehoben und als besondere Gestalten des Bewußtseyns dargestellt werden konnten, wie sie als solche auch in die historische Erscheinung gefallen sind. Das selbständige Selbstbewußtseyn ist zwar selbständiges, hat sich aber nur als abstractes Ich realisiert, und nicht auch als Bewußtseyn der gegenständlichen Wirklichkeit, und daher im Mangel der Bildung und der Befreiung von seiner eigenen Unmittelbarkeit nicht sein reines Fürsichseyn erhalten. Das unselfständige oder knechtische Bewußtseyn dagegen hat zwar den Mangel der Bildung ersetzt und die Bedingung zur wahren Freiheit des Selbstbewußtseyns zu erfüllen angefangen, aber es ist nicht ein wirklich selbständiges, das sich selbst als ansichseyendes weiß und in allem Andersseyn überhaupt auch für sich ist, geworden. Sein Bilden und Bearbeiten erstreckt sich theils nicht auf die ganze bewußte Wirklichkeit, sondern als ein vielfaches, in sich unterschiedenes und daher auch vereinzeltet Thun nur auf die vorkommenden Gegenstände des Lebens und dessen concrete Verwicklungen, und kann daher nur seiner Bedeutung nach allgemein genommen werden; theils ist es auch nur die Form, wodurch es sich das Bewußtseyn seiner am Object giebt, nicht aber auch das Andersseyn desselben in seinem Wesen überwindet. Aber die Form ist dasselbe, was das Fürsichseyn, und das Ansichseyn war für das selbständige Selbstbewußtseyn, welches zwar als solches ansichseyendes ist, aber noch nicht auch als Bewußtseyn es geworden war, in dem Gegenstande des Bewußtseyns selbst noch enthalten?

Indem nun beides in eine Einheit zusammenfällt, so ist Ich als Anstichseyendes sich Gegenstand, und sein Verhalten zum gegenständlichen Wesen so, daß es darin für sich ist oder es als sich weiß. Diese reine Bewegung des Bewußtseyns aber, welche selbst das Wesen für es ausmacht, ist das Denken, und das denkende Ich freies Selbstbewußtseyn. Das Denken unterscheidet sich von anderen Verhaltensweisen zum Gegenstande, insbesondere vom bloßen Vorstellen dadurch, daß dieses den Gegenstand als ein Seyendes oder Unmittelbares, das ein Andres ist als das Bewußtseyn, bestehen läßt, da hingegen für das Denken der Gegenstand zwar auch ein Seyendes ist, aber ein aufgehobenes und vermitteltes, oder ein solches, in dessen Wissen Ich unmittelbar bei sich selbst ist, oder mit dem als einem von ihm nicht Unterschiedenen es sich in Einheit weiß; das Denken bewegt sich daher in Begriffen. Da nun das Selbstbewußtseyn hiemit auch in seinem Elemente als denkendes ebensowohl wahrhaft freies geworden ist, als zur Negativität oder zum reinen Begriffe des Bewußtseyns und zur Gleichheit mit diesem sich hergestellt hat, so ist nach dieser Entwicklung auch das Ziel des Selbstbewußtseyns, eben dieses, seinem Bewußtseyn wieder gleich, oder für sich zu werden, was es durch jenes schon an sich war, erreicht, und schon von dieser Seite die Einheit beider vorhanden. — Die besondere historische Erscheinung aber, in welcher die nächste Einheit der im Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft noch auseinander fallenden Momente nach phänomenologischem Fortgange als eine besondere neue Gestalt des Bewußtseyns auftrat, war das in sein reines Ich zurückgedrängte und in seinem Fürsichseyn absolut freie Stoische Selbstbewußtseyn, welches über Herrschaft und Knechtschaft erhaben, gegen beide sich frei wußte, und gegen jede Ab-

hängigkeit und Neugierlichkeit seines unmittelbaren und einzelnen Daseyns gleichgültig, seinen reinen Gedanken und das durch diesen ihm als wahr und gut Geltende allein festhielt; und dann in weiterer Entwicklung der Skepticismus, das vollendete negative Denken, welches alle Gewisheit und Wahrheit und alles dem Bewußtseyn irgend Geltende vollständig aufhob und vernichtete. Aber der Stoicismus, nur erst dem allgemeinen Wesen nach oder an sich die Einheit des Ansehens und Fürsichseyns, und daher wieder dem Momente des abstracten selbständigen Selbstbewußtseyns in dem Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft entsprechend, wie im Skepticismus die Vollendung der negativen Richtung gegen alles Gegenständliche dem andern Momente in jenem Verhältniß entspricht, blieb auch nur bei dem Begriffe der Freiheit oder der bloßen Abstraction derselben stehen, ohne sie durch den Inhalt des Lebens auf eine positive Weise hindurchzuführen, und durch die Erfüllung desselben sie zu einer wirklichen, in den nothwendigen Verhältnissen des Lebens selbstbewußt einheimischen und somit selbst lebendigen Freiheit zu erheben; und ebenso, wie er im Handeln über dieses negative Verhalten gegen das Äußere, bei welchem er aus Allem sich nur in das leere Bewußtseyn seiner reinen Freiheit zurückzog, nicht hinauskam, blieb er auch im Denken nur bei dem reinen und leeren Gedanken und bei dem Formellen stehen; nur das Gedachte hatte für ihn Gültigkeit, aber, da für den Inhalt desselben nur die allgemeine Forderung, daß er ein vernünftiger seyn solle, d. h. nur seine Form geltend gemacht wurde, und statt seiner Erfüllung und Ausbreitung über die Welt nur Abstractionen und einzelne Bestimmungen, nicht ein wahrhaft Allgemeines, eintraten: so hat es auch hier vielmehr an dem Inhalte gefehlt, und die Stoische Lehre ist bei aller Erhabenheit ihres Redens etwas

Seeres: und Unbegrenztes gebildet. Der Scepticismus (vgl. Mann zu G. II. u. 64.), der die Freiheit des Gedankens, bei deren bloßem Begriffe der Stoicismus blieb, von seiner negativen Seite vollständig ausführte, ist das merkwürdig, daß in ihm die Dialektik, welche die Unwahrheit und Unselbständigkeit der Dinge in der Weise, wie sie der sinnlichen Bewußtheit, dem Wahrnehmen und dem Verstande erscheinen, und die Unwahrheit dieser Weisen selbst aufzeigte, selbst als eine unmittelbare Gestalt des Bewußtseyns auftrat und das Wesen eines Selbstbewußtseyns ausmachte; nur daß dieses, eben weil nur dieses sein Wesen war, und es gar keinen positiven Inhalt hatte, in der leeren Nacht seiner Negativität und einfachen Zurückgezogenheit in sich und in seiner Unempfindlichkeit (Astaracie) gegen Alles seine Dialektik nur mehr zufällig zu seiner Bewaffnung und Behauptung in Bewegung setzte, und damit für sein ganzes Verhalten überhaupt der Zufälligkeit und dem eignen Widerspruche mit sich und seiner mit dem Leben preisgegeben war. S. hierüber und über die weitere Entwicklung Hegel's Phänomenol. S. 129. ff. —

C.

Das allgemeine Selbstbewußtseyn.

§. 148.

Das Selbstbewußtseyn, welches zuerst nur als einzelnes sich am selbstlosen Objecte Daseyn gab, dann als Selbstbewußtseyn für Selbstbewußtseyn einerseits als selbstisches Ich in einem andern Selbst durch dessen Negation und Unterdrückung sich eben

falls nur als einzelnes und unmittelbares Fürsich-
 seyn realisirte, andererseits aber als unselbständiges
 durch die Aufhebung seiner Unmittelbarkeit und die
 Entäußerung seines besondern Fürsichseyns sich zu
 einer substantiellen Realität und einer positiven Ver-
 mittelung mit jenem in gegenseitiger Anerkennung und
 Selbstgewißheit des einen im andern imporarbeitete,
 ist hiemit in das allgemeine Selbstbewußt-
 seyn übergegangen. Dieses, hiedurch schon, als
 das, was es ist, bestimmt, ist mithin nicht mehr
 das ungleiche, ein anderes Selbst negirende
 Selbstbewußtseyn, sondern als Selbstbewußt-
 seyn d. h. als wirkliches in seinem Andern mit sich
 zusammengehendes Wissen, die positive und all-
 gemeine Gewißheit seiner im andern. Je-
 des Selbst ist daher dieses allgemeine Selbst
 nur so, insofern es durch ein andres Selbst sich
 continuirt und mit ihm identisch ist, und in sei-
 ner, über das unmittelbare und einzelne Fürsichseyn
 erhobenen Subjectivität selbst objectiv, sich im an-
 dern und das andre in sich weiß. Das allge-
 meine Selbstbewußtseyn ist daher zwar noch ein ein-
 zelnes Selbst und Subject, aber als solches in
 seinem allgemeinen Wissen und Wollen schlechthin
 frei und selbständig, und die gegenseitige Selbst-
 gewißheit, in welcher jedes als in dem Seinigen
 und in seiner Wahrheit ruht, so allgemein, daß
 jedes ebenso das andere, wie sich im andern aner-
 kennt, und ebenso sehr vom andern sich anerkannt

weiß, und so jedes in diesem Wissen und Anerkennen die seiner Subjectivität vollkommen gleiche Objectivität und Realität hat. —

§. 149.

Das Selbstbewußtseyn als allgemeines ist hiemit zum Daseyn seines Begriffes gekommen. Nach diesem hatte es sich bestimmt, das in allem Andern oder in aller Gegenständlichkeit sich selbstgleiche Wissen von sich als Ich zu seyn. Als dieses hat es sich nunmehr verwirklicht, indem sein Bewußtseyn wieder dem Selbstbewußtseyn, oder seine bewußte Wirklichkeit und Objectivität seiner Subjectivität, und Ich als Ich allen Ich gleich geworden ist. Das allgemeine Selbstbewußtseyn ist daher auch das schlechtthin sich allgemein wissende, da es in seinem Wissen alles Wissen sich gleich weiß; es ist freies Selbst, denn es hat seine Sinnlichkeit und Natürlichkeit sich selbst unterworfen, und seiner Unmittelbarkeit als einzelnes Fürsichseyn und des Geltens als eines Einzelnen oder Besondern sich begeben, und damit sich zur reinen Negativität des selbstbewußten Begriffes oder zum reinen Ich und Selbst wiederhergestellt; Es ist eben darum absolut selbständiges, weil es in seinem reinen Fürsichseyn sich auch als Anundfürsichseyndes weiß, und gegen dieses kein sonstiges Bestehen mehr die Bedeutung eines Selbständigen zu behaupten vermag. — Dieses allgemeine Selbstbewußt

bewußtseyn ist das Reich jeder höheren geistigen Gemeinschaft und Allgemeinheit, das Element der allen wesentlichen geistigen und sittlichen Verhältnissen zu Grunde liegenden Substantialität, in welchem allein jede wahrhafte sittliche Substanz, wie Familie, Volk, Vaterland, Staat, so wie alle Tugenden und ethischen Verhältnisse, wie der Freundschaft, Liebe, Ehre u. s. w., ihr Bestehen und ihre Wahrheit haben. Denn indem erst in diesem allgemeinen Selbstbewußtseyn Ich in Wahrheit es selbst, und in allen andern sein sich selbst gleicher Gegenstand (Ich = Ich) ist, und jedes Ich die Bedeutung hat, alle Ich, wie alle Ich die Bedeutung, Ich zu seyn: so ist dieses eine und allgemeine selbstbewußte Wesen, welches ohne Unterschied der einzelnen Selbst durch alle hindurchgeht und in jedem Selbstbewußtseyn widerspricht, auch schon das wesentliche Element, in welchem der Begriff des Geistes wurzelt und sein Reich beginnt. —

§. 150.

Zunächst aber ist die Wahrheit des allgemeinen Selbstbewußtseyns, nachdem für dasselbe jede Ungleichheit eines Andersseyns verschwunden, und das Object, worauf es sich als Bewußtseyn bezieht, kein Anderes mehr für es ist, nur diese, daß es mit seinem Bewußtseyn Eins ist, oder die Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns überhaupt hiemit gesetzt. Denn auch für das Selbst

Bewußtseyn als solches, welches in der objectiven Welt des Bewußtseyns die Selbstgewißheit seines Fürsichseyns sich zunächst nur noch durch seine Form gab, außer dieser Aufhebung ihrer Form und Unmittelbarkeit aber über ihre Substanz nichts vermochte, hat sich in der Negativität des freien allgemeinen Selbstbewußtseyns, welches sein reines Fürsichseyn ebenso auch als reines Wissen und freies Denken ist, der absolute Begriff und das ganze Resultat des Bewußtseyns als solchen wieder hergestellt. — Das allgemeine Selbstbewußtseyn ist aber wesentlich noch einzelnes Selbst, das als solches selbst geltend, wie andere anerkennend, sich auf andere einzelne Selbst, die ihrerseits ebenfalls allgemeines Selbstbewußtseyn sind und nur in diesem allgemeinen Elemente gelten, bezieht und in denselben seine Identität mit ihnen zur Anschauung und Gewißheit hat. Da aber diese in der Allgemeinheit ihres Selbstbewußtseyns noch gegen einander für sich bestehenden verschiedenen Selbst in Wesen und Wahrheit nicht mehr verschieden sind: so erhebt diese Betrachtung und die Aufhebung dieser gleichgültigen Verschiedenheit als eines Unterschiedes, welcher kein Unterschied mehr ist, das Selbstbewußtseyn als in Eines zusammenfließendes, anundfürsich allgemeines Ich auf seine letzte Stufe seiner anundfürsichseyenden Allgemeinheit und Objectivität d. h. der Vernunft. —

III.

Die Vernunft.

- a) Die Vernunft als solche, und das vernünftige Bewußtseyn.

S. 151.

Die Vernunft, wie sich hier zunächst ihr Begriff für uns ergeben hat, ist Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, und als dieses ihrem Entstehen nach für uns durch das Vorhergehende vermittelt; an ihr selbst ist sie unmittelbare und gediegene, sich nur durch sich vermittelnde Einheit. Das Bewußtseyn als solches hatte sich durch die verschiedenen Stufen und Gestalten des erscheinenden Wissens bis dahin entwickelt, wo sein Gegenstand für es aufhörte, ein Andres als solches zu seyn, und das Bewußtseyn vielmehr in seinem Gegenstande und dessen Bestimmungen nur sein eignes reines Wesen und die eigne Bewegung seines reinen wissenden Ichs erkannte. Als dieses wahrhafte Erkennen, welches in seinem Andern nur bei sich selbst ist, wurde es unendliches Wissen, begreifendes Bewußtseyn, reiner Begriff; in diesem mit sich zusammengehenden Wissen aber durch seine in sich gehende Erinnerung (Reflexion auf sich) als sich selbst erkennendes und sichselbstgleiches Ich das Selbstbe-

wußtseyn. Dieses, für welches schon als Bewußtseyn das gegenständliche Andere sich in Wahrheit als kein Andres oder als ein Aufgehobenes bestimmt hatte, oder welches schon an sich die Gewißheit seiner in allem Anderen hatte, hat diese Gewißheit auch zur Wahrheit erhoben, indem es durch die Befreiung von seiner natürlichen Concretion und Einseitigkeit als unmittelbarer Einzelheit sich zum gereinigten allgemeinen Selbstbewußtseyn oder zur verwirklichten Gewißheit erhob, als Ich ununterschieden alle Ich, oder überhaupt nur reines, allgemeines Ich d. h. vernünftiges Bewußtseyn zu seyn. —

Anmerk. Die Bedeutung, womit das Wort Vernunft hier eintritt, kann, wie vorher auch das unter dem Verstande Begriffene, sehr abzuweichen scheinen von demjenigen, was man sonst unter diesen Namen sich vorzustellen pflegt, vornehmlich wenn man beide nur als Geistesvermögen, den Verstand als das Vermögen der Begriffe, die Vernunft als das des Schließens zu nehmen gewohnt ist. Und allerdings ist in der Psychologie, wo diese Namen als unterschiedene Thätigkeiten des Geistes als Intelligenz (aber auch da so, daß der Verstand in seinem Höheren, der Vernunft, sich aufhebt,) wieder erscheinen, ihre Betrachtungsweise eine andere, als hier, wo ihre Bedeutung durch den phänomenologischen Fortgang hervorgebracht und bestimmt wird, ohne daß datum ihr Wesen ein anderes wäre. Die Vernunft, welcher also sehr das Vermögen oder die Erkenntniß des Unendlichen, des Unendlichen und Unbedingten, zugeschrieben wird, ist mit der Ver-

nunft, welche schließt, Einundebendasselbe; denn alles Vernünftige ist damit, daß es ein Vernünftiges ist, auch ein Schluß, und der Schluß die absolute Form der Vernünftigkeit. Ebenso ist aber auch der Begriff das Vernünftige und vom Schlusse nur darin verschieden, daß die aus der Einheit des Begriffes in anscheinender Selbstständigkeit hervor und auseinander getretenen Begriffsmomente durch den Schluß wieder zu ihrer Einheit vermittelt und zusammengeschlossen werden. Wie man aber in der gewöhnlichen Logik Begriff und Schluß zu behandeln pflegt, indem sie nur von einer bloß formellen, völlig äußerlichen Seite, ohne Berücksichtigung des anundfürsich Vernünftigen ihres Inhaltes, in Betracht kommen; hat man nicht bloß den Begriff, sondern auch den Schluß unter die Weise des Verstandes zurückfallen lassen, und ein solches Schließen ist nicht mehr Sache der Vernunft. Es ist schon früher (Anm. zu S. 26.) an das von der psychologischen Betrachtungsweise herrührende Hinderniß der philosophischen Erkenntniß erinnert worden, wornach die Vernunft nur als ein Vermögen des denkenden Subjects, betrachtet zu werden pflegt, nicht aber als die anundfürsichseyende Substanz selbst, welche ebenso sehr das zu erkennende Object und hiemit Gegenstand ihrer selbst, als das Erkennende oder Subject ist, und in ihrem eignen Wissen sich mit sich zusammenschließt. Mit dem Worte Vernunft wird überhaupt allerlei Mißbrauch vom gemeinen Bewußtseyn wie in der Wissenschaft getrieben. Für Aussprüche oder Gebote der Vernunft wird manches ausgegeben, was bloße Verstandes-Erkentniß oder auch nur subjective Ansicht und Gewißheit ist, nicht zu gedenken, daß bei der Art und Weise, wie im Namen der Vernunft solche Versicherungen gegeben werden, die vernünftige Form der Vermittlung, wodurch etwas den Beweis seiner Vernünftigkeit selbst mit sich

bringt, ohnehin wegfällt. Was in der Mathematik an der Grenze des Quantitativen und hiemit der mathematischen Wissenschaft selbst, in das Qualitative übergeht, und hier nur durch den vernünftigen Begriff zu seiner richtigen Erkenntniß gelangen kann, wird nach einem hergebrachten Sprachgebrauche irrational genannt. Daß der sogenannte Rationalismus in der Theologie, ein bloß verständiges und formelles Denkverfahren nach der Weise der äußern Reflexion, an der Vernunft gerade Mangel leidet, und gegen den tiefen vernünftigen Inhalt seiner Wissenschaft vielmehr sich negativ verhält, ist schon früher bemerkt worden. Vollends abgeschmakt aber ist in der Philosophie die Aufstellung von zweierlei Vernunften, einer theoretischen und einer praktischen, zu nennen, wenn diese Trennung, in der sich zeigt, daß noch nicht die eine Vernunft zu ihrem Bewußtseyn gekommen ist, den Sinn haben soll, daß das, was in beiden gerade den Inhalt der Vernunft und ihre Wesenheit ausmacht, in der einen etwas Anderes sey, als in der andern. Zugleich soll in dieser Trennung die praktische Vernunft wieder gut machen und vollenden, was der theoretischen verunglückt ist. Was eine oberflächliche und äußere Reflexion, die auch diesem Mißverstande zu Grunde liegt, damit sagen will, heißt wohl nichts Anderes, als daß die Vernunft als ein subjectives Vermögen d. h. als das Vermögen der in dieser Weise Philosophirenden, in ihren praktischen Bestimmungen als einem dem gemeinen Bewußtseyn näher liegenden Gebiete glücklicher gewesen sey, als in ihren theoretischen, und mit jenen eher fertig zu werden sich zutraue. Allein eine Vernunft, die als theoretische ihren Begriff nicht zu finden gewußt hat, ist eben damit auch unfähig, ihn als praktische zu finden, und ihrem Begriffe und der Wahrheit gemäß sich als praktische Wissenschaft zu gestalten und auszuführen. Die ver-

nünftige Wirklichkeit des Lebens ist daher auch weiter, als diese praktische Vernunft, die nur eine sehr unbedeutende Praxis hat, es wissenschaftlich zu bringen vermocht hat. —

S. 152.

Die Vernunft (im phänomenologischen Fortgange zunächst als bloß erscheinendes Wissen der Vernunft nur erst das vernünftige Bewußtseyn) ist nun die unmittelbare Einheit und die Wahrheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, oder der Grund, in welchen beide, die zuerst für sich als unterschiedene Weisen oder Gestalten des Wissens überhaupt auftraten und betrachtet wurden, nunmehr als in ihre wahrhafte Einheit zurückgehen. Die Vernunft ist demnach 1) nach der Seite des Bewußtseyns das in allem Anderen nur bei sich weilende, nur sich selbst gleiche und seiner selbst gewisse Wissen; sie ist Bewußtseyn und hat damit einen Gegenstand, ein Anderes: dieses Andere aber ist für sie kein Anderes, es ist von ihr durchdrungen, es ist selbst das Vernünftige, sie ist in diesem Andern schlecht hin nur bei sich selbst und hat und erkennt darin nur sich, ihre reine Bewegung, ihre nur sie und ihr Wesen ausdrückenden Bestimmungen, ihr vernünftiges Denken, sie ist das Andere selbst. So ist sie 2) reine Selbstgewißheit, sich selbst als Subject wissendes Bewußtseyn, selbstbewußtes Ich; aber darum keineswegs einzelnes oder be-

sonderes Ich, — von dieser Unmittelbarkeit und Einseitigkeit des bloßen Daseyns, von dieser Subjectivität, welche nur Subjectivität ist, hat sie sich befreit und gereinigt, — sondern nur reines, schlechthin allgemeines, anundfürsichseyendes Ich überhaupt; und 5) da sie dieses in einer unmittelbaren und gediegenen Einheit ist, so ist sie als Subject schlechthin nichts Anderes, als was sie auch als Object ist, und umgekehrt, Subject, Object. —

§. 453.

Obgleich die Vernunft das durch alle einzelne selbstbewusste Ich hindurchgehende und in allen vorkommende sichselbstgleiche Wesen ist, so ist sie doch als Vernunft von dem allgemeinen Selbstbewußtseyn, welches als solches auch die Vernunft nicht an und für sich zu seiner Grundlage oder Substanz hat, dadurch verschieden, daß dieses noch wesentlich auf dem einzelnen, unmittelbaren Ich und Selbst, welches die andern einzelnen als eben solche selbstbewusste Ich und Selbst sich gleich weiß, beruht, und nur so als dasselbe Bewußtseyn in allen einzelnen seinen Widerschein hat; die Vernunft dagegen nur als das anundfürsichseyende Allgemeine, als das schlechthin Vernünftige, auch selbstbewusstes Ich ist, und das vernünftige Ich daher als solches, oder in dem Wissen seiner Vernünftigkeit als seiner substantiellen Grundlage

und Wahrheit, sich nicht als einzelnes, sondern als wahrhaft allgemeines, und als an und für sich bestimmte d. h. objective Subjectivität weiß. In der Erkenntniß des Vernünftigen kommt daher auch das bewußte Ich bei sich selbst als einem Letzten an, worüber kein Hinausgehen weiter Statt finden kann (S. 25. u. Anm.); und indem es hierin absolutes Wissen ist, hat es zugleich die Gewißheit, daß in dieser Erkenntniß jedes vernünftige Ich ihm gleich sey. —

S. 154.

In dieser ihrer absoluten Allgemeinheit, worin die Vernunft ebensowohl sich selbst wissender Begriff, Ich, als selbstbewußtes Erkennen und Begreifen alles Anderen, und beides in einer Einheit ist, hat sie daher auch die Fremdartigkeit des Objectes als eines Anderen für Ich (S. 26 u. 32.) völlig überwunden und aufgehoben; alles Andere in sich und sich in Allem erkennend, ist ihre Subjectivität selbst ihre Objectivität und umgekehrt; ihre Bestimmungen sind schlechthin allgemein und objectiv, und das vernünftige Denken ist das Denken der Sache, wie sie an und für sich ist, und die Sache ist an und für sich, wie das vernünftige Denken sie hat und weiß. Die Vernunft ist daher auch in dem Bewußtseyn ihrer Identität mit dem Andern die Gewißheit, daß das Wesen der Dinge, die Welt, alles Gegen

ständliche überhaupt, vernünftig und Gedanke ist, wie umgekehrt ihre reinen Gedanken auch die Bestimmungen des Wesens der Dinge. Als diese Identität und objective Allgemeinheit ist sie die anundfürsichseyende Wahrheit selbst, welche sich als Wahrheit weiß, als Wissendes Subject; Ich, als Bewußtes Object und Wesen, und beides Dasselbe. (Vgl. §§. 9, 29—32, n. 118.) —

§. 155.

Für das Bewußtseyn hatte sich bei seiner ersten allgemeinen Betrachtung (vgl. §. 17. ff.) eine Unterscheidung und Trennung des Ansichseyns und des Seyns; für das Bewußtseyn ergeben, so daß das Seyn oder Ansichseyn des Gegenstandes sich dem Bewußtseyn noch als etwas Anderes zeigte, als was er zunächst für es war, und das Bewußtseyn daher, welches den Gegenstand, wie sein Wissen von ihm in der bestimmten Weise, in welcher er sich ihm zuerst dargestellt hatte, als bloße Erscheinung erkannte, eben deshalb durch sich selbst über die bestimmte Weise seines Wissens hinausgeführt wurde. Die Aufhebung dieser Trennung ist bereits in dem Bewußtseyn des Unendlichen oder in dem Wissen, welches Begriff wurde, (§. 118.) zu Stande gekommen, in dem absoluten Wissen der Vernunft aber nunmehr vollendet; denn die Vernunft, deren Gewißheit nicht mehr verschieden ist von ihrer

Wahrheit (vgl. S. 29, 30.), ist die an ihr selbst gewiſſe absolute Gewiſſheit, daß das, was der Gegenstand an ſich, er auch für ſie, und was er für ſie, auch an ſich iſt, indem ſie überhaupt die Gewiſſheit, alle Realität und Gegenwart zu ſeyn, hat, und die anundfürſichſeyende Wahrheit ſelbſt iſt. Es iſt daher auch nur als ein Mißverſtand und als eine unwahre Vorſtellung eines zwar Vernunft habenden, aber die Vernunft und die Natur des Wiſſens überhaupt und ſeines Verhältniſſes zu den Objecten auch noch weſentlich verkennenden Bewußtſeyns anzusehen, wenn dieſes der Gewiſſheit und Einheit der Vernunft gegenüber noch ein unbekanntes und unerforſchliches Anſich der Dinge auftreten läßt, wie es dem gemeinen kritiſchen Idealismus begegnet iſt (vgl. Anmerk. zu S. 9, 13, 20, S. 69. ff., u. zu S. 88.). Für uns hat die Kritik des Bewußtſeyns durch ſeine verſchiedenen Stufen hindurch den ausgeführten Beweis geliefert von dem, was das vorausgeſetzte Anſichſeyn des Gegenstandes überall iſt; es hat ſich gezeigt, daß es auch nur eine Vorausſetzung war, von welcher das ſich ſelbſt darin in ſeiner Beſtimmtheit erkennende Bewußtſeyn (S. 25.) die Erfahrung machte, daß ſie nur ſeinem erſcheinenden Wiſſen angehörte, und welche es daher in ſeinem Weitergehen auch ſelbſt aufhob (S. 19, 20. ff.); es iſt überhaupt offenbar geworden, daß es kein Anſichſeyn giebt, welches etwas Anderes wäre, als der reine

Gedanke und Begriff der Vernunft, daß dieser, aber nicht bloß ein Ansehseyn, sondern das Anundfürsichseyende ist. —

S. 156.

Das Bewußtseyn als solches ist seiner bestimmten Bedeutung nach wesentlich das Wissen von einem Andern d. h. von einem Objecte, welches noch etwas Anderes ist als das wissende Subject (vgl. §§. 10, 36, 37. Anm. 2.). In diesem Sinne hat die Vernunft als solche, für welche kein Anderes mehr vorhanden, und welche nur ihr eigenes Object ist, aufgehört, Bewußtseyn zu seyn (vgl. S. 37.). Sie ist nur das reine Wissen von ihr selbst und ihr eignes reines Denken, und bewegt sich als dieses nur in ihrem eignen Reiche, um sich als Vernunft zu verwirklichen, und die Realität, welche sie an sich ist, auch für sich zu werden. Die Vernunft ist, ist Seyn schlechthin, oder vielmehr das allein Anundfürsichseyende und alle Realität; nur das Vernünftige ist das wahrhaft und wirklich Seyende: sie ist aber auch die von ihr auf sich selbst gerichtete Bewegung, das, was sie ist, auch für sich zu werden, oder ihren Begriff zu verwirklichen. Diese Bewegung ist ihr Denken; die Vernunft ist aber nur im Denken, oder ihr reines Seyn ist in derselben Einheit auch das reine Denken, durch welches sie ihr eignes reines Wissen wird,

und erst diese ihre absolute Selbsterfassung und Selbstvergegenwärtigung ist auch ihre absolute Selbstverwirklichung. In dieser Bewegung, welche sie vollbringt, um sich selbst als ihr Ziel zu erreichen und sich als alle Realität zu wissen, ist sie zuerst sich selbst vorausgesetzt oder nur erst ihr Begriff, und daher in sich selbst unterschieden, in sie als ihre anstehende Realität und objective Substanz, und in sie als die eigene Thätigkeit ihres Fürsichwerdens oder der Ausführung und Verwirklichung ihres Begriffes. Das Ziel dieser ihrer Ausführung, in welchem sie als Subject sich selbst als Object ganz erreicht, ist mithin sie selbst in ihrer Einheit und Totalität oder als die reine Idee, welche das absolute, sich als alle Realität wissende Wissen der anundfürsichseyenden Wahrheit ist. —

§. 157.

Für uns aber ist der Begriff der Vernunft, wie er aus der dialektischen Bewegung und Entwicklung des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns als die Wahrheit aller sonstigen Weisen des Wissens hervorgegangen ist, auch noch nichts weiter als nur dieser Begriff, der mithin seiner Ausführung und Verwirklichung für uns noch ermangelt. Allein diese Ausführung, welche auch für uns d. h. in unserem reinen und vernünftigen Selbstbewußtseyn die Gewißheit der ihrer als aller Realität gewissen Vernunft

zur Wahrheit und absoluten Wirklichkeit zu erheben, oder das Wesen und die Substanz der Vernunft vollständig und in der ihrem Begriffe gemäßen Methode zu entwickeln und darzulegen hat, und in der einen und nämlichen Bewegung dieser systematisch fortschreitenden Entwicklung und Erkenntniß zugleich ebenso sehr der Weg der sich in ihrer Substanz erkennenden, sich selbst erfassenden und begreifenden Vernunft ist, — diese Ausführung ist nichts Anderes als die Wissenschaft der Philosophie selbst (vgl. S. 1 — 3 u. 9.), und zunächst, (d. h. im Unterschiede von den concreten Realitäten, Natur und Geist, in denen die Vernunft ihr Wissen von sich realisiert,) insofern die Vernunft als ihr eignes reines Denken nur auf ihre unmittelbare Substanz oder ihre reine Wesenheit gerichtet ist, die reine Vernunftwissenschaft oder die Logik, welche die reine Wissenschaft überhaupt und schlechtthin ist. —

§. 158.

Aber eben deshalb ist für uns auch der Zweck der Propädeutik, welche den Begriff und das Element des reinen Wissens, in welchem die Wissenschaft selbst sich bewegt, uns vermitteln sollte (S. 4 — 6., vgl. S. 118.), hier bereits darin erreicht, daß das Wissen, in welches wir mit der Erkenntniß des Begriffes der Vernunft eingetreten sind, eben dieses reine Element ist. Nachdem die unwahr-

ren Weisen des Bewußtseyns, des Meinens, Vorstellens, der bloßen Abstraction und Reflexion, in denen allen das Wissen in seinem Gegenstande noch nicht das Sichselbstgleiche, oder die Gewißheit von der Wahrheit noch getrennt war, durch ihre eigene, eben in dieser Trennung und Ungleichheit (S. 25 u. 27.) wurzelnde Dialektik dem wissenden Subjecte als unwahre Erkenntnißweisen sich aufgehoben haben; sodann Ich als Selbstbewußtseyn durch die Befreiung und Reinigung von seiner eigenen Unwahrheit d. i. seiner subjectiven Unmittelbarkeit und Einzelheit, die Gewißheit erhalten hat, als Ich alle Ich zu seyn, womit es als reines allgemeines Ich in das Element eines substantiellen, anundfürsichseyenden und eben darum für jedes Ich absolut gewissen Inhaltes eintrat: so ist auch das Element des reinen Wissens der philosophischen Wissenschaft kein anderes, als dieses absolute Wissen selbst, welches unmittelbar die Gewißheit der anundfürsichseyenden Wahrheit mit sich führt; es ist das reine allgemeine Selbstbewußtseyn der Vernunft, oder Ich, insofern es, von jeder unwahren Weise eines concreten und unwissenschaftlichen Verhaltens gereinigt, mithin als nur reines, allgemeines, absolut sichselbstgleiches Ich in seinem Denken und Wissen nur unmittelbar bei sich selbst, bei seinem reinen und absoluten Wesen, und als diese reine, sichselbstgleiche Thätigkeit daher unmittelbar reines Er-

kennen, Wissen der Wahrheit und absolutes Begreifen ist. Da in diesem reinen Elemente die Gewißheit und Wahrheit in unmittelbarer Einheit, und das Object der Erkenntniß die schon ansichsichende Realität der Vernunft ist, welche durch das Erkennen sich auch für sich realisiert und zu ihrer absoluten Verwirklichung im Wissen bringt; so sind auch die Bestimmungen und Hervorbringungen dieses Denkens und Erkennens, welche als einzelne Erkenntnisse betrachtet die reinen Gedanken sind, nicht bloß Formen eines Inhalts, sondern auch dieser Inhalt schon selbst, und zwar reiner, absoluter Inhalt des Unendfürsichsichenden; und ebenso das reine Denken überhaupt ungetrennt auch reines wahrhaftes Seyn, gegen dessen absolute Wahrheit und Realität alles, was sonst etwa für Seyn gehalten wird, als ein Seyn des bloßen Meinens und Vorstellens, d. h. des unwahren Wissens oder Nicht-Wissens auch in Unwahrheit und Nichtigkeit verschwindet. —

Anmerk. Indem man bei der objectiven Wahrheit nur ein vorhandenes Daseyn, den Inhalt des Vorstellens und der gemeinen Erfahrung im Sinne hatte, und bei dem Inhalte der Logik nur an die gegebenen Zufälligkeiten, z. B. eines Caius oder Titius, dachte, wornach es freilich leicht geschehen kann, daß ein Vorhandenes solcher Art mit dem Inhalte irgend eines logischen Satzes nicht übereinstimmt, und zwar um so weniger, als die nur auf eine abstracte Weise d. h. bloß formell gefaßte logische Form so an sich selbst

selbst schon etwas Unwahres ist: so hätte das gemeine Denken freilich Recht, zu sagen, daß die Logik es bloß mit den Denkformen zu thun habe, von allem Inhalte aber und aller objectiven Wahrheit abstrahire; denn es hat in der That auch von allem Inhalte, nicht bloß dem seiner Meinung, und von aller Wahrheit abstrahirt, und seine Logik zu etwas sehr Leeren und Ueberflüssigem gemacht. Daß die logischen Bestimmungen selbst schon den Inhalt ausmachen und die reine Vernunftwahrheit enthalten, und alles Wahre, nur insofern es unter diesen reinen Inhalt fällt, auch wirklich Wahrheit seyn könne, ist diesem Bewußtseyn nicht eingefallen. Wie aber die Logik die reine substantielle Wahrheit der Vernunft selbst zu ihrem Inhalte habe, hat die totale Ausführung dieser Wissenschaft zu zeigen. —

S. 159.

So sehr aber die Vernunft an und für sich selbst die anundfürsichseynende Wahrheit und deren absolutes Wissen ist, und in diesem Sinne das bloße Bewußtseyn sich in ihr aufgehoben hat (S. 156): so tritt doch auch sie nach der Weise der Erscheinung in die Reihe der Gestalten des phänomenologischen Bewußtseyns ein, insofern sie, zuerst nur innerlich oder an sich vorhanden und vor ihrer absoluten Selbsterfassung, sich in dem vernünftigen oder Vernunft habenden Bewußtseyn darstellt. Dieses Bewußtseyn, welches als solches ohne den von uns zurückgelegten dialektisch-wissenschaftlichen Weg, als dessen Resultat der Begriff der Vernunft sich für uns ergab, unmittelbar neben andern Gestalten des Bewußtseyns auftritt,

hat zwar dem Begriffe der Vernunft gemäß die Gewißheit ihrer als aller Realität zu seinem Princip; aber diese Gewißheit ist für dasselbe nur erst eine unmittelbare, oder innere, noch keine selbstbewußte, oder das Bewußtseyn ist nur erst ein Seyn der Vernunft, noch nicht ihr Wissen (vgl. S. 7.), und zeigt sich daher in seinem Wissen und Thun anfänglich nur als Vernunfttrieb. Um dieser unmittelbaren Gewißheit willen tritt in diesem Bewußtseyn die Vernunft auch in der Weise der Versicherung auf; aber als bloße Versicherung ihrer Wahrheit erfährt sie, daß andere Versicherungen mit gleicher Berechtigung sich neben sie oder ihr entgegen stellen, und ist so vielmehr das Gegenstück ihrer Vernünftigkeit, welche die Vermittlung durch die Erkenntniß, für jedes Selbstbewußtseyn fordert. Diese Vermittlung aber ist für uns eben in dem zurückgelegten Wege enthalten, durch welchen sich der Begriff der Vernunft als der Gewißheit, alle Realität zu seyn, von selbst und mit der Einsicht in seine Nothwendigkeit hervorgebracht hat. Ebenso, hat daher auch in dem nur erst vernünftig seynenden Bewußtseyn die Vernunft sich als das Wissen von sich und ihrer absoluten Realität durch die dialektische Bewegung dieses Bewußtseyns hervorzubringen, um zu dem gleichen Ziele zu gelangen.

S. 160.

Der Weg, auf welchem die erscheinende oder daseyende Vernunft sich zu dem allgemeinen Ziele ihrer Selbstgewißheit, alle Wahrheit und Realität zu seyn, bewegt, und auf welchen auch der einseitige und gemeine Idealismus (vgl. S. 155.) mit seinen Kategorien des reinen Ich als besondere Erscheinung hereinfällt, ist mithin selbst wieder eine phänomenologische Entwicklung und Dialektik des Bewußtseyns, welches die Vernunft zu seinem innern Princip hat. In ihrer unmittelbaren Gewißheit aber, daß das gegenständliche Wesen kein Anderes, als sie, und ihre Bestimmungen auch unmittelbar Bestimmungen der Sache selbst und des Wesens der Dinge seyen, bewegt und entwickelt die sich in ihrem Andersseyn suchende und ihr Selbst verwirklichende Vernunft zwar im Allgemeinen sich wieder unter der Bestimmung des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns durch verschiedene Stufen und Gestalten ihres Daseyns und Verhaltens in der Erscheinung; aber nicht mehr, wie zuvor das abstracte Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, sondern als vernünftiges, einen substantiellen Inhalt schon in sich tragendes Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, und als an sich ihres Gegenstandes schon gewisse Vernunft vielmehr so, daß sie sich über das ganze natürliche und geistige Universum als ihr Reich, in welchem sie sich einheimisch weiß, ausbreitet, alles Gegenstände

liche und Besondere desselben durchdringt, in demselben selbst bestimmend sich verhält und in Allem sich das Wissen von sich giebt, und so zu einem Reichthume mannigfaltiger Gesetze und Bestimmungen gelangt, welche dem vernünftigen, in seiner Objectivität sich selbst habenden und wissenden Bewußt seyn unmittelbar als der Ausdruck des Wesens und als Wahrheit gelten. Das Ziel aber, bei welchem durch diese phänomenologische Ausführung die von der Abstraction ihrer Realität durch ihr concretes Andersseyn zu ihrer Erfüllung und allgemeinen Verwirklichung dialektisch fortschreitende Vernunft zuletzt anlangt, ist kein anderes, als das schon bezeichnete Ziel der Vernunft überhaupt, mit welchem sie nicht etwas Anderes, sondern sich selbst aus ihrer Welt zurückempfängt, und sich in der Einheit und Totalität ihres Begriffes erreicht, oder als ihr eigener Begriff sich erfassend und als ihr eigenes absolutes Wissen von sich und ihrer unendlichen Realität sich hervorbringend die an und für sich seyende Wahrheit auch für sich wird, welche sie vorher nur an sich war. Als dieses Selbst- aber, welches sich als die unendliche Allgemeinheit weiß, ist sie der Geist. —

b) Der Begriff des Geistes.

S. 161.

Der Geist ist überhaupt unendlich allgemeines Selbst, absolute Lebendigkeit, das Wissende. (denn

nur dem Geiste kommt das Wissen zu, als das, wodurch und worin er unmittelbar seine Existenz hat,) und daher das unendlich Freie; er ist der Begriff, nicht wie die Natur ihn auf eine äußerliche, unmittelbar seyende Weise oder nur objectiv darstellt, sondern der Begriff, der als Object und Subject Begriff ist, oder der als Begriff sein Daseyn hat. Der Geist ist daher absolute Negativität oder sich auf sich beziehende Thätigkeit, wodurch sein Wesen eben die Freiheit ist; er kann daher auf alles Außerliche und seine eigene Außerlichkeit und Unmittelbarkeit Verzicht leisten, um in dieser Negativität unendlich für sich zu seyn, und darin identisch mit sich bleiben. Gegen diese abstracte Seite des Geistes aber, welche das einfache Selbst und Ansichseyn seines Begriffes ausmacht, ist seine Wahrheit vielmehr, nicht nur unendliche Allgemeinheit zu seyn, sondern sich auch als dieselbe d. h. als Geist zu wissen, und für sich die absolute Idee zu seyn, welche die sich als alle Wahrheit und Realität wissende Vernunft ist (§. 156., a. C.). —

Anmerk. Was den Unterschied des Geistes von der Natur betrifft, so liegt er nicht darin, daß die Natur eine andere Idee zu ihrem absoluten Grunde hätte; die Natur ist vielmehr dieselbe reine Idee und Vernunft, welche der Geist auch ist, und die er als solche in ihr wieder erkennt. Die Natur ist aber diese Idee blos seyend als das Unfreie, oder im Elemente der Unmittelbarkeit

und Keuferlichkeit, worin Nothwendigkeit und Zufälligkeit ihr Daseyn beherrschen. Der Geist dagegen als das absolut Freie ist die Idee dadurch, daß er sich als sie hervorbringt durch das Wissen, und so für sich die unendliche Allgemeinheit und anundfürsichseyende Wahrheit wird, welche er ist. Der Geist ist daher auch die Wahrheit der Natur, oder der Grund, in welchen sie sich aufhebend zurückgeht. —

§. 162.

Der Begriff des Geistes war daher für uns schon im Vorhergehenden (§. 154, 156 u. 160.) enthalten, indem der Geist eben das erreichte Ziel der Vernunft oder sie selbst ist, die ihre Gewißheit, alle Realität zu seyn, zur Wahrheit und unendlichen Wirklichkeit erhoben hat. Die Vernunft ist so Geist, und der Geist die Wahrheit der Vernunft. Oder, da bemerkt wurde (§. 160.), daß die nur erst daseyende oder nur an sich ihrer Realität gewisse Vernunft wieder das Verhältniß des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns hindurchgehe, um für sich zu werden, was sie an sich sey, so ist der Geist als dieses Gewordene die Einheit des vernünftigen Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, oder die Vernunft selbst, insoferne sie ebenso sehr ihr bloßes Daseyn aufgehoben und sich gefunden, als ihr Selbst verwirklicht hat, und so sich ihrer selbst als ihrer Welt und aller Realität, wie dieser als ihrer selbst bewußt ist. Wie daher alle frühere Weisen des Bewußtseyns, oder viel.

mehr das ganze, zuerst unterschiedene Verhältniß von Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn selbst, schon in die Vernunft als ihre Wahrheit zurückzuziehen, so finden diese Weisen jetzt noch mehr sich aufgehoben im Geiste, jedoch mit diesem Unterschiede, daß, während die Vernunft als ihre nächste Negation sie, wie sie für sich waren, negirte, und sie nach ihrer Wahrheit vielmehr in sich aufgelöset, als eigne Momente trug, der Geist in seiner Einheit und Wahrheit zwar ebenfalls sie negirt und in sich aufgelöset hat, aber in seiner unendlichen Allgemeinheit zugleich auch ihr positives Bestehen ist; denn sie sind nicht außer dem Geiste, sondern dem Geiste vielmehr angehörig, aber in ihrer für sich bestehenden Abgerissenheit auch nichts weiter als einseitige und unwahre Abstractionen seiner objectiven oder subjectiven Seite, zu denen der Geist in seiner Freiheit sich ebenso sehr selbst bestimmt und entschließt, als er sie auch wieder aufhebt und in sich auflöset, um als Geist wirklich zu seyn. —

S. 163.

Der Geist aber als Geist oder der Geist in seiner Wahrheit ist das an und für sich seyende Wesen, welches als solches sich wirklich weiß, oder die absolute Substanz der an und für sich seyenden Wahrheit und ihr eignes absolutes Wissen; unendliche Allgemeinheit, die ihre eigene Selbstgewißheit ist. Als dieser

in seiner Unendlichkeit seiner selbst gewisse Wesen: unterscheidet er sich zwar in sich als Subject oder reines Selbst des Geistes, und in sich als Object; aber so, daß er als der fürsichseyende reine Begriff, der er als Subject ist, seinem Objecte gleich, und dieses als es selbst seyend für sich ist und als sich selbst weiß. Indem aber der Geist hiemit einfache Totalität ist, ist es eben so nothwendig, diese Totalität als eine solche zu fassen, welche eine weder subjective noch objective ist, weil der Geist nur so wahre und wirkliche Totalität seyn kann. Als diese sichselbstgleiche unendliche Allgemeinheit aber, welche weder als Bewußtseyn auf irgend ein Anderes mehr bezogen, noch durch irgend einen Gegenstand beschränkt, noch als Bewußtes irgend etwas Anderes als sie selbst ist, noch überhaupt zu irgend einem Anderseyn in Beziehung oder Verhältniß steht, ist der Geist nur unendliche Negativität und Unterscheidung in sich selbst, reines Verhalten nur zu sich; er ist hiemit die absolute Selbstthätigkeit, welche nur von sich und ihrem Seyn anfängt, nur sich selbst hervorbringt, nichts Anderes als sich selbst bestimmt, und nur zu ihren Bestimmungen sich verhält. —

S. 164.

Wie der Geist seinem Begriffe nach so eben als die absolute Totalität gefaßt wurde, so ist er als absoluter und unendlicher Geist. Allein

diese Bestimmungen enthalten für uns auch noch nichts weiter als nur den Begriff des Geistes, noch nicht seine Ausführung und Selbstverwirklichung, wie sie theils phänomenologisch oder als Geschichte des Geistes in seinem Daseyn in Betrachtung kommt, theils als Wissenschaft in dem dritten Haupttheile der Philosophie, in der Lehre vom realen Geiste, ihre Darstellung findet. Wiewohl nämlich der Geist sich als die Wahrheit der Vernunft, d. h. als ihre letzte Bestimmung, welche eben diese ist, durch ihre unendliche Verwirklichung sich als das Wissen von sich als aller Realität hervorzubringen, und damit Geist zu seyn, ergeben hat: so ist umgekehrt auch die Wahrheit des Geistes die Vernunft, oder sich als Vernunft zu wissen, um als Geist in seiner Wahrheit zu seyn: Der Geist ist zwar seinem Begriffe nach an und für sich die schlechtthin unendliche, objective Vernunft; allein als unendliche Allgemeinheit, welche ihren Begriff noch zu ihrer Voraussetzung hat, hat er auch ein unmittelbares Daseyn; oder existirt, ohne noch als Vernunft und als Selbst sich zu wissen und verwirklicht zu haben. Diese Realität erhält er aber nur durch das Wissen oder durch sich als Intelligenz, welche eben das Wissen des Geistes ist. Ehe er daher die Vernunft, welche er ist, selbst gefunden, d. h. durch sein Wissen erfasst, oder ehe diese in ihm ihre Unendlichkeit und absolute Allgemeinheit erreicht und als solche sich be-

griffen hat, worin sie eben als das unendlich allgemeine und wirkliche Selbst der Geist ist: so ist er zwar unmittelbarer und daseynder Geist, oder ist selbst ein unmittelbares und äußerliches Seyn, welches als Seyn des Geistes jedoch an sich schon höher ist als das unmittelbare Seyn der Natur; aber er ist so noch nicht unendlicher, nicht absoluter, sondern nur endlicher Geist. —

S. 165.

Endlich ist der Geist durch die ihm gesetzte Schranke, welche nichts Anderes als die Unangemessenheit seines Daseyns oder seiner unmittelbaren Realität zu seinem Begriffe ist; mithin nicht in dem Sinne, als ob diese Beschränktheit etwas Fixes wäre, und zu seinem Wesen und Begriffe gehörte; er ist vielmehr an sich unendlicher Geist, und endlich nur dadurch, daß er sich noch nicht als unendlichen weiß, und seine Schranke noch nicht selbst aufgehoben hat. Der Geist ist daher endlich, nur insofern er unmittelbar sich und unmittebar Bestimmtheiten in sich findet, überhaupt insofern er ein unmittelbares Daseyn hat, und eine ihm vorausgesetzte Welt als seine Schranke vorfindet. Diese Endlichkeit ist daher auch nicht seine Wahrheit, sondern als Unangemessenheit zu seinem Begriffe, nach welchem er vielmehr das Gegenteil der Unmittelbarkeit und das absolut Freie und Negative ist, seine Unwahrheit. Aber als

an sich unendlicher Geist ist er auch selbst die Thätigkeit, diese seine Unmöglichkeit und Schranke, welche die Unmittelbarkeit und endliche Bestimmtheit ist, durch das Wissen aufzuheben, und durch seine Intelligenz und Selbstbestimmung sich zu seiner absoluten Befreiung und Unendlichkeit als zur Erfüllung seines Begriffes zu entwickeln. In seiner Unendlichkeit und Totalität aber sich erfassend, erkennt er auch, wie die frühere Schranke seiner Endlichkeit und seine Bestimmtheit eine von ihm selbst gesetzte war (vgl. S. 162. a. E.) —

§. 166.

Die Befreiung des Geistes von seiner Endlichkeit ist seine eigene Thätigkeit und eine Entwicklung seines Wesens durch verschiedene Stufen derselben, deren jede eine besondere Befreiung von einer Seite und Bestimmtheit seiner Unmittelbarkeit enthält, und ein Schritt näher zu seiner allgemeinen Befreiung ist. Die wichtigste, in den fortschreitenden Entwicklung des Geistes selbst gegründete Unterscheidung innerhalb der Sphäre seiner Endlichkeit ist, daß er erst subjectiver Geist ist, dann objectiver wird. Indem er seinen Begriff noch ganz und gar zur Voraussetzung hat, und sich daher auf sich als auf eine von ihm aufzuhebende Unmittelbarkeit bezieht, hat er, wie die Aufhebung der Natur überhaupt der Hervorgang des Geistes ist, so auch die Unmittelbarkeit als seine Natur und deren Bestimmtheit

zu seinem Anfang und Ausgang (Anthropologie), woraus er zunächst als Einzelheit sein Begriff für sich oder als Subject und bewusstes Ich wird (so als Gegenstand der Phänomenologie und dieser Propädeutik); und in dieser Sphäre seiner Subjectivität sich auch schon als Geist zur Intelligenz und zum selbstbestimmenden Willen entwickelt (die Lehre vom subjectiven Geiste als solchen, Psychologie). Als Geist aber, der den Begriff seiner anundfürsichseyenden Vernunft, womit er zugleich die Wahrheit seiner Selbstbestimmung, als schlechtbin allgemeiner und objectiver Wille, gefunden hat, zum geistigen Daseyn bringt und als allgemeine Wirklichkeit realisirt, indem er das Reich des Rechts und der Gerechtigkeit und dessen vernünftige Ordnung und Organisation gründet, (Naturrecht, Ethik und Staat) ist er objectiver Geist. — Die geistige Substanz aber, welche als subjectiver und objectiver Geist sich realisirt hat, und als das Wissen ihrer unendlichen Allgemeinheit sich selbst in ihrer Unendlichkeit und anundfürsichseyenden Vernunft Gegenstand sowohl der unmittelbaren Anschauung und Vorstellung als des selbstbewußten und begreifenden Wissens wird, (Kunst, Religion, Philosophie) vollendet sich wieder zur Totalität als Idee des absoluten Geistes. —

Schluß der ersten Abtheilung der Propädeutik.

S. 167.

Wie der nächste Zweck der philosophischen Propädeutik, dem philosophischer Bildung noch untheilhaftigen Bewußtseyn das Element des reinen Wissens als dasjenige zu vermitteln, in welchem die eigentliche Wissenschaft der Philosophie ihre Bewegung, Ausbreitung, Gestaltung und Vollendung allein hat und haben kann, schon durch die bisherige Ausführung erreicht worden sey, ist bereits früher, S. 158, näher angegeben worden. Es hat sich satzsam gezeigt, daß das natürliche und gewöhnliche Bewußtseyn an die Erkenntniß der philosophischen Wahrheit d. h. derjenigen, welche der Grund aller Wahrheit und die reine, anundfürsichseyende Wahrheit selbst ist, und durch welche allein auch alles sonstige Wahre an der wirklichen Wahrheit Theil nimmt, nicht so geradezu und ohne Umstände gehen könne, sondern daß es von einer Menge von Meinungen, Vorstellungen und Voraussetzungen, überhaupt von seiner ganzen natürlichen Art und unmittelbaren Verhaltungsweise, ja von der Weise des Vorstellens selbst, wie von der Weise des bloß reflectirenden und formellen Denkens, und von aller bloßen Subjectivität und deren beschränkten Ansichten und Voraussetzungen sich erst zu reinigen und zu befreien nöthig habe, um als reines, allgemeines

nes Ich der Vernunft oder als reines vernünftiges Denken der Erkenntniß der Wahrheit ebensowohl fähig als ihrer versichert seyn zu können. Zugleich wurde dem Subject auf diesem Wege seiner eigenen Befreiung für die Wahrheit und Wissenschaft auch schon ein nicht unbedeutender Inhalt von philosophischer Bildung und Erkenntniß, von Denken und Wissen, nebst manchen einzelnen Kenntnissen und Bemerkungen aus dem Gebiete der Philosophie und der Geschichte ihrer Behandlung dargeboten und erworben. —

S. 168.

Insofern aber zur Propädeutik der Philosophie auch Vorkenntnisse aus der Psychologie (Lehre vom subjectiven Geiste), so wie eine vorläufige Uebersicht und allgemeine Entwicklung des Systems der Philosophie selbst und seiner inneren Gliederung und Eintheilung, nebst einer Beurtheilung der verschiedenen systematischen Verhaltensweisen zur Philosophie, insbesondere der verschiedenen dogmatischen, gerechnet oder wenigstens für dienlich erachtet wurden, was den Inhalt der zweiten Abtheilung ausmachen sollte: so ist zum ersten Abschnitte derselben durch dasjenige, was noch am Schlusse der gegenwärtigen über Begriff und Wesen des Geistes beigebracht wurde, bereits der Uebergang gemacht. Es ist indeß hiebei zu bemerken, daß die über den Begriff des Geistes, wie vorher schon die über

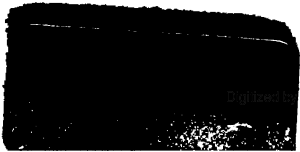
die Vernunft gegebenen Erklärungen und Bestimmungen nur beim Allgemeinen des Gegenstandes stehen bleiben konnten, und daher um so mehr, als die frühere kritisch, dialektische Behandlung des erscheinenden Wissens hier nicht mehr Statt fand, ihre wissenschaftliche Begründung und Hervorbringung auch erst in der ausgeführten Wissenschaft zu erwarten haben. —

Verbesserungen.

Bei aller von dem Herrn Verleger für fehlerfreien Druck getragenen Sorgfalt konnte doch das Einschieben von Fehlern, besonders vor dem 14ten Bogen, von welchem an dem Vfr. selbst noch eine Revision zugesendet wurde, nicht gänzlich vermieden werden. Man bittet den geneigten Leser, aus dem nachstehenden Verzeichniß insbesondere die mit einem Sternchen bezeichneten sinnentstellenden oder sinnerschwerenden Druckfehler noch vor dem Lesen zu verbessern, sonstige kleine Versehen und Ungleichheiten der Orthographie aber zu übersehen. —

- | | | | |
|------|---------|-----------|---|
| * C. | 11. B. | 8. v. u. | statt: seiner Weise lies: seiner Weise |
| C. | 18. B. | 1. v. u. | st. hin. l. ihn |
| C. | 24. B. | 15. v. o. | st. Selbst l. selbst |
| C. | 46. B. | 1. v. u. | ist d. Gedankenstreich vor weils zu tilgen. |
| * C. | 62. B. | 3. v. v. | st. dargestellt l. dergestalt |
| C. | 63. B. | 15. v. o. | st. denn l. dann |
| C. | 81. B. | 16. v. u. | st. Gewusstes l. Gewusste |
| * C. | 87. B. | 10. v. v. | st. welches l. welche |
| — | — B. | 11. v. o. | ist nach: vermittelt: ein Komma zu setzen. |
| * C. | 100. B. | 3. v. u. | st. begreifen will l. begreifen will |
| * C. | 121. B. | 16. v. u. | st. Abdrücke l. Ausdrücke. |
| C. | 126. B. | 13. v. v. | st. seyn l. sein |
| C. | 128. B. | 14. v. u. | st. hier l. Hier |

- * §. 134. B. 1. v. u. ff. Allergemeinste l. Allerallgemeinste
- * §. 140. B. 15. v. o. ff. Lehrer l. Leser
- * §. 142. B. 4. v. u. ff. ὅτι οὐκ ἔν, und das Komma nach αὐτῶν ebendas. ist zu streichen.
- — B. 1. v. u. ff. ἀπέλθῃ l. ἀπέλθῃ
- §. 150. B. 4. v. o. ist nach; Bewußtseyns; das Komma zu streichen.
- * §. 154. B. 15. v. o. ist das erste Zeichen der Parenthese vor; auch; zu setzen und vor; Realitäten; zu streichen.
- * §. 155. B. 4. v. o. ff. wesentlichen l. wesentlichen
- §. 159. B. 5. v. o. ff. denn l. dann
- §. 171. B. 17. v. o. ff. φαίνεσθαι l. φαίνεσθαι
- §. 172. B. 3. v. o. ist vor οὐδὲν das Zeichen der Parenthese zu setzen.
- * §. 180. B. 9. v. o. ff. τὸ εἶδος l. τὸ αὐτὸ εἶδος
- * — — B. 10. — ff. materielle l. immaterielle
- §. 183. B. 4. v. u. ff. recht l. acht
- * §. 184. B. 12. v. u. ist nach; Fleisch; (Feuer und Erde scil. i ff.) das Komma zu streichen.
- * §. 185. B. 2. v. o. ff. χωριστοὶ l. χωριστοὶ
- §. 205. B. 3. v. o. ff. ihrer l. ihre
- §. 208. B. 2. v. o. ff. diesen l. diesem
- — B. 1. v. u. ff. mit ihrer l. mit ihrer
- * §. 248. B. 4. v. u. ff. Erfahrung l. Erscheinung
- §. 267. B. 1. v. o. ist nach; Hineinanderseyn; das Komma zu streichen.
- §. 375. B. 11. v. o. ff. den l. denn
- §. 400. B. 15. v. o. ff. dem l. den



Digitized by Google

J. BUCHSTALLE

