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.

BC
73
R58

UC-NRLF
$B 286 069

YB 23079

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received MAY 8 1893 189
Accessions No. 51533. Class No.

Epilegomena

zu meiner

Wissenschaft der logischen Idee.

Als

Replik gegen die Kritik

der

Herren

Michelet und Lassalle.

Von

Karl Rosenkranz.

REESE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA.

Königsberg, 1862.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

BC73
R58

51533

Inhaltsanzeige.

Allgemeiner Stand der Deutschen Philosophie.
Allgemeiner Stand der logischen Frage.
Wie ich im Besondern dazu komme, diese Epilegomena zu schreiben.
Wie hat die Hegelsche Schule zu meinen Fortbildungsversuchen des Hegelschen Systems sich bisher verhalten?
Uebersicht meiner Wissenschaft der logischen Idee.
Die allgemeinen Differenzpuncte zwischen Hegel's Logik und der meinigen.
Kritik des Hegelschen Begriffs der Objectivität.
Die logische Tragweite des Begriffs des Mechanismus und Chemismus.
Mechanismus und Chemismus als Begriff.
Der objective Begriff als die Kosmologie.
Ein Geständniß.
Die Stellung des Zweckbegriffs im System.
Begriff und Idee.
Der Begriff des Lebens, des endlichen Erkennens und des Guten gehört nicht in die Logik.
Die Methode der Idee.
Ist in meiner Structur der Logik ein Fehler gegen das Grundgesetz der Dialektik?
Aeußere Bestätigung meiner Auffassung des Begriffs des Einzelnen durch Hegel und Michelet.
Die Aeußerlichkeit des Begriffs.
Die Bedeutung des ontologischen Beweises für die Logik.
Läßt sich durch die Objectivität des Begriffs im Hegelschen Sinn das Unvollkommene und Böse erklären?
Ich soll das ganze Hegelsche System vorzüglich darum mißverstanden haben, weil ich es nicht für ein atheistisches halte.
Ableitung der verschiedenen Bedeutung des Ausdrucks Objectivität.
Kleine Controversen mit Professor Michelet.

Recapitulation der Hauptdifferenzen zwischen Hegel's Logik und der meinigen.

Analogie des geschichtlichen Verlaufs der Philosophie mit den Momenten der logischen Idee als Metaphysik, Logik und Ideologie.

In welchem Sinn ich den mir gemachten Vorwurf des Neokantianismus mit Freuden annehmen würde.

Schluß,

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Allgemeiner Stand der Deutschen Philosophie.

Die Deutsche Philosophie ist seit der Revolution von 1848 unter den allgemeinen Interessen der Nation zurückgetreten. Bis dahin war sie in dem Bildungsproceß des Bewußtseins ein sehr thätiger Factor. Während der Revolution und unmittelbar nach ihr schien sie abwechselnd mächtig und ohnmächtig zu sein. Es lag dies in der Natur der Sache, denn der concreten Wirklichkeit gegenüber behält auch die entwickeltste Philosophie eine abstracte Physiognomie. In Frankreich erging es der Philosophie nicht anders, als in Deutschland. Cousin, Leroux, Proudhon und A. Comte zeigten sich nicht erfolgreicher, als die Deutschen Philosophen. Aber die Wirksamkeit der Philosophie läßt sich eben nicht an einzelnen Thatsachen ermessen, sondern ist in dem gesammten Geist einer Nation vorhanden.

Vor der Revolution von 1848 hatte die Philosophie seit der Julirevolution 1830 die Tendenz genommen, die besondern Wissenschaften ihren Principien gemäß umzugestalten. In diesem Streben bevorzugte sie aber die Wissenschaften, welche den Geist selbst zu ihrem Gegenstande haben, weil diese dem Bedürfniß der politischen Bildung am nächsten lagen. Die logische Frage und die speculative Bearbeitung der Naturwissenschaften traten hinter dem Studium der socialen, politischen und religiösen Probleme zurück. Alle Themata, mit denen sich die Philosophie in jenen beiden Decennien von der Julirevolution bis zur Märzrevolution vorzugsweise beschäftigt hat, gehören der Wissenschaft des Geistes an. Die Emancipation der Frauen, welche das junge Deutsch-

land so lebhaft interessirte, das Leben Jesu, welches die ganze Theologie erschütterte, die Entstehung und Ueberlieferung des Eigenthums, auf welche der Communismus sich mit Leidenschaft warf, die praktischen Aufgaben, welche die immer steigende Theilung der Arbeit und die mit ihr sich erzeugende Vereinigung vieler Arbeitszweige zur Einheit der Fabrikform hervorrief, der Kampf der Arbeit mit dem Capital, die Handelsfreiheit, das Recht der Nationalitäten, die Autonomie der Gemeinden, das Verhältniß der verschiedenen Staatsformen u. s. w., dies waren die Themata, mit denen sich die Tagesphilosophie vorzugsweise zu thun machte und denen sie in der Journalistik eine unermüdliche, oft glänzende Thätigkeit widmete.

Der Sturz der Revolution 1849 warf auf die Philosophie den Schein absoluter Ohnmacht, weil keiner ihrer Vertreter, selbst der Sardinier Gioberti nicht als Minister, zu praktischen Erfolgen gelangt war. Die Masse wendete sich von ihr ab, indem sie die Philosophie eines hohlen Idealismus beschuldigte, der die praktischen Interessen der Gegenwart nicht zu würdigen verstehe und die Menschen durch falsche Ansprüche an die Wirklichkeit unglücklich mache. Diese Wendung wurde von der politischen und kirchlichen Reaction mit Begierde aufgegriffen und mit Glück ausgebeutet. Man begegnete der Philosophie mit unverholner Schadenfreude, ja mit Verachtung, und verhieß der Jugend eine bessere Zukunft, je mehr sie sich von den inhaltlosen Idealen der Philosophie einem gesunden Realismus zuwende, indem man den historischen Positivismus oder was man so nannte, in den Vordergrund stellte und neben ihm noch die Naturwissenschaften als empirische und exacte Wissenschaften empfahl, weil man ihrer für die Technik zu sehr bedurfte.

Aber mit dieser Phase kamen doch wieder zwei Philosophien empor. Die eine war die Herbartsche, welche dem Realismus günstig schien und durch eine Verbesserung unserer Erziehung die Uebel zu heilen versprach, die nach ihrem Urtheil eine Folge namentlich der Hegelschen Philosophie sein sollten. Die Versicherung der Herbartschen Psychologie, exacte Naturwissenschaft

zu sein, verfehlte auch nicht, die Physiologen und Physiker in ihre Kreise zu ziehen. Die andere Philosophie war die Schopenhauersche. Sie ist zwar keine eigentliche Philosophie im Sinn einer systematischen Wissenschaft, aber sie ist eine philosophische Confession von ungeheurer Intensität in einer höchst geistreichen Form. Sie sprach den Ueberdruß an aller Schulphilosophie mit einem so witzigen und heftigen Sarkasmus, oft sogar mit so brutaler Rohheit aus, daß das Publicum sich höchlich ergötzte, die Professorenweisheit einmal so gedemüthigt zu sehen. Sie zerrte alle philosophischen Berühmtheiten Deutschlands in den Koth, bemitleidete Kant über seine spießbürgerliche Moral, keine Lüge gestatten zu wollen, und schilderte den Ekel an der Existenz, die Qual der Lebenssattheit, die Sehnsucht der blasirten Verzweiflung nach dem Nichts, mit so fesselnder Beredsamkeit, daß sie für die Aristokratie der geistreichen Genießlinge ein wahres Brevier wurde, zumal sie die Frauenliebe mit pikantem Cynismus zu behandeln und die Consequenz des Selbstmordes, die aus dem Abscheu am Elende des Lebens sich ergibt, sophistisch wieder auszureden wußte. War nun aber auch die Schopenhauersche Speculation eine krankhafte, so war sie doch Speculation und entsprach einer weit verbreiteten Zeitstimmung der Ernüchterung, Enttäuschung und des innersten Widerspruchs mit den laufenden Zuständen. Sie verabsolutirte den Pessimismus.

Diese beiden Philosophien, die Herbartsche und die Schopenhauersche, standen sich im letzten Decennium eigentlich als die principielle Opposition einander entgegen. Herbart war der erste gewesen, der Schopenhauers Werk, die Welt als Wille und Vorstellung, kritisch entgegengetreten war, eine Kritik, die Schopenhauer nie widerlegt, sondern auch auf Herbart nur geschimpft hat. Die Neuschellingsche Philosophie, die seit 1840 so viel Aufsehen gemacht, so viel Erwartungen erregt hatte, war auf einen kleinen Kreis gnostisch gesinnter Theologen zurückgedrängt, die aus ihr ganz neue, unerhörte Aufschlüsse über die Dreieinigkeit, die Incarnation, die Wunder und das einstige Weltende erhofften.

Die Baadersche Theosophie nahm polemisch einen stärkeren Anlauf. Hoffmann in Würzburg vertheidigte sie mit edler Begeisterung, mit muthiger Ausdauer, mit immer wachsender Gewandtheit nach den verschiedensten Seiten, aber es liegt in der ganzen Beschaffenheit des Baaderschen Philosophirens ein ursprünglicher Mangel nicht blos der Form, die der Systematik entbehrt, sondern des Standpunctes selber, der zuletzt ein abstract supernaturalistischer und mystischer ist. Die Baadersche Theosophie wird, wie einst die Böhmesche, das Eigenthum einer kleinen Gemeinde innig den Meister verehrender Anhänger bleiben.

Die Krausesche Philosophie hat mehr Entwicklungsfähigkeit nach Außen hin, aber sie ist im Inhalt nicht originell genug, dagegen in der Form durch eine falsche Originalität gehemmt. Sie hat daher fast überall das Schicksal gehabt, ein Uebergangsglied zu andern Formen, zu andern Philosophien zu bilden, wie sie merkwürdiger Weise auch in den beiden Uebergangsländern Deutschlands, in der Schweiz südlich, in Belgien nördlich, am meisten zur Anerkennung gelangt ist.

Die Hegelsche Philosophie schien bis zur Märzrevolution sich gänzlich erschöpft zu haben. Sie erhielt sich noch neben den andern Philosophien, aber sie wurde von ihnen schon vielfach als eine antiquirte behandelt und das Publicum gewöhnte sich daher, sie auch so zu betrachten. Die Naturwissenschaften, denen unser Jahrhundert sich mit immer größerem Eifer ergibt, verwarfen sie gänzlich, weil sie befürchteten, daß die Hegelsche Logik und Naturphilosophie eine wahrhaft objective Auffassung der Naturthatsachen eher hindern, als fördern könne. Man gehe mit apriorischer Voreingenommenheit an das Studium der Natur und sehe dann mit einem speculativen Schielblick nicht, was da sei, sondern, was nicht da sei. Nicht weniger warnten die conservativen Theologen vor der Hegelschen Philosophie, weil sie, nach ihrer Meinung, den persönlichen Gott dem logischen Begriff opfere und, indem sie den absoluten Geist nur im menschlichen Geist anerkenne, zuletzt alle Religion unmöglich mache. Umgekehrt entfremdet sie sich die freigemeindliche Richtung dadurch,

daß sie in ihrer sogenannten rechten Seite die Einzigkeit Christi und die Persönlichkeit Gottes als philosophische Wahrheit behauptete. In politischer Hinsicht machte sie auch fiasco, weil sie die feudalen Reactionaire durch das Festhalten an der constitutionellen Verfassung, die republicanischen Radicalen aber durch das Festhalten an der fürstlichen Souverainetät von sich abstieß.

Sie sank daher bis auf eine gegen ihre früheren Dimensionen sehr geringe Wirksamkeit herab. Sie hatte nicht nur alle Schulen und Parteien, die Herbartsche, Schopenhauersche, Neuschellingsche, Baadersche, Krausesche gegen sich, sondern auch die Fractionen, die aus einem Compromiß des Hegelschen Systems mit einem anderen Standpunct entsprungen waren. Unter diesen ragte die sogenannte theistische Fraction von Weiße, Fichte, Ulrici, Wirth, Chalybäus und Carriere als die mächtigste und in journalistischer wie in systembildender Thätigkeit regsamste hervor. Sie belebte sich durch die Aufnahme der Schleiermacherschen Philosopheme, die nicht Kraft genug hatten, einer eigenen Schule ein Dasein zu fristen, wohl aber zur Anfrischung, Erweiterung und Lückenfüllung sehr geeignet waren.

Trotz aller dieser Concurrenz und Opposition gegen die Hegelsche Philosophie, trotz dieser Verengung ihrer Wirksamkeit, hörte diese dennoch keineswegs auf. Mit Ueberraschung konnte man wahrnehmen, daß sie in Frankreich und Italien, ja sogar in England, an Interesse und an wirklichem Verständniß wuchs; aber man konnte auch wahrnehmen, daß in Deutschland, wie außerhalb desselben, die logische Frage diejenige war, an welcher oft das Interesse erlahmte, das Verständniß scheiterte. Bei den Romanischen Völkern war dies am wenigsten zu verwundern, weil bei ihnen die Logik nur als subjective, ja die Ideenlehre selber nur in psychologischer Form heimisch war. Es bedurfte der größten Anstrengung von Ott, Slomann, Vacherot, Véra, Saisset, den Franzosen einen richtigeren Begriff von der Hegelschen Logik beizubringen. Aber auch in Deutschland mußte man sich eingestehen, daß die Hegelsche Logik nicht in dem Grade bei der Bearbeitung der Wissenschaften durchgegriffen hatte, wie einst

vor ihr die Kantsche Kategorientafel und die Fichtesche Construction. Die meisten Anhänger der Hegelschen Schule hatten die Strenge der dialektischen Methode längst aufgegeben und selbst Hinrichs mühete sich ab, sie in seinen populär sein sollenden Schriften zu verbergen. Erdmann, Schaller, Fischer thaten dasselbe. Die innern Schwierigkeiten der Hegelschen Logik waren schon lange vor der Märzrevolution Gegenstand der Kritik gewesen und 1840 bereits von Trendelenburg in seinen logischen Untersuchungen zusammengefaßt. Aber der Kritik hatte von Seiten der Hegelschen Schule keine Umbildung, keine Fortgestaltung der Logik entsprochen. Sie hatte einzelne Modificationen gemacht, im Ganzen aber die Hegelsche Logik wiederholt. Ich versuchte es daher schon 1850, in meinem System der Wissenschaft, der Logik diejenige Form zu geben, die mir als die aus Hegel's Definition derselben sich mit Nothwendigkeit ergebende logischere zu sein schien. Eine weitere Bearbeitung dieses Versuchs in meiner Wissenschaft der logischen Idee 1858 hat endlich den Anstoß gegeben, die logische Frage innerhalb der Hegelschen Schule selber zu ventiliren.

Man halte dies nicht blos für eine Specialität der Hegelschen Philosophie, sondern erwäge, daß dies eine Frage ist, welche durch die Natur der Logik den Charakter einer schlechthin universellen hat. Der Geist kann es nicht ertragen, in einer solchen Wissenschaft nicht zur Klarheit, zur Einheit, zur Evidenz zu gelangen. Er muß mit der Logik die Logik kritisiren.

Allgemeiner Stand der logischen Frage.

Die Deutsche Philosophie befindet sich daher in einer Krisis, die zuletzt auf die logische Frage zurückkommen muß, theils weil die Hegelsche Logik die letzte große Umgestaltung der Deutschen Philosophie begründet hat, theils weil die Logik das Organon aller Wissenschaft ist.

Es handelt sich für diese Frage darum, die speculative Logik von der psychologischen zu unterscheiden, indem man zugleich ihrer Einheit bewußt bleibt.

Die speculative Logik ist diejenige, welche die Entwicklung des reinen Denkens darstellt, das sich von dem Gegensatz des Bewußtseins, von der Beziehung des denkenden Subjects auf das zu denkende Object, ganz frei gemacht hat und sich selbst in seiner eigenen unpersönlichen Nothwendigkeit Gegenstand ist. Dies abstracte, als Denken des Denkens sich a priori in sich bewegende Denken ist daher zugleich Wissenschaft des abstracten Seins, weil dasselbe ein nur gedachtes sein kann. In diesem mit dem Begriff des Seins identischen Denken bestimmt der Gedanke sich selbst zu seinen Unterschieden und setzt den ihm selbst inwohnenden Zusammenhang. Das Sein wird sich selbst als das Wesen, das Wesen als der Zweck, der Zweck als das Allgemeine, das Allgemeine als das Einzelne, das Einzelne als das Wirkliche, das Wirkliche als das aus seinem Begriff sich zur adäquaten Realität bestimmende Absolute oder als Idee offenbar. Es ist dies ein Fortgang des Gedankens, in welchem jede Position sich aufhebt, bis der Begriff der Idee erreicht ist. Alle diese Kategorien sind solche, denen das Sein als natürliche oder geistige Realität in der Form seines Processes unterworfen ist. Qualität und Quantität, Grund und Folge, Inhalt und Form, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, Allgemeines und Einzelnes, Urtheil und Schluß, Begriff und Realität, Princip und Methode, sind solche ideelle Allgemeinheiten, die ihre Nothwendigkeit in sich selbst tragen und ohne welche das Denken so wenig als das Sein gedacht werden kann. Sie sind das nicht Nichtzudenkende. Fassen wir die Totalität dieser Begriffe zusammen, so nennen wir sie die logische Idee oder das System der reinen Vernunft.

Das subjective Denken hat daher an diesen Bestimmungen seine eigene Nothwendigkeit. Weil sie das constitutive Organon alles Denkens und Seins ausmachen, muß es in ihnen seinen seinen regulativen Kanon anerkennen. Wenn es wahr denken

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

will, muß es in ihnen denken. Aber das subjective Denken ist ein Act des denkenden Subjectes und das Subject, als ein einzelner Geist, kommt erst allmälig zum Bewußtsein der Gesetze des Denkens. Diese Entwicklung gehört der Psychologie. Sie hat zu zeigen, wie der selbstbewußte, persönliche Geist vom Anschauen durch das Vorstellen zum Denken sich erhebt; zu zeigen, wie er als denkender Begriffe bilden, Urtheile fällen, Schlüsse machen lernt; zu zeigen, wie er, als subjectiver, durch Analyse das gegebene Object aus der Form der Thatsächlichkeit in die Form von allgemeinen Begriffen auflöst, wie er durch Synthese aus diesen Begriffen alle in ihnen liegenden Möglichkeiten deducirt und classificirt, um endlich Empirie und Speculation zur Einheit mit einander zu versöhnen; aber sie hat auch zu zeigen, wie er in seiner Freiheit sich irren, in seiner Willkür sich sophistisch benehmen kann. Der Zusammenhang des Denkens mit der Grammatik und Rhetorik wird für sie von unvermeidlicher Wichtigkeit. Wir nennen das Bewußtsein des Subjects, in seinem Denken der Nothwendigkeit der reinen Vernunft gehorsamen zu müssen, seine Vernünftigkeit. Der Mensch hat Vernunft, indem er, als denkender, zugleich von ihren Begriffen sich als freies Subject unterscheidet.

Man hat die psychologische Logik auch die formale genannt und damit sagen wollen, daß die logischen Bestimmungen als solche keinen besondern Inhalt, weder der Natur noch des Geistes, besitzen, daß sie insofern leere Formen sind. Dies ist vollkommen wahr. Man hat jedoch den Ausdruck: leer, angefochten, weil er den Schein erweckt, als ob das Denken ohne Inhalt sei. Man hat daher den Ausdruck richtig dahin corrigirt, daß das Denken in den logischen Formen sich selbst als Sein zum Inhalt habe und daran erinnert, daß die logischen Kategorien gerade, weil sie weder dem specifischen Begriff der Natur noch des Geistes angehören, als absolute Formen des Seins die in ihm thätigen Herrscherinnen aller Wirklichkeit sind.

In der Hegelschen Schule war anfänglich der Enthusiasmus für die speculative Logik, die man der formalen mit Vor-

nehmheit entgegenstellte, so groß, daß man die Berechtigung der psychologischen Logik gänzlich vergaß und verkannte. Der Enthusiasmus steigerte sich bis zum Fanatismus, die Logik als die Universalwissenschaft zu behandeln, die, über Natur und Geist hinaus, allein den letzten wahrhaften Begriff des Absoluten gäbe. Sie wurde zu einer pantheistischen Theologie potenzirt. Der Begriff der reinen, insofern unpersönlichen Vernunft, der ihren wirklichen Inhalt ausmacht, wurde mit dem Begriff des absoluten Geistes identificirt oder vielmehr dieser in jenen absorbirt.

Gegen diese Auffassung reagirten die übrigen Schulen, die Kantisch-Friesische durch Schleiden, die Herbartsche durch Strümpell und Allihn, die Schellingsche durch Troxler, die Baadersche durch Hoffmann, die katholisch-scholastische durch Staudenmaier, Oischinger und A. Schmid, die eklektisch-Aristotelische durch Trendelenburg und Prantl, die Hegel-Schellingsche Fraction durch Ph. Fischer, Fichte, Weiße, Ulrici, Wirth.

Aber auch in der Schule selbst konnte eine Reaction nicht ausbleiben. Hier ist vor Allem Erdmann zu nennen, der als Logiker, Psychologe, Theologe und gelehrter Historiker der Philosophie eine größere Klarheit in die logische Frage brachte und stillschweigend auf Trendelenburgs Einwürfe Rücksicht nahm, deren Beantwortung Gabler angefangen, jedoch nicht vollendet hatte. An Erdmann schloß Kuno Fischer sich an und Weißenborn bewegte sich in ähnlichen Tendenzen. Ich selbst bin durch eine langwierige Arbeit zu meinem jetzigen Standpunct gekommen.

Ich unterscheide die psychologische Logik von der speculativen, unter welcher ich die Wissenschaft vom Begriff der reinen Vernunft verstehe. Ich habe dieselbe durch meine Bearbeitung von aller irrthümlichen theologischen Gnosis und von dem Schein zu befreien mich bemüht, nicht nur die Wissenschaft der absolut ideellen Form alles Realen, sondern auch die speculative Abbreviatur des Begriffs der Natur und des Geistes selber zu sein. Ich habe, mit Rücksicht auf die Geschichte der Logik, drei Grund-

wissenschaften innerhalb der Wissenschaft der logischen Idee unterschieden: die Wissenschaft des Seins oder die Metaphysik; die Wissenschaft des Begriffs oder die Logik; die Wissenschaft der Idee oder die Ideologie. Diese Eintheilung beruht auf dem Begriff der logischen Idee als der Einheit des Begriffs und seiner Realität.

Die große Unvollkommenheit meiner Arbeit gern zugestehend, glaube ich, daß sie aus inneren Schwierigkeiten erwachsen ist, welche die Hegelsche Logik darbietet und welche zu ignoriren die Hegelsche Schule kein Recht hat. Ich glaube, daß in der Gestalt, die ich der Logik gegeben habe, die ursprüngliche Tendenz, die Hegel mit ihr gehabt hat, reiner und consequenter durchgeführt ist. Ich glaube, daß sie, auch wenn sie meinerseits ein Irrthum wäre, für die Schule und darüber hinaus als ein fruchtbar anregendes Kathartikon wirken kann. Meine Hauptabweichung von Hegel besteht einmal darin, daß ich in der Vermittelung der Momente des Begriffs den Begriff des Zwecks schon mitgesetzt erblicke, weil das Allgemeine im Besondern, das Besondere im Einzelnen seinen Zweck hat, während zugleich jeder dieser Momente sich auch selbst Zweck ist. Ferner darin, daß ich in der Entwicklung des Begriffs als des allgemeinen zum besondern, des besondern zum einzelnen seine Verwirklichung erkenne, die ihre Möglichkeiten nach den Kategorien des Seins im Urtheil und Schluß erschöpft. Endlich darin, daß ich in dem Begriff des Lebens, des subjectiven Erkennens und Wollens keine schlechthin allgemeine Kategorien, keine logischen Formen zu finden vermag und sie deshalb aus der Logik entferne, hingegen an ihrer Stelle dem Begriff der Idee selber als Princip, Methode und System sowohl eine größere Vertiefung als Verbreiterung zu geben gesucht habe.

Gegen diese Reform ist nun eine Reaction des logischen Standpunctes erfolgt, der in dem Begriff der Vernunft das schlechthin Absolute verehrt, welchem ich erst im Begriff des absoluten Geistes mein Knie beuge. Das Interesse der Wissenschaft selber legt mir die Pflicht auf, gegen diesen Angriff meine

Vertheidigung zu wagen. Es gilt hier nicht blos einen Streit zwischen mir und meinen Kritikern, sondern es ist ein Kampf der Wissenschaft mit sich selber, der Alle angeht, weil die Logik, als die Wissenschaft von der abstracten Form alles Seins, auch die Wissenschaft von der Form alles Wissens ist. Jeder Philosoph muß sich zurufen: Hic tua res agitur.

Wie ich im Besondern dazu komme, diese Epilegomena zu schreiben.

In Berlin besteht eine philosophische Gesellschaft, die in Professor Michelet ihren Schriftführer besitzt, der seit dem Herbst 1860 ein Journal als Organ der Gesellschaft herausgibt. Dies Journal ist: Der Gedanke betitelt. Im ersten und zweiten Heft seines ersten Jahrganges hat Professor Michelet und im zweiten Heft des zweiten Jahrganges Dr. Lassalle meine Wissenschaft der logischen Idee, die ich 1858—60 herausgab, einer Kritik unterworfen, in welcher ich des gänzlichen Mißverstehens der Hegelschen Philosophie, einer aus demselben hervorgehenden irrigen und daher überflüssigen, verkehrten Veränderung derselben und eines Herunterfallens aus dem Hegelschen Standtpunct zu einem puren Kantianismus bezüchtigt werde, der dem Sein das Denken wieder äußerlich entgegensetze.

Auf die Kritik des Herrn Professors Michelet würde ich geschwiegen haben, aber die viel intensivere Kritik des Herrn Dr. Lassalle bewegt mich, mein Stillschweigen zu brechen, zumal die ganze Gesellschaft ihr Beifall gezollt hat. Es kann mir nicht gleichgültig sein, wenn ein Mann von der Vielseitigkeit der Bildung und dem Scharfsinn Lassalle's mein Unternehmen verurtheilt und die Verdammniß, in welche Michelet mich schon hinabgestoßen, mit einer würdiger gefaßten, eben daher für mich härter fühlbaren Sentenz bestätigt. Es kann mir nicht gleichgültig sein, wenn ich sehe, daß in der ganzen Gesellschaft, die mich seit vielen Jahren zu ihrem Mitgliede ernannt hat und

mich ihren Freund nennt, Niemand sich findet, der ein Wort für mich hätte. Es kann mir nicht gleichgültig sein, wenn das Publicum aus diesen Thatsachen den Schluß zieht, daß meine Verurtheilung eine verdiente sei. Mein Stillschweigen würde diese Meinung legitimiren, denn man würde annehmen, daß ich nichts zu erwidern wüßte. Nun kann man zwar einwenden, daß ein wissenschaftliches Werk seine Rechtfertigung in sich selbst tragen müsse und daß mithin eine Vertheidigung desselben nach Außen ein unnützer Luxus sei. Allein hierüber gibt es keine allgemein gültige Maximen. Es kommt auf die eigenthümliche Lage des Schriftstellers an. Die meinige ist, si parva magnis componere fas est, derjenigen von Kant ähnlich, nachdem er 1781 seine Kritik der reinen Vernunft herausgegeben. Die Kritiken dieser Kritik, der Mißverstand, dem er darin sein Werk ausgesetzt sah, die Lauheit, mit der es überhaupt aufgenommen wurde, bewogen ihn, 1783 seine Prolegomena zu jeder Metaphysik zu schreiben, die künftig als Wissenschaft auftreten will. Er erzählte darin die Geschichte seines Denkens, vertheidigte sein Unternehmen und suchte den wahren Sinn desselben dem großen Publicum deutlicher zu machen.

Wie einst Kant, stehe auch ich allein. Und wie er dem Dogmatismus der Wolffschen Schule, so stehe ich dem der Hegelschen gegenüber. Ich verdenke es Niemandem, wenn er in einer mißlichen, noch schwebenden Frage sich auszusetzen und eine Sympathie mit einem Autor zu zeigen sich scheut, der im Ton höchster Unfehlbarkeit als ein Häretiker aus einer Schule ausgewiesen, als ein schwacher, widerspruchvoller, ängstlicher Autor behandelt und aus Mitleid, um ihm doch etwas Gutes zu lassen, als ein nicht übler Stylist empfohlen ist. Welchen Werth hat aber ein Styl, wenn die Gedanken nichts taugen! Ja, wie kann ein guter Styl mit schlechten, widerspruchvollen Gedanken bestehen! Wie gesagt, ich verdenke es Niemandem, wenn er zu meinem Schicksal schweigt. Das große Publicum wird immer nach dem Erfolge urtheilen. Hätte das Programm des Berliner Gedankens, statt mich als eine unbequeme Hemmung anzusehen,

dem Publicum geäußert, daß die Hegelsche Philosophie jetzt um so mehr Hoffnung haben dürfte, auf den Fortbau der Wissenschaften einzuwirken, nachdem durch mein System der Wissenschaft, meine Pädagogik, meine Wissenschaft der logischen Idee, so viele Schwierigkeiten gelöst seien, die einer weiteren Verbreitung im Wege gestanden, — wie ganz anders würde die öffentliche Meinung über meine Logik sich gestalten! Da ich also nicht erwarten darf, daß irgend Jemand mich vertheidige, da ich aber auch nicht den Schein will aufkommen lassen, als erklärte ich durch mein Stillschweigen mich selbst für abgethan, so wird es auch Niemand mir verdenken, wenn ich den Muth meiner Meinung habe und mich nach Kräften zur Wehre setze. Ich habe viele Jahre hindurch Hegel so oft vertheidigt, daß man mir eine Selbstvertheidigung im Interesse seiner Philosophie, auch wenn ich ihm widerspreche, schon erlauben wird. Ich werde dabei das Publicum nicht mit einem Gladiatorspiel langweilen, in welchem ich alle einzelnen gegen mich geführten Hiebe zurückzuschlagen bemüht wäre, sondern mich auf das Wesentlichste beschränken.

Wie hat die Hegelsche Schule zu meinen Fortbildungsversuchen des Hegelschen Systems sich bisher verhalten?

Die Hegelsche Logik ist von Hegel's Schule stets als dasjenige Werk präconisirt worden, in welchem der Nerv seines ganzen Systems liege. Sie hat nicht aufgehört, sich auf dasselbe als auf den Codex der absoluten Vernunft zu berufen. Aber sie selber hat sehr wenig für die Ausbildung der Logik gethan und sich vielmehr in Betreff derselben einem gefährlichen Dogmatismus überlassen. Seit dem ersten Erscheinen von Hegel's Logik sind fünfzig Jahre verflossen und es wäre demnach nicht verwundersam, wenn in so langer Frist auch für sie, wie in den übrigen Disciplinen geschehen, Veränderungen nothwendig

geworden wären, an denen Hegel selber, so lang er lebte, es nicht fehlen ließ. Fast das einzig Nennenswerthe aber hat, wie schon erwähnt, Erdmann in einem Compendium gethan. Außerdem ist er der Einzige, der im letzten Bande seiner Geschichte der neueren Philosophie, 1853, S. 731—66, alle Differenzen durchgenommen hat, welche sich bei Hegel in den verschiedenen Bearbeitungen zeigen, die er von seiner Logik gemacht hat. Die Vergleichung derselben ist äußerst lehrreich, weil sie nicht nur darthut, wie kritisch Hegel sich selbst überwachte, und zu verbessern trachtete, sondern auch wie groß die Abweichungen oft sind.

Daß ich in meiner Jugend mich vorerst in die damals herrschende Logik Hegel's einzudenken und einzuleben hatte, war natürlich. Jahre lang trug ich sie in vollkommener Orthodoxie vor, denn kleine Aenderungen, die ich im Interesse der Darstellung macht, waren ohne Belang. Der Standpunct, den ich damals einnahm, spiegelt sich in meinem berüchtigten Sendschreiben an Bachmann in Jena und in den Kritiken, die ich in den Berliner Jahrbüchern über Gegenstände der Metaphysik und Logik schrieb.

Allmälig erwuchsen mir aber bei dem wiederholten Vortrag der Logik Schwierigkeiten, die noch eine besondere Nahrung durch das Studium von Hegel's Heften empfingen, aus denen ich 1840 seine philosophische Propädeutik herausgab. Sie bewogen mich zu einer Revision der gesammten Logik, die ich unter dem Titel: Die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem reinen Begriff des Denkens, 1846 als den dritten Band meiner Studien veröffentlichte. Hier äußerte ich am Schluß zum ersten Mal meine Ansicht über die Reform, deren die Hegelsche Logik bedürftig sei. Wie verhielt sich die Schule zu dieser Aeußerung?

Stumm. Ich erfuhr nie das Geringste von ihrem Urtheil darüber und schloß daraus, daß meine Schrift ihr entweder ganz unbekannt geblieben oder zu unbedeutend erschienen sei. Prantl dagegen in seiner Schrift: Die Bedeutung der Logik

für den jetzigen Standpunct der Philosophie, München 1849, ermunterte mich durch theilweise Zustimmung.

1850 gab ich mein System der Wissenschaft heraus, worin ich den Begriff der logischen Idee jener Aeußerung gemäß entwickelte, die Philosophie der Natur mit den Fortschritten der Erfahrungswissenschaften auszugleichen und die Philosophie des Geistes von den vielen in ihr aufgedeckten Widersprüchen und Unzuträglichkeiten zu befreien suchte. Wie verhielt sich die Schule dazu?

Stumm. Auch als Wirth mich ausführlich kritisirte, scharf angriff und das Urtheil über meine Aenderungen in der Logik vor das Forum meiner Schule verwies, blieb sie stumm.

So mußte ich mich denn selbst vertheidigen. Ich that es in einem Sendschreiben an Wirth: Meine Reform des Hegelschen Systems 1852. Wie verhielt sich die Schule dazu?

Stumm. Weil mir aber die Sache am Herzen lag, so trat ich 1858—60 mit einer ausführlichen Bearbeitung der Logik hervor, in der Vorrede, zu welcher ich die Gleichgültigkeit erwähnte, die ich erfahren hatte.

Nun hörte allerdings die Gleichgültigkeit auf. Die philosophische Gesellschaft in Berlin forderte mich brieflich einige Male über dunklere Puncte zu Auslassungen auf, die ich auch sofort gab. Die Berichte, welche die Herren Michelet und Lassalle über meine Logik machten, wurden von der Gesellschaft mit allgemeiner Zustimmung aufgenommen, so daß ich von diesem Berliner Areopag der Philosophie für immer verurtheilt bin. Man hat gefunden, daß ich Hegel nicht blos in der Logik, sondern überhaupt nicht verstanden habe und zu Kant, auf dessen Lehrstuhl ich sitze, heruntergesunken sei. Und dies Unglück sei mir begegnet, ohne es zu merken. In naiver Bewußtlosigkeit, eine wahrhaft komische Person, hätte ich bei meinem Werk der Zerstörung noch immer geglaubt, ein Hegelianer zu sein und Hegel's Philosophie aus ihren eigenen Principien zu verbessern und sei doch nichts, als ein Kantianer, der eine ordinaire formale Logik ohne alle Dialektik geschrieben! Ich bin somit feierlichst enthegelt.

Wie grausam hat doch diese Schule gegen mich gehandelt! Warum hat sie mir nicht 1846, 1850, 1852, als ich meine Häresie in progressiver Weise zuerst äußerte, ein warnendes Wort zugerufen! Vielleicht wäre ich in mich gegangen, hätte meinen Irrweg erkannt und das „Unglück" wäre nicht geschehen. Jetzt wirft sie mir vor, durch die Logik eine große Verantwortung auf mich geladen zu haben, während meine Schuld sich nach meinem Bewußtsein sogar auf das ganze System bezieht. Sie wirft mir vor, daß ich mich so oft zu Kant hingezogen fühle und ihn als einen großen Genius behandle, der Hegel ebenbürtig sei. Indessen will sie dies „unberührt hinnehmen", da ich auf Kant's Lehrstuhl sitze. Aber nicht geringes Aergerniß bereitet es ihr, daß ich auch meines unmittelbaren Vorgängers im Lehramt, Herbart's Philosophie, so oft mit Ernst erwähne, als ob auch er Hegel ebenbürtig sei! Nun, ich denke, man kann principiell ein entschiedener Gegner Herbart's sein, wie ich es bin, und sich doch durch Anerkennung des großen Talents, des geistvollen Bestrebens, der edlen Gesinnung dieses so eigenthümlichen Forschers ehren. Ich werde getadelt, daß ich neben den größten Heroen, Hegel, Fichte, Kant, Schelling, auch die „kleinsten Geister", wie Prantl, Goldstücker, Huhn, Zeising, wiederholt angeführt hätte. In einer Logik Prantl, den gelehrtesten Geschichtschreiber der Logik, nicht angeführt zu sehen, müßte, meines Bedünkens, eher Befremden erregen. Goldstücker habe ich in der Schrift über die Modificationen der Logik eine Mittheilung über die Indische Logik zu danken, durch welche er sich alle Freunde der Philosophie verpflichtet hat. Diesen gelehrten Sanskritisten, auf dessen Besitz die Londoner Universität so stolz ist, einmal angeführt zu haben, kann ich mich übrigens mit Alexander v. Humboldt trösten, der ihn in einem Excurse seines Kosmos mit inniger Dankbarkeit anführt, weil er seiner Freundschaft eine Beschreibung der verschiedenen Epochen des Naturgefühls bei den Indern verdankt. Huhn habe ich sehr absichtlich erwähnt, weil ich wünsche, daß die einzige Arbeit, die von ihm gedruckt ist, dem Andenken erhalten bleibe. Huhn war

ein bedeutendes philosophisch-mathematisches Talent, ein hoffnungsvoller Schüler Jacobi's, Richelot's und Neumann's. Er starb leider plötzlich, aber seine Abhandlung über die Möglichkeit einer Philosophie der Mathematik, deren ich erwähne und die ich selbst in das Königsberger Literaturblatt einrücken ließ, wird seinem Namen stete Ehre machen. Natürlich kennt Professor Michelet diese Arbeit nicht, denn sonst würde er wohl gezögert haben, ihren Verfasser so verächtlich einen der kleinsten Geister gescholten zu haben. Zeising's habe ich theils wegen seiner „ästhetischen Forschungen", theils wegen seines für die Metaphysik und Logik so interessanten Buches über „den goldenen Schritt" erwähnt. Weshalb es nun so unanständig sein soll, den Verfasser dieser gelehrten und sinnreichen Schriften in einer Logik zu citiren, kann ich nicht begreifen. Nun schließt Michelet seine Beschwerde hierüber gegen mich mit folgenden Worten: „Und in einer Schrift — (worin solche Anführungen vorkommen) — mußte ich mich, wie begierig ich war, von unseres Freundes so bewanderter wie geschickter Feder erwähnt zu werden, mit David Strauß trösten, daß auch ich nur ungenannt, gleichsam im Vorbeigehn und mit geschlossenem Visir getroffen wurde." Man sollte Wunder welche Anspielung unter diesen geheimnißvollen Worten erwarten! Ich erwähne dort, S. 72 meines ersten Theils der Logik, einmal der Zusätze zu Hegel's Naturphilosophie, ohne Michelet als ihren Veranstalter zu nennen! Michelet war also begierig, sich von mir erwähnt zu finden. Habe ich ihm Unrecht gethan, ihn nicht genannt zu haben? War es Absicht von mir, seinem Namen vorüberzugehen? Gewiß nicht. Er hatte mir keine Veranlassung durch Arbeiten gegeben, die sich auf die logische Frage beziehen. Das ist seine, nicht meine Schuld. Daß er eine kleine Skizze der Logik in französischer Sprache: Esquisse de Logique, zu Paris 1856 in zwei Bogen herausgegeben, wußte ich in der That damals nicht. Ich hoffe, Michelet nunmehr durch die Ausführlichkeit, die ich ihm jetzt in meiner Polemik gegen seine Polemik widmen will, zu befriedigen. Ich hoffe, darin auch jene Skizze zu berühren.

Wenn ich oben eingestanden habe, daß ich zuerst gewillt gewesen sei, über Michelets Kritik meiner Logik zu schweigen, so hat dies seinen Grund vorzüglich darin, daß sein eigentliches Urtheil sich nur auf den ersten Theil meiner Logik bezieht und daß über den zweiten Theil nur ein kurzer Anhang später hinzugefügt ist, der lediglich eine Bestätigung meiner Verdammung enthält. In diesem zweiten Theil kommen aber, meines Erachtens, viele Ausführungen vor, welche Michelet es unmöglich hätten machen müssen, mich so, wie geschehen, herunterzuschulmeistern. Selbst den Tadel, Strauß nicht genannt zu haben, würde er dann nicht zu erheben vermocht haben, obwohl ich gar kein Gewicht darauf lege, daß dies geschehen, denn Strauß hat meines Wissens niemals einen Beitrag zur Lösung der logischen Frage gegeben.

Michelet wird diese ganze Betrachtung vielleicht wieder eine häusliche Angelegenheit meines Denkens nennen, aber was kann ich dafür, daß er mich davon zu reden zwingt?

Uebersicht meiner Wissenschaft der logischen Idee.

Zur Erleichterung des Einblicks in die hier geführten Streitigkeiten dürfte eine Uebersicht der Wissenschaft der logischen Idee, wie ich sie mir denke, sehr zuträglich sein.

Die Wissenschaft der logischen Idee ist die Wissenschaft der reinen Vernunft oder der Idee im abstracten Elemente des Denkens.

Die Idee ist die Einheit ihres Begriffs und seiner Realität. Sie ist daher A. unmittelbar das Sein; B. der allgemeine Begriff; C. die sich selbst vermittelnde Einheit ihres allgemeinen Begriffs und seiner concreten Realität.

A. Das Sein ist I. Sein an sich; II. Wesen als Grund seiner Existenz; III. Zweck als Selbstursache seiner Verwirklichung

I. Das Sein an sich ist 1) unmittelbar in sich bestimmt: Qualität; 2) als Dasein nach Außen hin bestimmt, also begrenzt oder unbegrenzt: Quantität; 3) sowohl nach Innen

als nach Außen, also qualitativ und quantitativ zugleich bestimmt: Modalität.

II. Das Sein an sich unterscheidet sich von seinen Veränderungen als der sich immer gleiche Grund derselben. So ist es das Wesen. Dies ist folglich 1) der Grund seiner Identität mit sich wie seines Unterschiedes von sich; 2) das Setzen seiner selbst in der mit ihm an sich identischen und zugleich in's Unendliche hin formell verschiedenen Existenz oder das Gesetz seiner Erscheinung; 3) die Einheit seiner als des inneren Grundes und der äußeren Erscheinung oder Wirklichkeit.

Diese ist a) die unmittelbare Wirklichkeit; b) die Möglichkeit als die zufällige Wirklichkeit der relativen Nothwendigkeit; c) die absolute Wirklichkeit der absoluten Nothwendigkeit.

Diese ist wiederum α) von Seiten des identischen Wesens als des Grundes Substantialität; β) von Seiten des Unterschiedes des Wesens und seiner Thätigkeit, sich als Ursache eines andern Daseins zu setzen, Causalität; γ) als Rückkehr der causalen Thätigkeit in sich Wechselwirkung der Substanz mit sich als der activen und passiven.

III. Als die Einheit ihrer Activität und Passivität ist die wirkende Substanz Subject, das sich selbst zu dem, was sein soll, bestimmt. Als solche Selbstursache seiner Verwirklichung ist es Zweck. Der Zweck ist 1) als subjective Ursache ideell; 2) er bestimmt ein anderes Dasein, Ursache seiner Verwirklichung zu werden, d. h. er macht es zum Mittel; 3) er kehrt durch seine Verwirklichung, das Resultat seiner Causalität, zu sich zurück. Der als Wirklichkeit gesetzte Zweck ist das Object.

Aber der Zweck ist eben deswegen a) der endliche, wenn er als Ursache das Mittel sich selbst erst zum Zweck macht; b) der unendlich-endliche, wenn er, sich selbst bewirkend, doch noch das Mittel voraussetzen muß, an welches seine sich als solche selbstbestimmende Thätigkeit gebunden ist; c) der schlechthin unendliche oder der Endzweck, der, als Ursache

seiner selbst, unbedingt Zweck und Mittel zugleich ist. Als solche Einheit ist der Zweck Begriff.

B. Der Begriff ist der Selbstzweck, der als allgemeiner sich durch seine Besonderung im Einzelnen verwirklicht. Der Begriff ist daher I. Begriff an sich als die Einheit seiner Momente; II. die Beziehung eines seiner Momente auf ein anderes: Urtheil; III. die Selbstvermittelung der Nothwendigkeit der Einheit eines jeden seiner Momente mit den übrigen: Schluß.

I. Der Begriff ist 1) als der in seinen Unterschieden mit sich identische der allgemeine; 2) als der sich in seiner Identität von sich unterscheidende der besondere; 3) als der sich zur unmittelbaren Realität entäußernde der einzelne.

Der allgemeine Begriff ist also dem besondern, der besondere dem einzelnen übergeordnet; der besondere ist dem besondern nebengeordnet; der einzelne ist dem besondern, der besondere dem allgemeinen untergeordnet. Jeder ist Zweck für sich und jeder ist Mittel für die andern; jeder ist Zweck für die andern und jeder vermittelt sich durch die andern.

II. Der Begriff als die Einheit seiner Momente ist daher das Subject, das sich in jedem derselben als Subject und jedes Moment als Prädicat des andern setzen kann. So bestimmt er sich zum Urtheil, indem er die Einheit der Copula je nach einem Verhältnisse des Seins, des Wesens oder des Zweckes setzt. Das Urtheil ist die Sphäre der Erscheinung des Begriffs.

Das besondere Urtheil ist 1) das der Inhärenz einer qualitativen Bestimmtheit, die als Prädicat im Subject zufällig dasein oder nicht dasein kann; 2) das der Subsumtion eines singulären, particulären oder universellen Subjectes unter ein diesem einzelnen oder diesen vielen oder allen diesen Subjecten inhärirendes Prädicat; 3) das der Immanenz des Prädicates der Allgemeinheit als einer kategorischen im Subject, die als der nothwendige Grund seiner besondern Existenz zur hypothetischen Bedingung wird. Ist aber das Einzelne ein Besonderes, so ist es nothwendig auch das diesem Besondern

immanente Allgemeine, denn der Begriff disjungirt sich selbst als allgemeiner in den Unterschied seiner Besonderheiten. Das Immanenzurtheil ist also α) kategorisch; β) hypothetisch; γ) disjunctiv.

Das Einzelne ist folglich nicht die unmitelbare, sondern die durch Vermittelung des Besondern gesetzte Realität des Allgemeinen, die sich in solcher Modalität mit ihrem allgemeinen Begriff als ihrem Zweck vergleicht.

III. Die Vermittelung der bestimmten Nothwendigkeit der Einheit des Subjectes mit einem seiner Prädicate schließt daher den Begriff aus der Reflexion des Urtheils wieder mit sich als Totalität zusammen. Der Schluß ist die Vermittelung eines der Momente des Begriffs durch sein Verhältniß zu den übrigen. Jedes der Momente kann eines der Extreme, jedes kann Mitte werden.

Im Besondern muß daher der Schluß die Formen des Urtheils wiederholen. Er wird zum Schluß der Inhärenz, der Subsumtion, der Immanenz.

Der disjunctive Schluß setzt die vollständige Vermittelung des Einzelnen. Der Schluß der Inhärenz ist assertorisch, der der Subsumtion problematisch, der der Immanenz apodiktisch. Als disjunctiver setzt er das Einzelne im freien Unterschiede von seiner Besonderheit und Allgemeinheit.

Aber der Begriff ist erst die absolute Form aller Wirklichkeit. Die Allgemeinheit ist in ihm erst als Allgemeinheit überhaupt, noch nicht als in sich bestimmte Allgemeinheit gesetzt. Der concrete Inhalt des Begriffs wird erst durch den Begriff gesetzt, der in seiner Allgemeinheit zugleich der schlechthin nothwendige. Dies ist die Idee.

C. Die Idee ist die unbedingte Einheit des Begriffs und seiner Realität. Sie ist der schlechthin sein sollende, nicht anders sein könnende und daher sein müssende Begriff. Sie bestimmt als Inhalt sich selbst zu ihrer Form. Sie ist I. Princip; II. Methode; III. System.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

I. Als Princip ist sie der unbedingte, sich selbst nach Inhalt und Umfang a priori bestimmende Begriff.

Sie ist daher als Sein autogenetisch, weil sie, was sie ist, durch sich selbst ist; als Wesen autonomisch, weil sie selbst das Gesetz ihrer Erscheinung ausmacht; als Zweck autarkisch, weil sie durch ihre Verwirklichung sich selbst genügt. Sie geht mit ihrer Realität weder über sich als Zweck hinaus, noch bleibt sie dahinter zurück und ist daher als Begriff autokratisch. Die souveraine Selbstbestimmung der Idee ist sich im Voraus ihrer Verwirklichung gewiß. In diesem Proceß ist sie die mit allen Modificationen seiner Realität identische Dynamis, die in ihrer besondern Gestaltung sich als Energie der Entgegensetzung gegen sich constituirt, um als schöpferische Ursache ihrer Realität immanent, wie als Begriff derselben ihr transcendent und in der Einheit dieser Actuosität die absolute, in sich harmonische Entelechie zu sein.

II. Die Idee, als der absolute Inhalt, bestimmt sich aber selbst zu ihrer Form als der Methode. Die Idee ist 1) die eigene Analyse ihrer Einheit in ihre Unterschiede. Da also diese Unterschiede die eigenen der Idee sind, so continuirt sie sich 2) als Synthese durch sie hindurch, um sich so 3) als Genesis ewig selbst zu erzeugen.

Wegen der Freiheit, welche die Idee aller Realität ihres Begriffs gibt, ist es möglich, daß die erscheinende Welt auch durch den Widerspruch des Zufalls oder der Willkür aus der Einheit in Entzweiung der Realität mit dem Begriff übergehen könne. Ohne diese Möglichkeit wäre die ganze Welt in Natur und Geschichte ein bloßer Mechanismus ohne Leben, ohne Freiheit, ohne Schönheit, ohne Würde. Weil aber die Idee das constitutive Princip ist, so kann der empirische Widerspruch der vereinzelten Realität gegen ihren Begriff doch nicht die Realisirung des Begriffs der Idee an und für sich vernichten, sondern die Entzweiung wird theils durch ihre Selbstvernichtung, theils durch ihre Selbstversöhnung mit der Idee wieder aufgehoben.

III. Indem sich die Idee als Princip durch die Dialektik ihrer Methode zur einheitlichen Totalität aller ihr immanenten Bestimmungen entwickelt, setzt sie sich als System.

Sie ist das System der reinen Vernunft, der Natur und des Geistes.

Die allgemeinen Differenzpuncte zwischen Hegel's Logik und der meinigen.

Um nicht dem Leser mit einem Anfangen ab ovo lästig zu werden, setze ich als bekannt voraus, daß seit Kant der Begriff der reinen Vernunft als Gegenstand der Logik anerkannt ist. Ich setze voraus, daß man Hegel's Logik als die positive Ausführung der dialektischen Gestaltung der Logik anerkennt, welche Kant nur negativ gegeben hatte. Ich setze voraus, daß man die von Kant vollzogene Auflösung der Metaphysik in die Logik, eben deshalb aber auch die von Hegel behauptete Identität des Denkens und Seins anerkennt. Das Denken ist selber zugleich Sein.

Das Sein ist an sich daher wesentlich selber Gedanke, Begriff. Unser Denken, als subjectives, würde das Sein nicht zu denken vermögen, wenn nicht das Sein die Bestimmungen des Gedankens auf reale Weise in sich trüge, wenn es nicht selber qualitativ und quantitativ, Causalität und Effect, universell und particulär, positiv und negativ u. s. w. wäre. Diese Identität enthält zugleich den Unterschied des Seins vom Denken, insofern das Sein das an sich vom Denken gesetzte ist, denn nicht das Sein bestimmt sich zum Denken, sondern das Denken zum Sein. Das Denken ist selber das ursprüngliche, Allem zuvorkommende Sein. Die Logik geht deshalb der Philosophie der Natur und des Geistes voraus.

In der Abhandlung der Wissenschaft der reinen Vernunft oder der logischen Idee müssen also drei Hauptbegriffe unterschieden werden: der des Seins, der des Denkens und der ihrer

vermittelten Einheit. Aus diesen Begriffen ergeben sich drei besondere Wissenschaften: die Metaphysik als die Wissenschaft des Seins; die Logik als die Wissenschaft des Begriffs; die Ideologie als die Wissenschaft der Idee. Die logische Idee als Totalität setzt sich in der Metaphysik als Kategorie, in der Logik als Begriff, in der Ideologie als Princip. Die logische Idee ist als Sein an sich, als Begriff für sich, als Idee an und für sich; oder, wie man es auch ausdrücken kann, sie ist als Sein Substanz, als Begriff Subject, als Idee das Absolute. Es sind dies Alles nur verschiedene Umschreibungen desselben Gegensatzes und seiner Auflösung. Wenn hier von Sein und Denken oder von Sein und Begriff als Gegensatz die Rede ist, so soll deshalb dem Sein nicht der Begriff an sich, dem Begriff nicht das Sein für sich fehlen. Als unterschieden sind sie auch identisch, wie Michelet im Gedanken, S. 48 sagt: „Wenn aber auch Sein und Denken nie wahrhaft im Gegensatze sind, so stellt sich doch erstens dieser seiende Gedanke als ein unmittelbarer hin; so nennt ihn Hegel das Sein."

Der allgemeine Unterschied zwischen Hegel's Logik und der meinigen läßt sich mithin so formuliren:

Hegel:

Das Sein als Wesen ist Begriff.

Ich:

Das Sein als Begriff ist Idee.

Im Besondern ergeben sich hieraus folgende Differenzen.

Hegel faßt die Bestimmungen des Seins unter dem Namen der objectiven Logik als die des Seins und Wesens in einer Dichotomie zusammen, während ich das Sein als das Wesen sich zu seinem Zweck in einer Trichotomie aufheben lasse.

Hegel's Metaphysik:

Das Sein hat seinen Grund im Wesen.

Meine Metaphysik:

Das Sein, als wesentlicher Grund seiner Existenz, ist sich selbst Zweck.

In der subjectiven Logik unterscheidet Hegel den subjectiven, objectiven und absoluten Begriff oder die Idee. Man ersieht daraus sogleich, daß die Bezeichnung des subjectiven Begriffs für das Ganze der darunter befaßten Bestimmungen unzureichend ist. Ich bediene mich des Ausdrucks subjective Logik in der Wissenschaft der reinen Vernunft gar nicht, sondern sage einfach Logik. In dem Begriff der Logik ist zwischen Hegel und mir nur ein Unterschied der Ausführung, keine principielle Differenz. Was er aber den objectiven Begriff nennt, fällt bei mir theils schon in die Metaphysik oder objective Logik, theils in die Ideologie. Den Begriff der logischen Idee endlich formulirt Hegel so:

Das Leben als Erkennen des Wahren und Wollen des Guten ist die absolute Idee.

Ich:

Das Princip entwickelt sich durch seine Methode zur systematischen Totalität.

Aus diesen besondern Differenzen folgen nun die einzelnen, für welche ich mit Hegel das allgemeine Gesetz aller Dialektik anerkenne, daß die abstracte Position sich durch ihre eigene Negation zur concreten Einheit aufhebt.

Daß das Sein als qualitatives durch seine Quantität zur Modalität übergeht, und daß das Wesen, indem es sich zum Grunde seiner Erscheinung macht, sich als Wirklichkeit setzt, lehre ich, abgesehen von untergeordneten Puncten, einstimmig mit Hegel.

Aber aus dem Begriff der Wechselwirkung gehe ich nun zum Begriff des Zweckes als der Ursache fort, die mit ihrer Wirkung in sich zurückkehrt.

Zur Ontologie, als der Lehre vom Sein, und zur Aetiologie, als der Lehre vom Wesen, tritt damit die Teleologie als die Lehre vom Zweck hinzu. Der Zweck ist der Grund, der sich selbst als Wesen zur Ursachlichkeit bestimmt, die wiederum nichts Anderes bewirkt, als was an sich schon in ihm ideell gesetzt ist.

Der Zweck ist daher seiner Wahrheit nach der Begriff, der als allgemeiner sich selbst zum besondern und, als besonderer, zum einzelnen bestimmt. Jeder der Momente des Begriffs ist sich selbst Zweck, jeder aber auch Mittel für die andern.

Hier weiche ich also bedeutend von Hegel ab, der nämlich vom Begriff der Wechselwirkung zum Begriff des Begriffs übergeht und den Zweckbegriff diesem erst als eine der Formen seiner Verwirklichung nachfolgen läßt. Kann man aber leugnen, daß Hegel der Metaphysik, wie er die objective Logik selber benennt, die Spitze abbricht, indem er den Zweckbegriff aus seinem Zusammenhang mit der Causalität losreißt? Kann man leugnen, daß die Reciprocität sich aus der Nothwendigkeit der activen und passiven Substanz zur Einheit des Zwecks aufhebt, der durch seine Vermittelung nur sich selbst hervorbringt? Der Zweckbegriff enthält schon die Subjectivität, aber nur als Selbstbestimmung. Daß die Selbstbestimmung sich als die des Allgemeinen zum Besondern, die des Besondern zum Einzelnen entwickelt, diese Ordnung macht den Unterschied zwischen dem Begriff als solchem und dem sie bereits vorbildenden Zweckbegriff aus. Ein Begriff ist noch nicht der Begriff; er kann auch der Phantasie angehören. Er ist vor Allem Ursache. Wenn ich den Zweck habe, zu schreiben, so werde ich die Ursache, daß Feder, Tinte, Papier als Mittel dafür bestimmt werden. Diese Existenzen als solche gehen einander gar nichts an. Sie werden nur durch den Zweck als eine ihnen äußerliche Gewalt auf einander bezogen. Sie sind auch dem Begriff des Zweckes nicht schlechthin immanent und können daher durch andere Dinge ersetzt werden. Palmblätter, Wachstafeln, Metallgriffel, Pinsel, Farben u. s. w. können an ihre Stelle treten. Und sie als solche bewirken nicht die Schrift, sondern das Subject, welches den Zweck hat und sie zu seinen Mitteln wählt, wirkt durch sie. Erst, indem es, mit Aristoteles zu reden, sich zum Anfang ihrer Bewegung macht, wirken sie auf zweckgemäße Weise, und erst, indem dies geschieht, werden sie zu wirklichen Mitteln. Ist die Wirkung gesetzt, so fallen sie in ihre Gleichgültigkeit gegen einander zu-

rück und der durch sie erreichte Zweck ist nicht im Inhalt, nur in der Aeußerlichkeit des Daseins, von dem Zweck unterschieden, der sich durch sie bewirkte. Im logischen Begriff hingegen sind die Unterschiede durch seine Einheit als ihm selbst immanente gesetzt. Die Gattung ist sich selbst Zweck, indem sie durch ihre Arten sich vermittelt; die Art ist sich selbst Zweck, indem sie durch ihre Individuen sich vermittelt; das Individuum ist sich selbst Zweck, indem es die Art und durch diese wiederum die Gattung vermittelt. Der Zweck ist also dem logischen Begriff immanent. Das Besondere ist die objective Form, in welcher sich das Allgemeine, und das Einzelne die objective Form, in welcher sich das Besondere, damit aber auch das Allgemeine verwirklicht. Der allgemeine Begriff der Schrift z. B. verwirklicht sich in den besondern Schriftarten der Bilderschrift oder der Buchstabenschrift, die sich wieder individualisiren, z. B. die Buchstabenschrift im Indischen oder Phönicischen Alphabet.

Der Begriff bestimmt sich ferner durch die Differenz des Urtheils zur Aufhebung derselben in der Vermittelung des Schlusses.

Hier weiche ich von Hegel nur in dem Bestreben ab, die Abscheidung der selbstständigen Dialektik des Begriffs von der Gestaltung desselben durch die willkürliche Dialektik des subjectiven Denkens zu fördern; eine Abscheidung, die augenscheinlich im Interesse der Hegelschen Logik liegt, die aber von ihr mit dem Eintritt in die Sphäre des Urtheils und Schlusses großentheils fallen gelassen ist. Wenn ich hier die Formen, in denen die gewöhnliche Logik die Seite der Gewißheit des Denkens in ihrem Verhältniß zur Wahrheit darstellt, ausführlicher erwähnt habe, so ist es in jenem Interesse geschehen, um den Unterschied der speculativen Logik von der psychologischen oder formalen deutlicher zu machen.

Für das, was Hegel den objectiven Begriff nennt, kommt es natürlich, da ich den Zweckbegriff zur objectiven Logik der Metaphysik hinzugezogen habe, zu einer sehr großen Differenz. Ich werde Mühe haben, mich darüber klar zu machen, nicht

etwa, weil ich mir nicht selbst klar wäre, sondern theils, weil ich hier einem tief eingewurzelten Dogma der Hegelschen Schule begegne, theils weil in der Sache selbst die größten Schwierigkeiten liegen.

Hegel sagt: das Einzelne, als die gesetzte Totalität des Begriffs ist, ist Object.

Ich widerspreche nicht.

Nun fährt er aber fort und sagt: das Einzelne verwirklicht den Begriff durch sein mechanisches, chemisches oder teleologisches Verhalten.

Ich widerspreche hier nicht darin, daß ich diese Möglichkeit in Abrede stellte. Durchaus nicht, wohl aber darin, daß ich in diesen Processen eine dem Begriff adäquate Realisation erblickte.

Hegel selbst setzt auseinander, daß weder der mechanische, noch der chemische, noch der äußerlich teleologische Proceß — denn nur von diesem handelt er hier — der lebendigen Einheit des Begriffs entsprechen. Nach ihm selber ist erst das Leben, d. h. der organische Proceß, diejenige Wirklichkeit, welche dem Begriff adäquat ist. Daß hingegen das Einzelne, als Object, seinem allgemeinen Begriffe angemessen sein muß, lehrt er ebenfalls selber. Die Objectivität, insofern darunter die vom Begriff durchdrungene Realität verstanden werden soll, ist also schon im Einzelnen gesetzt, welchem die Processe des Mechanismus, des Chemismus und der formalen Zweckmäßigkeit entweder äußerlich bleiben, sofern es als ein Eins sich verhält, oder in sein Inneres als dienende Functionen eintreten, sofern es sich als Organismus, als Subject verhält.

Ferner lehrt Hegel selber, daß der Begriff der Wirklichkeit dem des Begriffs vorangeht, der ihn in sich aufhebt. Der Begriff ist also nicht eine nur subjective Idealität, sondern enthält das Moment der Realisation schon in sich. Er objectivirt sich, indem er aus der ideellen Allgemeinheit in den Gegensatz seiner Besonderung und von dieser zur Individualisirung übergeht. Die Nothwendigkeit der Causalität ist in seiner subjectiven Thätigkeit schon mitgesetzt, ihn zur objectiven Erschei-

nung zu bringen. Der allgemeine Begriff des Triangels besondert sich durch den Unterschied der Seiten und Winkel. Der einzelne Triangel, dieser wirkliche, gehört nothwendig einer dieser besondern Formen an, in der er zugleich ein individueller von dieser Größe ist. Daß er, insofern er als eine äußerliche, materielle Existenz vorhanden ist, dem Gesetz der Schwere, der dynamischen Wechselwirkung, der formalen Zweckbeziehung unterliegt, geht ihn in seiner Triangularität nichts an.

Hegel geht vom Begriff des Schlusses zum objectiven Begriff über, indem er in dem mechanischen, chemischen und teleologischen Verhalten die Figuren des Schlusses nachweis't.

Ich gehe vom Begriff des Schlusses sofort zum Begriff der Idee über, weil der disjunctive Schluß durch die totale Vermittelung aller Glieder des Begriffs die Realität desselben vollständig gesetzt hat. Der Schluß, als die Form der Vernunft, wie Kant und Hegel ihn nennen, hebt sich daher zum Begriff der Idee als der Einheit des Begriffs und seiner Realität auf.

Weil aber die Logik erst die Wissenschaft der Idee in der abstracten Form des Denkens ist, so kann auch der Begriff der Idee innerhalb der Logik selbst nur erst ein abstracter sein.

So entwickelt Hegel ihn selber unter dem Titel der absoluten Idee als die absolute Methode, nachdem er vorher noch vom Leben als der objectiven, unmittelbaren und vom Erkennen als der subjectiven, die Gewißheit des Wahren, die Verwirklichung des Guten vermittelnden Idee gehandelt hat.

Hier weiche ich von Hegel ab, indem ich den Glanz und Reichthum, den dieser Inhalt in die Logik bringt, dem strengen Begriff des Logischen opfere, der, als der Begriff der reinen Vernunft, noch nicht mit Bestimmungen zu thun haben kann, die entweder nur der Natur oder nur dem Geist gehören.

Dies ist meine möglichst einfache Rechenschaftslegung über die Einheit, wie über die Differenz, in der sich meine Bearbeitung zur Hegelschen verhält. Man wird daraus ersehen, daß alle von mir gemachte Veränderungen aus dem Bestreben ent-

springen, das Princip der Logik reiner und folgerichtiger, als es bei Hegel geschehen, durchzuführen.

Kritik des Hegelschen Begriffs der Objectivität.

Hegel nannte die Lehre vom Sein und Wesen die objective Logik. Sie sollte an die Stelle der ehemaligen Metaphysik treten, mit deren Ontologie sie ja offenbar den Inhalt gemeinsam hat. Wenn ich also für diesen Theil der logischen Wissenschaft den Namen Metaphysik gebrauche, so widerspreche ich damit Hegel nicht. Er selbst hat den Namen: objective Logik später fallen lassen und es ist in der Geschichte der Wissenschaft keine Spur davon zu sehen, daß er Eingang gefunden hätte, wogegen der Name Metaphysik sich erhalten hat.

Wenn Hegel aber die Metaphysik zu einer bloßen Dichotomie gemacht hatte, so habe ich die alte Trichotomie wieder erneuet, die aus der Aristotelischen Metaphysik stammt, indem ich zur Ontologie und Aetiologie die Teleologie wieder hinzugefügt habe. Die Unzertrennlichkeit der causa materialis, formalis und finalis als der causa, ex qua, per quam und ad quam, ist in dem Begriff des Seins, des Wesens und des Zweckes auf höhere Weise wieder hergestellt. Das Woher oder Woraus, das Wodurch und Wozu sind wieder in ihren natürlichen Zusammenhang getreten und die systematische Fortentwickelung der Wissenschaft mit ihrer historischen Gestaltung wieder ausgeglichen. Jedermann wird zugeben, daß Qualität und Quantität, Wesen und Erscheinung, Grund und Folge, Materie und Form, Ursach und Wirkung, Zweck und Mittel, von der gesammten Europäischen Wissenschaft metaphysische Kategorien genannt werden, weil sie sämmtlich Bestimmungen des Seins als solchen sind. Eine solche Uebereinstimmung der wissenschaftlichen Sprache ist immer viel werth und legt Zeugniß für die innere Einheit der Sache ab.

Hegel unterschied von der Metaphysik oder objectiven Logik die subjective als die Wissenschaft des Begriffs. Es ist hieraus ganz klar, daß er die gesammte Logik so hätte construiren müssen:

1) die objective Logik: Sein;
2) die subjective Logik: Begriff;
3) die absolute Logik: Idee.

Allein wir sehen ihn in der subjectiven Logik von dieser Consequenz abspringen, indem er einmal, gleichsam von vorn anfangend, nunmehr construirt:

1) Subject;
2) Object;
3) das Absolute;

dann aber, in der Idee, wieder umgekehrt construirt:

1) die objective Idee: Leben;
2) die subjective Idee. Erkennen und Wollen;
3) die absolute Idee: Methode.

Hatte Hegel einmal den Ausdruck: objective Logik, gebraucht, so mußte er freilich den der subjectiven als Gegensatz hinzufügen. Aber dieser Ausdruck war ein sehr unglücklicher, der zunächst den Mißverstand veranlaßte, als ob Hegel unter subjectiver Logik eine psychologische verstände, gegen die er sich doch selber, mit bestimmter Hinsicht auf Fries, verwahrte. Auch vereinseitigte er den Begriff des Begriffs dadurch zu sehr, indem er an ihm das Moment der Subjectivität als das seiner Selbstbestimmung so hervorhob, als ob der Begriff sich nicht selbst auch, in sich nämlich, durch das Prädicat zur Objectivität des Urtheils fortbestimme. Als Objectivität des Begriffs setzte er erst die Processe der Nothwendigkeit als der causa efficiens. Er gab hiermit dem Namen: Objectivität einen Sinn, den er sonst nirgends hat und an den er selber sich auch nicht im Geringsten bindet. So hat er zur zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie eine Einleitung geschrieben, welche den Titel führt: Stellung des Gedankens zur Objectivität und sagt hier §. 25: „Der Ausdruck von objectiven Gedanken bezeichnet die

Wahrheit, welche der absolute Gegenstand, nicht blos das Ziel der Philosophie sein soll."

Ich halte nun mit Hegel die Bestimmungen des Begriffs als logische auch für ontologische oder metaphysische, oder für solche, die zugleich auch Formen des Seins selber sind. Ich verstehe unter ihnen nicht blos psychologische Functionen, sondern absolute Kategorien. Weil aber solche Begriffsbestimmungen so gut, als die der Metaphysik, weder nur subjectiv noch objectiv, vielmehr beides sind, habe ich mich des Ausdrucks: subjective Logik als eines mißverständlichen enthalten und mich nur des der Logik bedient. Auch hier wird Jedermann zugeben, daß Begriff, Urtheil und Schluß in ihren verschiedenen Formen von der gesammten Europäischen Wissenschaft logische Begriffe genannt werden, weil sie das Sein als das allgemeine, besondere oder einzelne bestimmen. Die Abhandlung der Metaphysik geht daher systematisch der der Logik voran, obwohl natürlich auch umgekehrt die Metaphysik sich die Logik voraussetzt, da ohne ihre Formen Sein so wenig als Denken möglich ist.

In der Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen erkenne ich mit Hegel die Subjectivität des Begriffs, die sich selbst aus ihrer Allgemeinheit zur Besonderheit und Einzelheit als nothwendigen Unterschieden fortbestimmt. Das Allgemeine entäußert sich zum Besondern, das Besondere zum Einzelnen. Dies ist die Objectivation des Begriffs. Man kann nun sagen, es sei gleichgültig, ob der Ausdruck Objectivität, wie Hegel ihn für den mechanischen, chemischen und teleologischen Proceß gebraucht, passend sei. Es komme vor allen Dingen darauf an, ob der unter diesem Namen gesetzte Begriff ein nothwendiger sei. Der Ausdruck werde sich schon finden. Es müßte doch aber die Objectivität, wie Hegel selbst es will, den Begriff zum Inhalt haben. Statt einer solchen adäquaten Darstellung des Begriffs sind aber der Mechanismus, der Chemismus, die äußere Teleologie nach Hegel erst die unvollkommenen Formen, in denen der Begriff, als den Objecten äußerlich bleibend, sich bis zu seiner wahrhaften Selbstverwirk-

lichung in der Idee fortbildet. Im Begriff ist aber das Einzelne schon die Spitze seiner Verwirklichung. Das, was Hegel als Resultat der Zweckthätigkeit setzt, die äußerliche Existenz des Begriffs als concrete Totalität, ist schon im Einzelnen erreicht. Er sagt selber in der großen Logik bei dem Begriff des Einzelnen: „die Allgemeinheit und die Besonderheit erscheinen einerseits als die Momente des Werdens der Einzelheit. Aber es ist schon gezeigt worden, daß sie an ihnen selbst der totale Begriff sind, somit in der Einzelheit nicht in ein Anderes übergehen, sondern daß darin nur gesetzt ist, was sie an und für sich sind. Das Allgemeine ist für sich, weil es an ihm selbst die absolute Vermittelung ist." Und gleich darauf: „Leben, Geist, Gott, — so wie den reinen Begriff, vermag die Abstraction deswegen nicht zu fassen, weil sie von ihren Erzeugnissen die Einzelheit, das Princip der Individualität und Persönlichkeit, abhält, und so zu nichts, als leb- und geistlosen, farb- und gehaltlosen Allgemeinheiten kommt." Der Begriff des Strebens, des Sollens, der in der Hegelschen Exposition des objectiven Begriffs eine so große Rolle spielt, ist in der Metaphysik bei dem Begriff der Schranken, des Gesetzes, der Nothwendigkeit bereits vorhanden und macht im Begriff des Begriffes selbst ein Moment aus, denn das Allgemeine strebt darnach, sich als Besonderes zu setzen, das Besondere strebt darnach, sich als Einzelnes zu realisiren. Mit dem Einzelnen ist aber die Grenze der Verwirklichung erreicht und es ist daher, wie Hegel so oft einschärft, die Rückkehr des Allgemeinen in sich. Das, was der allgemeine Begriff als die sein sollende Objectivität seiner selbst fordert, wird durch die Entäußerung des Besondern zum Einzelnen vollständig gesetzt.

Die weitere Verwirklichung hat das Einzelne dadurch, daß es, als ein für sich seiendes, sich auf seine Besonderheit und Allgemeinheit nach allen Kategorien der Metaphysik beziehen kann. Hieraus entwickeln sich bestimmte qualitative, quantitative und relative Verhältnisse, die wir Urtheile zu nennen pflegen, die jedoch in ihrer Wahrheit nicht blos subjective Aussagen,

sondern objective Relationen sind. Insofern nun diese Relationen stets Producte der Vermittelung sind, welche zwischen den Momenten des Begriffs stattfindet, schließt sich in ihnen der Begriff immer mit sich selbst zusammen. Die sogenannten Urtheile sind die Resultate von Schlüssen, in denen sich die Thätigkeit des Begriffs nicht blos subjectiv in unserm Kopfe, sondern nicht weniger objectiv in der Wirklichkeit unaufhörlich bewegt.

Der Schluß ist also die Form aller begriffsmäßigen Wirklichkeit, oder, wie Kant sagte, die Form der Vernunft, wie sie den Inhalt aller Wirklichkeit ausmacht. Dies ist aber der Begriff der Idee als desjenigen Begriffs, den die Nothwendigkeit seiner Realität in sich schließt. Innerhalb der Logik ist die Realität des Begriffs, da hier die Idee erst im abstracten Elemente des Denkens existirt, consequent nur der Begriff der Realität. Wenn das Wort Idee nicht, nach dem Sprachgebrauch der Romanischen Völker, als identisch mit irgend einer subjectiven Vorstellung, sondern wenn es im philosophischen Sinn Platonisch gebraucht wird, so versteht auch jetzt noch die gesammte Europäische Wissenschaft darunter nicht blos eine abstracte Allgemeinheit, sondern einen solchen allgemeinen Begriff, der a priori die Nothwendigkeit seiner Existenz in sich trägt und daher ein unbedingter Begriff ist.

Hegel definirt die Idee als die Einheit des Begriffs und seiner Objectivität. Diese Definition fechte ich nicht an. Ich erkenne sie an und suche sie auf alle Weise zu erhärten. Da Hegel den Begriff erstens als subjectiven, zweitens als objectiven auseinandersetzt, so scheint er vollkommen consequent zu verfahren. Der Begriff wird bei ihm durch seine objective Realisation zur Einheit mit seiner Realität entwickelt. Ohne sich zu realisiren, kann er ja das Moment der ihm gemäßen Realität nicht an sich haben.

Hier ist nun das punctum saliens meiner Abweichung von Hegel. Ich bestreite nicht, daß der Begriff sich realisirt. Ich bestreite auch nicht, daß er, als sich selbst Zweck, seine Verwirk-

lichung durch mechanische, chemische, äußerlich teleologische Causalität bewerkstelligt, aber ich behaupte, daß der Begriff, da er, nach Hegel selber, alle Formen des Seins und des Wesens, alle Formen der Substantialität und Causalität, in sich aufhebt, sich in den Formen des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen und in den aus diesen entspringenden Formen des Urtheils und des Schlusses realisirt. Diese logischen Formen sind diejenigen, in denen objectiv als Proceß sich alle Realität bewegt.

Hegel behauptet nun, daß der Schluß sich in den Formen des objectiven Begriffs realisire. Er hat Recht damit, insofern ohne die logischen Formen gar kein Geschehen möglich ist. Daß er aber unter Objectivität des Begriffs den Mechanismus, den Chemismus und die Teleologie versteht, hat etwas Ueberraschendes und Paradoxes, denn so lange die Philosophie existirt, hat noch Niemand mit dem Ausdruck Objectivität jene Begriffe verbunden. Wenn ein Ausländer uns fragte, was wir im Deutschen unter objectiv verstehen, und wir ihm antworteten: den Mechanismus und Chemismus, so würde er vor Erstaunen außer sich gerathen. Er würde uns nicht verstehen. Er hätte Recht. Sagten wir nun aber, er möge sich nicht an den Ausdruck stoßen, den wir außerdem, ganz wie andere Sprachen, ebenfalls im Sinn der dem subjectiven Begriff gegenüberstehenden Wirklichkeit gebrauchten; er möge unter Objectivität sich die Selbstverwirklichung des Begriffs denken, so würde er ohne Zweifel darauf fallen, den Uebergang des Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen als diesen Proceß anzusehen.

Wir wollen aber einmal annehmen, daß er die Objectivität in Hegel's Sinn aufgefaßt, so würde er erwarten müssen, in Hegel's Philosophie den Mechanismus, Chemismus und die formale Teleologie als die Stufen der Verwirklichung des Begriffs durchgeführt zu sehen. Aber dieser Erwartung würde er nur in der Naturphilosophie und auch hier noch mit dem Unterschiede entsprochen sehen, daß an die Stelle der formalen Zweckmäßigkeit sofort die innere, organische aufträte.

Sonst aber würde er sich vergebens nach einer solchen Objectivirung umschauen. Was würde er aber in Hegel's Behandlung der besondern Disciplinen finden? Den Fortgang vom Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen. So hat Hegel alle Wissenschaften bearbeitet. Die Entwicklung des Begriffs setzt jene äußerlichen Processe in sich schon zu Momenten ihrer Verwirklichung herab.

Oder wir wollen annehmen, daß Objectivität den Sinn haben soll, den Hegel selber auch hervorhebt, die vom Begriff erfüllte Realität zu sein, so würde sich wiederum zeigen, daß weder der Mechanismus, noch der Chemismus, noch die äußerliche Zweckthätigkeit, diesem Begriff entsprechen, weil ihnen die concrete Einheit fehlt, welche die Eigenthümlichkeit des logischen Begriffs ausmacht. Da Hegel dies selber ausführlich beweis't, so ist es überflüssig, es gegen ihn zu thun. Man darf hier nur etwas näher sich einlassen, um zu erkennen, daß der Unterschied der Begriffsbestimmungen hier ganz wo anders liegt, als wohin er nach jener Hypothese fallen soll. Nach Hegel soll z. B. die Neutralisation das concret Allgemeine sein. Er sagt Encyklopädie §. 201: „Der chemische Proceß hat das Neutrale seiner gespannten Extreme, welches diese an sich sind, zum Producte. Der Begriff, das concrete Allgemeine, schließt sich durch die Differenz der Objecte, die Besonderung, mit der Einzelheit, dem Producte, und darin nur mit sich selbst zusammen." Nun wollen wir einmal das Wasser nehmen, so besteht es aus einem bestimmten Quantum Hydrogen und Oxygen, die sich durch die Vermittelung des Feuers mit einander vereinigen. Ohne einen bestimmten Grad der Hitze zu erreichen, bleiben sie Hydrogen und Oxygen. Wird der Chemiker nun sagen: das Wasser sei der allgemeine Begriff, der sich in Oxygen und Hydrogen besondere? Macht das Oxygen oder das Hydrogen eine Art des Wassers aus? Keineswegs. Oder wird er sagen: der allgemeine chemische Proceß geht durch die Differenz der Objecte, nämlich des Oxygens und Hydrogens, in Wasser über? Ist nicht der allgemeine chemische Proceß ein Abstractum, von

dem aus zu jeder andern chemischen Particularisation übergegangen werden kann? Kann man behaupten, daß das Wasser hier den Begriff des Einzelnen enthält? Oder endlich, wird der Chemiker sagen: die allgemeinen elementaren chemischen Stoffe, Oxygen und Hydrogen, gehen durch die besondere Vermittelung des Feuers in Wasser über? Hier tritt das Feuer als die Causalität hinzu, welche die Negation der Differenz vermittelt, allein Wärme, Feuer, ist ein Begriff, der mit dem Begriff des Chemismus direct gar nichts zu thun hat. Er wirkt hier nur als causa instrumentalis.

In der Aesthetik Hegel's I., 38 lesen wir daher auch Folgendes: „Der Begriff als solcher ist noch nicht die Idee, sondern nur der in seiner Realität gegenwärtige und mit derselben in Einheit gesetzte Begriff ist Idee. Diese Einheit darf jedoch nicht etwa als eine Neutralisation von Begriff und Realität vorgestellt werden, so daß beide ihre Eigenthümlichkeit und Qualität verlieren, wie Kali und Säure sich im Salz, insofern sie aneinander ihren Gegensatz abgestumpft haben, neutralisiren. Im Gegentheil bleibt in dieser Einheit der Begriff das Herrschende."

Aber, wird man vielleicht einwenden, hat nicht Hegel bewiesen, daß der Mechanismus dem Begriff, der Chemismus dem Urtheil, der Zweck dem Schluß entspricht? Im Mechanismus ist das Einzelne ein Allgemeines; im Chemismus ein Besonderes; im Zweck ein Allgemeines, das sich durch besondere Vermittelung als ein Einzelnes setzt. Wir wollen noch weiter gehen und sagen: der Schluß des Mechanismus ist ein kategorischer; der des Chemismus ein hypothetischer; der des Zweckes wegen der Verschiedenheit der Mittel ein disjunctiver. Wird durch alle diese logischen Formen bewiesen, daß der Begriff sich successiv mechanisch, chemisch, teleologisch realisirt? Gewiß nicht. Die logischen Formen sind ja, als schlechthin allgemeine, auch den metaphysischen Kategorien an sich nicht fremd. Die Substanz z. B. verhält sich als allgemeine zu ihren Accidenzen als particulären Momenten. Das Gesetz verhält sich als allgemeines zu den particulären Phänomenen, in denen es erscheint. Die

Form schließt sich durch ihre Thätigkeit mit dem Stoffe als concrete Einheit zusammen u. s. w. Kant hat in seiner Dialektik gerade dadurch einen so großen Effect erreicht, daß er für die Paralogismen der Psychologie den kategorischen, für die Antinomien der Kosmologie den hypothetischen, für den Idealschluß der Theologie den disjunctiven Schluß als Grundlage nachwies. Seele, Welt und Gott sind ein ganz verschiedener Inhalt von Mechanismus, Chemismus und Zweck, aber die Schlußformen sind die nämlichen. D. h. der Nachweis der Existenz einer Schlußform in irgend einem besondern Inhalt ist kein Beweis für den Inhalt selber. Er kann nichts darüber entscheiden. Daher kommt es, daß die Natur als Inhalt des Begriffs freilich als mechanische, dynamische, organische sich eintheilt, weil sie, ihrem specifischen Begriffe nach, die Idee in der Form der Aeußerlichkeit ist, wie sie von dem Verlorensein in dieselbe zum Insichsein sich individualisirt. Wenn aber der logische Begriff über sich als Einheit hinausgeht, so ist sein Außersichsein nicht die objective Realität des gegen seine Unterschiede gleichgültigen Raums, sondern das Urtheil. Erst wenn die logische Idee sich aufhebt, kommt es zur reellen Aeußerlichkeit der Materie im Raum und in der Zeit.

Endlich aber, wenn Objectivität, wie Hegel einmal urgirt, den Sinn der an und für sich seienden Wahrheit haben soll, so ist davon in seiner Beschreibung des objectiven Begriffs nichts zu finden; und mit Recht, denn diese Bedeutung kommt erst dem Begriff der Idee zu.

Die logische Tragweite des Begriffs des Mechanismus und Chemismus.

Niemand wird Hegel ableugnen, daß der mechanische und der chemische Proceß in aller natürlichen Aeußerlichkeit, also auch in derjenigen vorkommen, durch welche der Geist sich als erscheinender äußert. Aber für die Natur sowohl als für den

Geist tritt eine Grenze ein, bis zu welcher hin sie Gewalt haben und über welche hinaus sie ohnmächtig sind. Der Proceß des Lebens so wie der des Denkens und Wollens ordnen den Mechanismus und Chemismus schlechthin ihrer Selbstbestimmung unter. Vermag das Leben dies nicht mehr, so verfällt es dem Tode; vermag es der einzelne Geist nicht mehr, so wird er blödsinnig oder wahnsinnig. Diese Grenze habe ich in meiner Wissenschaft der logischen Idee, II., 224 ff. angedeutet. Ich habe dort bemerkt, daß über jene Grenze hinaus für die Freiheit des „schöpferischen" Begriffs, wie Hegel ihn zu nennen pflegt, Mechanismus und Chemismus nur ein Analogon sei. Das Leben wie der Geist sind sich in ihrer Selbstthätigkeit Selbstzweck. Ich behaupte, hier vollkommen mit Hegel übereinzustimmen, der immer zornig sich empört, wenn das Leben durch Atomistik, das Verdauen durch Chemie, die sogenannte Association der Vorstellungen durch eine Mechanik und Statik derselben, der bestimmte Wille — und erst der bestimmte ist der wirkliche — durch mechanischen Determinismus erklärt werden soll. Wenn Michelet bei dem Mechanismus den Begriff des Schicksals ganz besonders hervorhebt, so kann er denselben von Hegel in dem zweiten Theil der Logik unter der Kategorie der absoluten Nothwendigkeit ganz eben so beschrieben und unter der Kategorie von Wirkung und Gegenwirkung auch den von ihm accentuirten Unterschied von Macht und Gewalt auseinandergesetzt finden.

Es kann auffallen, daß die Hegelsche Schule, um das Vorkommen des Mechanismus und Chemismus im Geist nachzuweisen, seit so vielen Jahren immer nur die wenigen Beispiele wiederholt, die Hegel selber gegeben hat. Wir finden für den geistigen Mechanismus immer wieder die Gewohnheit, das Gedächtniß, das Schicksal, die Büreaukratie, für den geistigen Chemismus die Geschlechtsliebe, die Freundschaft und die Sprache angeführt. Sind jene Kategorien in der That das, wofür man sie ausgibt, so müssen sie auch in Natur und Geist den Proceß der Realisation beherrschen. Von der Natur läßt sich nun frei-

lich unbedenklich sagen, daß die Mechanik der Materie, der Chemismus ihrer specifischen Kraft, der Organismus ihrer Form auf dem Mechanismus, Chemismus und Zweckbegriff beruhen. Aber könnte man nicht auch, wenn man einmal auf diesen Weg sich einläßt, das Mineral den mechanischen, die Pflanze den chemischen, das Thier den teleologischen Proceß nennen? Oder könnte man nicht bei dem Organismus das Skelet sein mechanisches, das Blut sein chemisches, die Nerven sein teleologisches Moment nennen? Ueberhaupt könnte man nicht die Anatomie des Organismus seine Mechanik, die Physiologie seine Chemie, die Morphologie seine Teleologie nennen? Was aber den Geist betrifft, so könnte man anthropologisch die fühlende Seele als das mechanische, die Dualität des Bewußtseins als das chemische, den Geist selber als das teleologische Element erklären; in der Sprache die Wurzelwörter als die mechanische, die grammatische Form als die chemische, die syntaktische als die teleologische Seite derselben; ethisch das System der Pflichten als den Mechanismus, die Tugend als den Chemismus, das Gewissen als die Teleologie; politisch die Familie als das mechanische, die bürgerliche Gesellschaft als das chemische, den Staat als das teleologische Moment; ästhetisch die plastische Kunst als die mechanische, die musikalische als die chemische, die poetische, als die teleologische ansehen u. s. w. Mit einiger Phantasie und einiger Dreistigkeit würde man es doch wohl durchsetzen, diese Formen anstatt der logischen überall anzubringen. Was würde man damit erreichen? Man würde in die Manier der alten Schelling-schen Schule heruntersinken, einem abstracten Schematismus, einem äußerlichen Parallelismus zu huldigen, dessen Combinationen oft sehr witzig sein können, aber die Erkenntniß der objectiven Eigenthümlichkeit und die Gründlichkeit der logischen Beweisführung niemals zu ersetzen vermögen Mit welcher Verachtung hat Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie auf dies Spiel mit Analogien herabgeblickt! Mit welcher Anstrengung hat er die Philosophie davon befreit und sie der Logik zurückgegeben! Und nun sollte die Hegelsche Schule selber zu dieser Manier

zurückkehren und die einfacheren und universelleren Formen des Begriffs wieder vergessen?

Daß dies keine leere Befürchtung ist, zeigt Lassalle. Er macht mir den Vorwurf, daß, da ich den Mechanismus und Chemismus als die Selbstobjectivirung des Begriffs aufgegeben, ein Begreifen der Geschichte für mich unmöglich sei Er behauptet, daß Mechanismus, Chemismus und Teleologie einander stets in den Perioden der Geschichte sich folgten. Michelet erklärt, daß die Geschichte des Alterthums unter das Schema des Mechanismus, die des Mittelalters unter das des Chemismus, die der neuen Zeit unter das des Organismus falle. Diese Parallele findet Lassalle doch zu stark und meint, sie sei nur eine Analogie, allein Michelet reagirt sofort in einer Anmerkung gegen ihn und bleibt dabei, daß jene Realisationsformen des Geistes den Gedankeninhalt der Geschichte ausmachen müßten! Mechanismus und Chemismus — ein Gedankeninhalt der Geschichte! Wenn es noch hieße: Gedankenform, so wär' es erträglicher; Michelet erblickt aber überall die Reproduction der Logik. Es kann das bei ihm nicht verwundern, da er ausdrücklich gegen mich und anderwärts anführt, daß der Kampf des Mittelalters zwischen Staat und Kirche ein chemischer Proceß gewesen sei. Es ist nicht abzusehen, warum nicht jeder Krieg ein chemischer Proceß sein soll, zumal in ihm das Blut der Kämpfenden sich auf den Schlachtfeldern wirklich vermischt. Warum soll der Krieg der Griechen gegen die Perser nicht auch als ein chemischer Proceß der Republik und Despotie genommen werden dürfen, der in die Neutralisation des Macedonischen Weltreichs führt? Wäre diese Auffassung nicht eben so gut? Lassalle hat wenigstens die richtige Einsicht, daß in jeder geschichtlichen Epoche alle drei Factoren des objectiven Begriffs wirken müßten. Er gibt Beispiele, die theils von dem Eigenthum, theils von der Staatsform hergenommen sind. So soll z. B. die Monarchie ein chemischer Proceß sein, der unvermeidlich zur republicanischen Neutralisation führe. Dies wird so bewiesen. Der Monarch habe das Interesse, alle Privilegien aufzuheben und alle Bürger

des Staats auf dem Boden des Gesetzes einander gleich zu stellen. Hat er aber dies Nivellement erreicht, so kehrt sich die Spannung gegen ihn, denn er bleibt zuletzt als der einzige und absolut Privilegirte übrig. Das Erbrecht der Krone widerspricht dem Grundsatz, keine Bevorrechtung zu dulden. Es entsteht eine Reaction gegen ihn. Die Revolution stürzt ihn vom Thron. Alle sind nun wirklich gleich geworden. Die Monarchie hat sich damit selbst vernichtet, um, wie Lassalle sagt, „sich in die ihrem eigenen Begriff adäquate Existenzform der Einheit und Totalität des sittlichen Staatswillens — in die Republik — aufzuheben. Was die Monarchie so vollbracht hat, ist nur, ihr Dasein ihrem Begriff adäquat und gleich gemacht zu haben; zugleich ist aber dadurch das Königthum in sein directes Gegentheil übergegangen."

Lassalle vermeint hiermit die „Staatsgefährlichkeit der Chemie" bewiesen zu haben. Er hätte wohl scherzen sollen, die Gefährlichkeit der Chemie für die Monarchen, die er zu unbewußten Chemikern, zu Republicanern wider Wissen und Willen macht. Für die Staatswissenschaft ist dies chemische Verfahren gewiß gefährlich. Kritisirt man solche Abstractionen, so verflüchtigen sie sich bald in Nichts. Man erinnert sich z. B. daß Vorrechte auch von den Fürsten ertheilt werden. Sie brechen die Macht von Privilegien nicht blos durch einfache Negation, sondern auch dadurch, daß sie das Privilegium auch auf Andere übertragen, ihm zwar seine Einzigkeit nehmen, es jedoch bestehen lassen. Oder sie schaffen ganz neue Vorrechte, z. B. Monopole für den Handel, für Erfindungen. Man erinnert sich, daß doch nicht blos Monarchieen in Republiken, sondern eben so oft Republiken in Monarchieen übergegangen sind. Was für ein chemischer Proceß hat denn in diesem Fall stattgefunden? Der chemische Proceß ist also in seinen Producten amphibolisch, kann also gar keinen Beweis für die Nothwendigkeit abgeben, daß die Monarchie in Republik umschlagen müßte. Und wie? Die Monarchie soll ihren Begriff dadurch auf adäquate Weise realisiren, daß sie ihr Dasein als Monarchie ver-

nichtet? In der That, eine sonderbare Art der Verwirklichung des Begriffs! Lassalle macht hier einen logischen Fehler. Er hat unstreitig sagen wollen, daß, nach seiner Theorie, der Staat durch die Form der constitutionellen Monarchie hindurch zur Republik übergehe, die er für die absolute Form des Staates hält. Wenn er aber sagt, die Monarchie mache ihr Dasein ihrem Begriff adäquat und gleich, indem sie den Monarchen stürzt, so ist das unlogisch, denn der Begriff der Monarchie muß sich doch durch den Monarchen verwirklichen. Ihre Verwirklichung kann nicht darin bestehen, ihre Wirklichkeit aufzuheben. Es ist der allgemeine Begriff des Staates, der über diesen verschiedenen Formen steht. Daß aber das Königthum, wenn ein Staat von der Monarchie in die Republik übergeht, damit in sein directes Gegentheil übergegangen sei, ist eben so wenig logisch wahr. Es soll nach dem hier beschriebenen Chemismus das Erbrecht der Krone das politische Unrecht sein, welches der Staatssittlichkeit noch widerspreche, weil es ein Vorrecht sei. Allein die Familie des Fürsten ist ja in dieser Beziehung keine private neben andern, sondern die Familie des Staates. Das Erbrecht der Krone ist als ein politisches Recht zugleich eine Pflicht, welche der Staat dem Fürsten auferlegt. Dies Privilegium, wenn man es so nennen will, ist daher allen andern Vorrechten ungleich. Der Monarch als die absolute Staatsperson soll, nach Lassalle selbst, alle Vorrechte der Bürger aufheben. Thut er dies, so begründet er den Rechtsstaat, in welchem das Gesetz, nicht der Zufall fürstlicher Laune, regiert. Da nun hierin die Republik sich von der constitutionellen Monarchie nicht unterscheidet, so kann sie nicht das directe Gegentheil derselben sein. Das directe Gegentheil wäre die Despotie oder die Ochlokratie oder die Anarchie. Das Wesen der Republik besteht in der Gleichheit Aller vor dem Gesetz. Sparta gilt uns als eine Republik und hatte zwei Könige!

Nach Lassalle soll Fichte aus Gründen des logischen Chemismus den Sturz der Napoleonischen Weltherrschaft geweissagt haben. Ich behaupte, daß Fichte dies nicht eingefallen ist. Die

Kategorie des Chemismus war ihm in der Geschichte total fremd. Ich weiß nicht, worauf Lassalle seine Behauptung stützt, denn er führt keinen Grund für sie an und scheint sie also als eine bekannte Thatsache vorauszusetzen. In den Reden an die Deutsche Nation sagte Fichte, — so viel ich mich erinnere, daß die Romanischen Völker Mischvölker, das Deutsche Volk hingegen ein reines Urvolk sei. Er behauptete nur, daß solche Mischvölker körperlich und geistig schwächer seien und schloß daraus, daß wir Deutsche die Fremdherrschaft abwerfen und Europa von Deutschland aus verjüngen würden. Von einem Chemismus war hierbei auch nicht entfernt die Rede. Mit dem Gegensatz von Mischvolk und Urvolk wollte er nur die Romanen, d. h. die Franzosen, herabsetzen und unser Nationalgefühl wieder heraufbeschwören. Fichte mußte immer ein Ich und Nicht-Ich haben. Das Urvolk war das politische Ich, das Mischvolk das Nicht-Ich. Wie unhistorisch und philosophisch bodenlos seine Contrastirung sei, brauche ich hier nicht auseinanderzusetzen.

Wenn nun, wie Lassalle gegen mich behauptet, die Kategorien der Objectivität: Mechanismus, Chemismus, äußere Teleologie, diejenigen sind, ohne welche eine geschichtsphilosophische Erkenntniß der Weltgeschichte unmöglich sein soll, so müßte man erwarten, daß Hegel diese Kategorien in seiner Philosophie der Geschichte angewendet habe. Hiervon ist jedoch nicht die geringste Spur zu finden. Er macht vielmehr die Eintheilung nach Kategorien, die dem Geist und seiner Freiheit angehören: Einheit, Entzweiung, Versöhnung. Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Man sehe sich bei Hegel um, wo man wolle, so wird man niemals eine andere, als logische Behandlung antreffen, die er in die concrete Individualität des Stoffes, mit dem er gerade zu thun hat, einbildet. Jeder Inhalt producirt wieder seine ihm eigenthümlichen Kategorien, die als allgemeine, besondere und einzelne sich realisiren. Man merkt öfters bei Hegel selber, daß ihm diese Specification des Logischen innerhalb einer besondern Realität zu finden noch nicht gelungen sei, aber darnach gestrebt hat er

immer. Lassalle ist ein viel zu klarer Kopf, um dies nicht einzusehen. In einem sehr gelehrten und scharfsinnigen Werk über das System der erworbenen Rechte, Leipzig, 1861, I., 70 ff. behauptet er, daß nur die Logik und Naturphilosophie in den logischen Kategorien geschrieben werden könne, nicht aber die Rechtsphilosophie. Er macht Hegel den Vorwurf, sie nur logisch tractirt zu haben, eine Form, die von seinen Nachfolgern mumienartig aufbewahrt sei. „Jede historische Wissenschaft aber, sagt er hier, und darum auch das Recht, hat es nicht mit logischen unveränderlichen Begriffen, sondern mit Kategorien des historischen Geistes und darum überall mit historischen Begriffen zu thun." Hier geht Lassalle sogar, wie ich glaube, wieder in ein unstatthaftes Extrem über, wenn er das Eigenthum, den Vertrag, das Unrecht, die Familie, das Erbrecht, die bürgerliche Gesellschaft, die Corporation, den Staat, gar nicht als allgemeine Begriffe, sondern nur historisch behandelt wissen will, weil der geistige Inhalt z. B. des Begriffs Eigenthum bei den Juden, Christen, Römern, Germanen u. s. w., ein durch und durch anderer sei.

Nach den Aeußerungen von Michelet und Lassalle gewinnt es oft den Anschein, als leugnete ich den Mechanismus, Chemismus und die äußere Teleologie gänzlich. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, sondern, wie ich dem Leser vielleicht zum Ueberdruß wiederhole, ich behaupte nur, daß in ihnen keine vom Begriff durchdrungene, ihm entsprechende Realität gesetzt sei, und daß für die Anwendung dieser Kategorien auf die Natur und den Geist eine Grenze existire, über welche hinaus man ohne Künstelei nur noch von Analogien des Mechanismus und Chemismus reden können, weil die Spontaneität des Lebens und der Freiheit sich dieselben schlechthin unterordnet. Wir haben uns daran gewöhnt, von mechanischen Vorgängen im Geist und von der Mischung und Verschmelzung, oder Entmischung und Trennung unserer Gefühle, als von chemischen Processen zu sprechen. Sobald man jedoch einen solcher Fälle näher untersucht, so findet man, daß sie keineswegs so zu Stande kommen,

als im wirklichen Mechanismus und Chemismus. Auch Lassalle führt, um den Mechanismus im Geist nachzuweisen, die Mnemonik an. Man macht, sagt er, einen Knoten im Schnupftuch und andern Tags fällt uns bei ihm ein, an was er uns erinnern sollte. Wäre dieser Proceß ein wirklich mechanischer, so müßte der Knoten uns unter allen Umständen erinnern. Haben wir aber vergessen, woran er uns erinnern sollte, so hilft er uns nichts. Ohne die Spontaneität unseres Geistes erinnert der Knoten uns nur daran, daß wir uns an etwas haben erinnern wollen. Die freie Selbstbestimmung muß auch im Gedächtniß das Beste thun, weil das an sich gleichgültige Zeichen, das uns als Mittel dient, auch behalten und bezogen werden muß. Statt direct zu verfahren, schlägt der Geist ein indirectes Verfahren ein.

Wollten wir nach dem Sprachgebrauch urtheilen, so würde freilich noch viel weiter gegangen werden müssen, weil wir metaphorisch Naturformen und Naturprocesse auf den Geist und geistige Bestimmungen auf die Natur übertragen. In unsern Beschreibungen sprechen wir nicht blos von der Anziehungskraft des Theaters, von einem zurückstoßenden Betragen, vom Druck der Verhältnisse, von der Vermischung der Stände u. s. w., sondern auch von der Wärme oder Kälte unserer Gefühle, dem Feuer unserer Phantasie, der Klarheit unserer Gedanken, dem Wachsthum unserer Erkenntniß, von der Hoheit oder Niedrigkeit der Gesinnung, dem Fall der Unschuld u. s. w., so wie umgekehrt von der Melancholie einer Gegend, dem Lächeln eines Sonnenstrahls, dem Schwatzen eines Baches u. s. w. Mit Hülfe eines formalen Verstandesschlusses würde man daher beweisen können, daß alle diese Qualitäten, da sie der Natur sowohl als dem Geist angehörten, logische Kategorien seien! Welch' schöne Gelegenheit zur Erweiterung der Logik!

Mechanismus und Chemismus als Begriffe.

In meinem System der Wissenschaft habe ich §. 156 und 157 den mechanischen, dynamischen und organischen Proceß ausdrücklich als die verschiedenen Formen der Causalität aufgeführt. In meiner Wissenschaft der logischen Idee habe ich den Mechanismus und Chemismus bei dem Begriff der causalen Nothwendigkeit nur nebenher als die Hauptformen der causa efficiens erwähnt. Dem Zweckbegriff gegenüber faßt auch Hegel den Mechanismus und Chemismus immer als Einheit zusammen. Im Eingang zum Begriff der Teleologie, Logik III., 210 S. W. sagt er z. B.: „Das, was sich als Chemismus darstellte, wird mit dem Mechanismus insofern zusammen genommen, als der Zweck der Begriff in freier Existenz ist und ihm überhaupt die Unfreiheit desselben, sein Versenktsein in die Aeußerlichkeit, gegenübersteht; beides, Mechanismus, wie Chemismus, wird also unter der Naturnothwendigkeit zusammengefaßt."

In dem Fortgange von dieser Nothwendigkeit zur Freiheit, d. h. innerhalb der Logik doch nur erst zur Selbstbestimmung des Wesens als Zweck, ist zwischen Hegel's Logik und der meinigen gar kein Unterschied.

Der Unterschied liegt darin, daß nach Hegel der Begriff als die Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen das Idealprincip dieser Formen als Formen der Realisation des Begriffs sein soll, während ich behaupte, daß der Begriff diese Formen schon in sich enthält und sich ohne sie nicht verwirklichen kann. Diese Verwirklichung setze ich in die Entwicklung des Allgemeinen zum Besondern, des Besondern zum Einzelnen. Es kann nun an mich mit Recht die Frage gestellt werden, wie ich den Beweis führe, daß die Natur als mechanische und chemische vernünftig ist. Gebe ich dies zu, so muß ich auch den Begriff als Princip, mithin auch den Schluß zugeben. Diese Schwierigkeit scheint sehr groß zu sein, so lange man nicht erwägt, daß sie für mich gar nicht existirt, denn sobald von einem

bestimmten Begriff die Rede ist, fällt er in die Sphäre einer bestimmten Idee und organisirt sich nach einem bestimmten Princip, das, als ein allgemeines, sich zur Besonderung und durch diese zur Vereinzelung fortentwickelt. Für den Mechanismus der Natur ist die Schwere der Materie das allgemeine Princip, das sich in der Attraction und Repulsion der einzelnen Körper, im Parallelogramm der Kräfte u. s. w. verwirklicht. Für den Mechanismus der Architektur ist es die Zweckmäßigkeit und Festigkeit der Formen, für die Musik die Zeitfolge, welche die arithmetische Quantität der Töne als den rhythmischen Mechanismus bestimmt u. s. w. Für den Chemismus der Natur aber ist es die specifische Kraft der qualitativ bestimmten Materie, die in der magnetischen, elektrischen und chemischen Polarität sich entwickelt. Der Begriff ist ja nur innerhalb der Logik ein bloßer Begriff; so wie die Idee außerhalb der logischen Abstraction sich realisirt, tritt sofort die Eigenthümlichkeit des besondern Inhalts als das constitutive Princip in der Form des Begriffs hervor. Das Lebendige aber, so wie der Geist, bestimmen die äußerliche Nothwendigkeit des Mechanismus und Chemismus ihren Zwecken gemäß und bringen sie dadurch mit dem Begriff in die mannigfaltigsten Verbindungen. Sie beleben und begeisten die Aeußerlichkeit mit ihrer Vernunft.

Hegel's Objectivität hat den Sinn, daß Alles, was geschieht, entweder mechanisch, oder chemisch, oder teleologisch geschieht und daß es außer diesen Formen des Geschehens keine andern gibt. Dies ist vollkommen wahr, allein dieser Wahrheit widerspreche ich so wenig, als die vormalige Metaphysik, wenn sie die causa efficiens und die causa finalis als die Hauptformen der Causalität unterschied. Kant nahm diesen Begriff in die dritte seiner kosmologischen Antinomien auf, daß Alles, was geschieht, durch äußere Causalität geschieht, oder daß es auch ein Geschehen durch Freiheit gibt.

Hierüber kann eigentlich kein Streit sein. Er beginnt erst damit, daß Hegel seinen Begriff der Objectivität aufstellt, in welcher der Begriff sich realisiren soll. Diese ganze Darstellung

beruht nun auf dem Begriff des Einzelnen, das in seinem Fürsichsein sich gegen jedes andere Einzelne ausschließend und damit ihm äußerlich verhält. Ich will Michelets eigene Beschreibung, die er im Gedanken S. 49 gibt, hersetzen: „Indem eins so das andere nicht bedarf, ist die Allgemeinheit ihm äußerlich geworden und erscheint nur als blinde Mittheilung und Gewalt der einzelnen Objecte gegen einander im Mechanismus; oder als Widerspruch der differenten Objecte gegen die innere ansichseiende Totalität der Kraft im Chemismus, oder, wie ich es nenne, Dynamismus; endlich in der äußern Teleologie als die subjective Allgemeinheit des unausgeführten Zwecks, den einzelnen mechanischen und chemischen Objecten, als seinen Mitteln, gegenüber. Dadurch, daß jedes Einzelne, obgleich Totalität des Begriffs, sich dennoch wieder als ein dem andern Aeußerliches hinstellt, treten die Urtheile und Schlüsse allmälig wieder als deren allgemeine Beziehung hervor."

Die Grundbestimmung dieser ganzen Objectivität besteht also darin, daß der Begriff den einzelnen Objecten äußerlich bleibt und daß er daher in keiner dieser Formen eine ihm adäquate Darstellung erreicht, die er jedoch schon im Einzelnen erreicht hat, denn das Einzelne ist der bestimmte, für sich seiende totale Begriff als wirkliches Subject und damit, nach Außen hin, als Object. Ein solches Object kann nun in mechanische, chemische, teleologische Processe treten. Dies wird Niemand leugnen, aber die adäquate Realität des Begriffs ist schon vorher im Einzelnen gesetzt und jene Processe sind schon, das Object hervorbringen zu helfen, dabei thätig gewesen, weil sie die allgemeinen Formen der Wirksamkeit, des Geschehens sind. Das Object kann nicht ohne sie entstehen. Daß diese Processe dann auch weiterhin thätig sind, indem das Object bald diese bald jene Seite seiner Möglichkeit herauskehrt, ist natürlich. Mag man nicht mit Unrecht gegen ein Philosophiren in Beispielen protestiren, wenn dasselbe die reinliche Exposition des Begriffs hemmt und mehr verwirrt, als aufklärt, aber man unterschätze auch nicht die

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Wohlthat des Beispiels, um die Probe abstracter Bestimmungen zu machen. Versuchen wir es, uns den objectiven Begriff, wie Hegel ihn aufstellt, einmal auf concrete Weise vorzustellen.

Ein Krystall z. B. ist ein Object im Hegelschen Sinn, denn er ist ein Einzelnes, in welchem der allgemeine Begriff des Krystalls existirt. Muß nun ein solcher nicht der Macht der Schwere sich unterwerfen? Kann er nicht gedrückt, gestoßen, zersprengt werden? Kann er nicht durch die Luft verwittern, durch Säuren verwandelt, durch Feuer geschmolzen werden? Kann man ihn nicht in ein Straßenpflaster einkeilen, oder ihn schleifen und zu einem Instrument oder Zierrath machen? Sind also nicht der mechanische, chemische und teleologische Proceß Möglichkeiten, in die er eintreten kann? Zweifelsohne. Aber wie ist er selber entstanden? Offenbar nur als Begriff, der, sich selbst Zweck, sich den Mechanismus und Chemismus als Momente unterordnet. Daß dieser Krystall mechanisch diese specifische Schwere hat, daß er chemisch aus Silicium, Calcium u. s. f. besteht, daß er, wegen seiner Form oder Farbe oder Härte äußerlich zu diesem oder jenem Zweck verwendet werden kann, dies Alles ist Folge, nicht Grund seiner Existenz.

Eine Statue ist ein Werk des Geistes. Sie ist als einzelne ein Object. Mechanisch drückt sie den Boden, chemisch oxydirt sie, teleologisch erfüllt sie den Zweck, dem Künstler Geld zu verdienen oder einen Platz zu schmücken. Alle Kategorien, der Hegelschen Objectivität kommen an ihr zur Erscheinung. Aber wie ist sie selber geworden? Hat nicht der Künstler, der sie schuf, Mechanismus und Chemismus für sie in Bewegung setzen müssen? Würde die Statue, wäre sie nicht ein Körper, drücken; würde sie, wäre sie nicht Marmor oder Erz, oxydiren; würde sie, wäre sie nicht schön, zum Schmuck dienen können?

Ein Thier kann mechanisch sich bewegen, es kann mechanisch andere Objecte ergreifen, es kann sie mit seinem Speichel inficiren, es kann sie teleologisch zum Bau eines Nestes, zum Futter für seine Jungen verwenden. Aber alle diese Acte setzen eben das Thier selbst schon voraus, denn es ist das Subject,

welches sie aus seiner Freiheit hervorbringt, nicht aber durch sie hervorgebracht wird.

Daß also ein Einzelnes in solche Verhältnisse gerathen kann, ist unbestreitbar, allein eben so unbestreitbar, daß der Begriff in seiner Selbstbestimmung sich mechanische, chemische und teleologische Causalität als Mittel seiner Verwirklichung schon voraussetzt, denn ohne diese Voraussetzung kann es gar nicht zur Einzelheit kommen, auf deren Dasein Hegel den mechanischen, chemischen, teleologischen Proceß erst basirt. Einerseits soll nach Hegel das Einzelne schon die auch äußerliche Wirklichkeit des allgemeinen Begriffs ausmachen; andererseits soll die Aeußerlichkeit des Begriffs zum zweiten Mal erst hervorgebracht werden. Aber diese Aeußerlichkeit ist nicht die Realisirung des Begriffs, sondern eine dem Begriff des Objects äußerliche Gewalt, die ein ihm an sich fremdes Geschehen bleibt. Nach der ganzen Darstellung muß man bei Hegel erwarten, daß die Objectivität den adäquaten Begriff, d. h. die Idee, manifestiren werde. Statt ihrer finden wir Causalverhältnisse.

Allerdings ist Hegel sehr bemüht gewesen, den objectiven Begriff so darzustellen, als ob der subjective sich Stufe um Stufe durch ihn zu immer größerer Einheit seiner selbst und seines Daseins fortbewegte, allein es ist nun schon genugsam auseinandergesetzt, daß seine Trichotomie des objectiven Begriffs nur für die Natur und auch für diese nicht ausreicht, weil an die Stelle der äußern Zweckmäßigkeit die Zweckmäßigkeit als innere, als organische treten müßte, die sich nach Außen hin Zwecke setzen kann. Auch von der Grenze ist schon genugsam gehandelt, die in der Anwendung des Mechanismus und Chemismus auf den Geist beobachtet werden muß. Wir bedienen uns dann des Ausdrucks, daß eine Analogie jener Processe vorhanden sei, mit Recht, so sehr Michelet sich dagegen erklärt, denn es ist für das Verhalten des freien Geistes wohl Aehnlichkeit, nicht aber Gleichheit mit dem Mechanismus und Chemismus möglich. Ich habe z. B. gesagt, daß in einer Militairhierarchie, so streng ihre Ordnung sein mag, doch nur ein

Analogon des Mechanismus existire, weil jeder Soldat an sich ein freier Mensch ist, der sich zur Subordination selbst bestimmen muß. In einer Maschine, habe ich hinzugefügt, könne Desertion, Insubordination, Meuterei nicht vorkommen. Michelet bemerkt dagegen, daß in einer Spinnmaschine sehr wohl ein Rad stocken könne. Gewiß, und es war mir dies nicht unbekannt. Ich wollte aber die ganz verschiedene Motivirung einer solchen Stockung bemerklich machen. Ein Rad stockt in einer Maschine in Folge reiner Nothwendigkeit, in Folge einer mechanischen Gewaltsamkeit. Ein Soldat wiedersetzt sich dem Offizier, weil er es will, weil sein Wille Folge eines Urtheils ist; er desertirt, weil er will u. s. w. Er wird zu diesen Handlungen nicht necessitirt. Und ferner stockt mit dem Stocken eines Rades die ganze Maschine oder zerbricht, während das Benehmen eines einzelnen Soldaten keineswegs mit Nothwendigkeit sich dem Ganzen, dem er integrirt ist, mittheilt. Und so ist es auch mit dem politischen uud socialen Leben der Völker, für dessen Beschreibung wir freilich die Ausdrücke aus allen Reichen der Natur entnehmen. Wäre der chemische Proceß hier wirklich vorhanden, so müßten Völker, Stände, Corporationen, Gesellschaften, die einander entgegengesetzt sind, mit Nothwendigkeit sich neutralisiren. Zeigt uns die Geschichte einen solchen Proceß? Haben sich die Juden mit den Völkern, unter denen sie nun schon so lange leben, neutralisirt? Hat der Inder mit dem Briten, der Brite mit dem Inder sich in Ostindien neutralisirt? Die Indischen Kasten bestehen vor wie nach und der zugeknöpfte Brite ißt Beefsteake und trinkt Porter und Thee in Calcutta wie in London. Jahrhunderte lebten die Araber in Spanien, neutralisirten aber keineswegs mit den Germanen, sondern wurden von diesen endlich wieder herausgeschlagen. In Nordamerika verschwindet die Race der eingeborenen Indianer allmälig durch die Feuerwaffe und das Feuerwasser des weißen Mannes, aber eine Neutralisation entsteht nicht. Die Elsasser sind Deutsche und nach den Gesetzen der Chemie sollten sie sich wahlverwandt fühlen, aber kaum ist eine Stadt in Frankreich französischer

und jetzt imperialistischer gesinnt, als Straßburg. Die Kriege, die auch Erdmann zum historischen Chemismus rechnet, begründen oft gerade, statt einer Neutralisation, die tiefste unauslöschlichste Erbfeindschaft unter den Völkern.

Daß der Begriff sich durch mechanische und chemische Mittel realisirt, wenn er in die äußere Erscheinung tritt, leugne ich nicht, also auch nicht, daß er dann, als Begriff, zur ideellen Ursache, zum Zweck, wird, aber ich betrachte den Begriff als die Macht, welche die Kraft der Substanz schon in ihre Subjectivität aufgehoben enthält, so daß sie sich als Zweck je nach ihrem Bedürfniß bald chemisch, bald mechanisch, verwirklicht. Michelet sagt, die Objectivität müsse sich erst in sich selbst ausbilden, sich zur Idee zu erheben. Sie müsse die Unangemessenheit zwischen dem Begriff und seinem Dasein allmälig tilgen. Darnach sollte man erwarten, daß die Realisirung immer mechanisch anfinge, chemisch fortschritte, teleologisch endigte. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, sondern jeder dieser Factoren kann die Initiative haben. In der Natur überhaupt folgen freilich Mechanismus, Chemismus und Organismus einander, weil sie mit der Aeußerlichkeit der trägen Materie in Raum und Zeit beginnt und mit dem Tode des lebendigen Individuums endet. Wäre jedoch auch die Verwirklichung des Geistes an jenen Stufengang gebunden, so müßte bei ihr der Mechanismus immer die unterste Stufe einnehmen. Ich will hier nicht in das Detail gehen; ich will nur für die Beispiele, die Hegel und nach ihm seine Schule beständig aufführt, aus Hegel selbst eine Gegenbemerkung machen. Die Gewohnheit z. B. ist ein mechanischer Act des Geistes, der mithin als ein erstes Moment einem zweiten, als dem chemischen, vorangehen müßte. Nun unterscheidet Hegel in seiner Psychologie die natürliche, die fühlende und die wirkliche Seele. Und wo finden wir hier den Begriff der Gewohnheit? Im Uebergang von der fühlenden zur wirklichen Seele als die Einheit des Selbstgefühls mit der Besonderheit seines unmittelbaren Inhaltes. Und wie finden wir sie hier? Als die Vermittlerin der Freiheit des geistigen Subjects,

welches durch sie seine Fremdheit gegen die Objectivität abstreift und sich in sich seine individuelle Selbstständigkeit befestigt. Von alle den Gesetzen, die Hegel in der Logik nach dem Begriff des Naturmechanismus aus der Trägheit der Materie, aus dem Fall der Körper und aus der Mechanik der Himmelskörper abstrahirt hat, ist hier, so sehr man es erwarten sollte, gar nicht die Rede. Eben so wird nun das Gedächtniß als ein Mechanismus des Geistes aufgeführt. Man sollte es daher auch zu Anfang der Objectivirung des theoretischen Geistes erwarten, allein wir finden es zwischem dem Anschauen und Denken als die Spitze des vorstellenden Geistes. Das Gedächtniß macht bei Hegel nicht den Uebergang zu einem Chemismus der Intelligenz, wie es nach dem Schematismus des objectiven Begriffs der Fall sein sollte, sondern zur Freiheit des Denkens, weil es die Vorstellungen in der Form der Sprache erinnert. Aber die Vorstellungen und die Namen dafür fallen der Intelligenz nicht so zu, wie ein Ziegelstein uns auf den Kopf fällt, sondern das Ich mit seiner Freiheit ist zuletzt die Macht, welche über alle ihre Vorstellungen und Namen, als in ihr aufbewahrten ideellen Gegenständen, Gewalt hat und sich dieselben auf spontane Weise vergegenwärtigt oder mit gleicher Spontaneität die vergegenwärtigten wieder von seinem Bewußtsein ausschließt. Nur in der Verrücktheit hört diese Gewalt relativ auf. Wäre in der That eine wirkliche Mechanik und Statik der Vorstellungen, unabhängig von dem gegen sie freien Ich vorhanden, so wäre nicht nur die Freiheit der theoretischen, sondern auch die der praktischen Intelligenz vernichtet. Die Herbartsche Psychologie lehrt allerdings eine mechanische Bewegung der Vorstellungen, die, als gegen einander selbstständige, sich durch sich selbst mit einander verbinden. Diese Psychologie müßte Michelet anerkennen, während er sie in seiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie auf's Entschiedenste verworfen hat.

Der objective Begriff als die Kosmologie.

Man hat, wie ich in der Schlußbetrachtung zu meiner Logik erwähnt habe, den Hegelschen Begriff der Objectivität auch geradezu als Kosmologie behandelt und diese als die Lehre vom Zusammenhang der Objecte definirt, der ihre Einheit als eine immanente, weil wesentliche, und zugleich als eine durch die Objecte selbst gesetzte, weil begriffsmäßige Einheit gestaltet. Die verschiedenen Stufen, in denen diese Einheit sich entwickelt, sollen die kosmischen Kategorien oder Weltbegriffe im engeren Sinne ausmachen und als solche die verschiedenen kosmologischen Principien bilden. Es soll darnach eine mechanische, dynamische und teleologische Weltordnung geben.

Hiergegen ist zu erinnern, daß im Grunde alle Begriffe der logischen Idee insofern kosmische sind, als sie uns den realen Zusammenhang der Erscheinungen erklären. Sollte nicht der Begriff des Maaßes, der Begriff der Causalität, der Begriff des Allgemeinen, der Begriff des Schlusses Anspruch darauf machen dürfen, uns den Zusammenhang der realen Objectivität zu verdeutlichen?

Sollte der mechanische, chemische und teleologische Proceß die ausschließliche Form sein, in welcher der Zusammenhang sich realisirt, so würde derselbe als System, wie ich angedeutet habe, in den Begriff der Idee fallen, weil er schon die Einheit des Begriffs und seiner Realität enthält. Ich habe bei dem Begriff der Idee als Princip ausgeführt, daß die einseitige Form, in welcher die Idee sich darstellen kann, die des abstracten Realismus, oder des abstracten Idealismus und die absolute Form die des concreten Idealrealismus ist. Professor Michelet hat beliebt, der philosophischen Gesellschaft zu Berlin diese Auseinandersetzung dahin zu denunziren, daß ich bis zu Krug's Realismus und Idealismus heruntergesunken sei. Er erblickt in mir immer nur den Sinkenden, den in den Abgrund des Dualismus von Sein und Denken, von Realismus und Idealismus rettungslos Versinkenden. Es ist aber evident, daß im Begriff

der Idee als der Einheit des Begriffs und seiner Realität der Realismus, Idealismus und Idealrealismus ihre Begründung finden. Und so kann ich mir sehr wohl denken, daß im Begriff der Methode der Idee die Dialektik des Mechanismus, Chemismus und Teleologismus als ein formales Moment vorkäme, wie ich nicht anstehe, den Begriff des Localsystems, der Compensation und der Concentration, die ich bei dem Verhältniß des Begriffs des Systems zur Zufälligkeit, Mannigfaltigkeit, Veränderlichkeit der Erscheinung aufgeführt habe, als verwandte Begriffe anzusehen. Es scheint mir hier noch ein reiches, erst wenig angebautes Feld der Wissenschaft offen zu liegen.

Man wolle nur niemals vergessen, daß der Begriff der Idee sich von dem Begriff als nur logischem dadurch unterscheidet, daß in ihm auch die Nothwendigkeit des bestimmten Inhaltes gesetzt wird, während der Begriff an sich erst die allgemeine Form der Entwicklung enthält. Der reale Zusammenhang ist daher nicht blos ein mechanischer, dynamischer, teleologischer, sondern er ist zugleich ein logischer oder physischer oder geistiger.

Der Zusammenhang als mechanischer, dynamischer, äußerlich teleologischer, hat, wie Hegel selbst sagt, den Begriff erst noch äußerlich an sich. Er entspricht daher noch nicht der inneren Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Er ist daher nicht, was er sein soll, die objective Erscheinung des Begriffs. Diese ist, wie ich gezeigt habe, die Sphäre des Urtheils, so wie die des Schlusses seine Wirklichkeit. Sobald aber der Begriff als Organ der Idee wirkt, tritt in diese Selbstverwirklichung der Idee auch die bestimmte qualitative Energie derselben ein. Sie ist es, welche dann in dem eigenthümlichen Element ihrer schöpferischen Thätigkeit die Dialektik der Begriffsmomente entfaltet.

Durch die Schwere der Materie wird die mechanische Bewegung zur geradlinigten, undulatorischen, circulatorischen; zur Attraction, Repulsion, Rotation; zur Fallbeschleunigung, Pendelschwingung, Wurfbewegung; zum Stoß, zum Gegenstoß, zur Elasticität u. s. w.

Durch die specifische Individualität der Materie wird sie dynamisch zur magnetischen Attraction und Repulsion, zur elektrischen Ausgleichung, zur chemischen Affinität und Verwandlung, zur isomorphischen, dimorphischen, polymorphischen Gestaltung u. s. w. aufgeschlossen.

Durch die Natur seines Inhaltes wird der Zweck ein endlicher, der mit seiner Verwirklichung nur ein Mittel erreicht; ein unendlich endlicher, der noch eines Substrates als Mittel seiner Verwirklichung bedarf; ein schlechthin unendlicher, der a priori in seinen Begriff auch die Realisirung in sich schließt, so daß Zweck und Mittel zusammenfallen. Durch sie ist es, daß er ein allgemeiner, besonderer, einzelner wird u. s. w.

Michelet und Lassalle halten mir unaufhörlich vor, daß der Begriff Entwickelung sei. Als ob ich irgendwo dies leugnete? Als ob ich nicht eben deswegen den Begriff der Verwirklichung des Begriffs — als die absolute Form aller Verwirklichung — in ihm selber fände? Der Begriff soll — auch nach Michelet, auch nach Lassalle — eben sowohl Gedanke als Sache sein. Kann dies etwas Anderes heißen, als daß seine ideelle Allgemeinheit, die sich selbst Zweck ist, sich im Unterschied von sich, im Besondern und Einzelnen, realisirt? Soll denn der Hegelsche Begriff nur eine intellectuelle, psychologische Abstraction, ein Subject nur in unserm Kopf, oder soll er nicht auch eine zugleich ontologische Totalität sein? Hic Rhodus, hic Saltus! Der Hegelsche Begriff enthält, was die Helmonte mit dem Archäus, Cudworth mit den plastischen Naturen bezeichnet, als Moment in sich, wie Hegel selber ihn der Seele, dem Ich vergleicht, oder diese vielmehr als Beispiele anführt. Der Mechanismus und Chemismus aber ist seelenlos. Alle Veränderung, die sich nur summirt, die nur ein Anderswerden ist, ohne in die untheilbare Einheit des Individuums als eines Subjectes zurückzugehen, ist noch nicht Entwicklung. Mittheilung einer Bewegung, Stoß, Fall, chemische Reaction, Motivirung, Determination u. s. w. sind als solche nur erst Processe der causalen Nothwendigkeit. Um zu Mo-

menten der Entwicklung des Begriffs zu werden, müssen sie als Integrale einer Idee gesetzt werden. Jede Idee ist, als in sich unendlicher Zweck, schlechthin universell. A priori, auf evidente Weise, wie Cartesius sagte, clare et distincte, kann man darthun, daß die Idee im Allgemeinen nur sein kann Begriff ihrer selbst: Vernunft; objective Realisation ihres Begriffs: Natur; sich selbst begreifende Einheit ihres Begriffs und seiner freien durch sie gesetzten Realität: Geist. Dies sind die drei möglichen Systeme, Weltordnungen, Reiche, die an und für sich nur Ein System, die absolute Weltharmonie ausmachen.

Ein Geständniß.

Diese absolute Weltharmonie würde aber nicht existiren können, wenn sie nicht als Begriff gedacht, als Realität gewollt würde. Denken und Wollen aber kann nur ein Subject. Der Geist ist als absoluter Geist die subjective Einheit des Universums, die, als freie Ursache, dasselbe denkt und will. Sie ist das Urdenken und Urwollen, das nicht erst, wie das menschliche, durch einen Bidungsproceß seiner selbst mächtig wird, sondern, frei von der Geschichte, ewig sich selbst in seiner absoluten Thätigkeit gleich ist. Der absolute Geist ist Gott, der dem Universum eben sowohl immanent als transcendent ist und mit welchem wir Menschen, weil wir Geist von seinem Geist sind, uns entzweien, aber auch versöhnen können.

So verstehe ich Hegel. Wäre dies ein Mißverstand, so würde ich es nicht um meinet-, sondern um Hegel's willen bedauern, denn der höchste Triumph der Philosophie, die Freiheit auch in ihrer Wahrheit erkannt zu haben, würde ihm entgehen. Ich selber, wie gesagt, sehe keinen Grund, Hegel diesen Triumph zu verweigern. Ich kann seine Religionsphilosophie nicht anders verstehen. Ich kann ihm nicht die Halbdenkerei zutrauen, von einer Immanenz ohne Transcendenz zu handeln. Ich gebe

daher meinen Gegnern die Anklage, Hegel nicht verstanden zu haben, zurück.

Die Gegner der Hegelschen Philosophie, Katholiken wie Protestanten, Schellingianer wie Herbartianer, haben seit einem Menschenalter wiederholt, daß nur diejenige Auffassung der Hegelschen Philosophie die wahre sei, die von der linken Seite seiner Schule aufgestellt worden, nämlich nur im Menschen das persönlich gewordene Absolute anzuerkennen. Weniger durch wissenschaftliche Widerlegung, als durch stetes Erneuen dieser Ansicht haben sie gewirkt. Sie haben auch mein Bestreben, den Begriff des absoluten Geistes als den des ewigen, seiner selbst bewußten Gottes zu lehren, als eine Untreue gegen den wahren Geist des Hegelschen Systems verurtheilt. Unter dem Titel einer Verirrung haben sie meine Encyklopädie der theologischen Wissenschaften wieder bei Seite geschoben. Nun, ich überzeuge mich, daß sie in soweit Recht haben, als die Berliner Schule Hegel in der That so, wie Feuerbach, versteht. Ich habe lesen müssen, daß Michelet mir Religion predigt, weil ich durch meinen Glauben an einen persönlichen Gott den Ernst der Religion, die Negativität, den Schmerz der Selbstentäußerung, zerstören soll. Man lese, was im „Gedanken" I., S. 39 geschrieben steht. Zuletzt werde ich hier einer äußerlichen und leichtsinnigen Orthodoxie beschuldigt, welche die Kreuzigung Christi als eine einmal geschehene Thatsache hinnehme, ohne sie zur Arbeit des eigenen Gemüthes zu machen.

Ich verberge mir nicht, daß es vielen Zeitgenossen unbegreiflich erscheint, den Namen eines Philosophen noch mit dem Glauben an einen persönlichen Gott vereinigen zu wollen. Ich verberge mir nicht, daß die Naturwissenschaften, indem sie bei der Natur als solcher stehen bleiben, diese Meinung vorzüglich unterstützen. Aber ich verberge mir auch nicht, daß dies eine Kurzsichtigkeit ist. Schon die arithmetische und mathematische Seite der Natur müßte einen Gott in ihr erkennen lassen. Die einzige Betrachtung des Verhältnisses der Kugel, des Cylinders und Kegels ist für mich ausreichend, mir die Gewißheit vom

Dasein einer absoluten Intelligenz zu geben, denn Rechnen ist ohne Denken unmöglich. Wir finden in der Natur die genaueste Berechnung der Größenverhältnisse. Die topographische Astronomie legt uns dar, wie Raum und Zeit in der Bewegung der himmlischen Körper sich nach bestimmten Proportionen verhalten und wie das, was als Abweichung vom Gesetz erscheint, doch die Ordnung des Ganzen nicht stört, weil es in dieselbe im Voraus als ein constanter Coëfficient miteingerechnet ist. Wie es nun möglich sein soll, daß die undenkende, bewußt- und willenlose Materie zu einer solchen Accuratesse der Berechnung von Millionen Körpern in ihren so verschlungenen Bahnen gelangen solle, ist mir unbegreiflich. Ohne die Hypothese einer berechnenden Intelligenz kommt mein Verstand hier nicht aus. Wenn man so oft den Ausspruch jenes französischen Astronomen anführt, der zu Napoleon äußerte, daß er im ganzen kosmischen Universum keinen Gott angetroffen und einer solchen Hypothese gar nicht bedurft habe, so kann man ihm das vom Standpunct des Gesetzes der Attraction, dessen Erscheinungen er eben überall antraf, vollkommen zugeben. Meint man aber damit ein letztes Wort gesagt zu haben, so ist das höchst kläglich, denn durch die Thatsache der Allgemeinheit des Gesetzes wird noch nicht begreiflich, wie es selber möglich sei. Der Naturforscher als solcher kann sich bei der causalen Nothwendigkeit beruhigen, nicht aber der weiter denkende Mensch. Aber nicht blos die Astronomie, sondern die ganze Naturwissenschaft scheint mir von der Existenz eines allberechnenden Gottes Zeugniß abzulegen. Die Stöcheometrie, die Krystallographie, die Meteorologie, die Anatomie und Physiologie können nicht weniger uns durch ihren Calcül in Erstaunen setzen. Die Gestalt der Organe, das Ineinandergreifen ihrer Processe, die Proportion ihrer Producte, wie ist das Alles bis in die kleinsten und zartesten Beziehungen berechnet! Wie kann ein denkender Mensch im Ernst glauben, daß die Proportion von Lunge und Luft, von Auge und Licht, von Ohr und Schall, sich durch den Zufall stupider Atome gemacht habe! Wir finden Verstand

und Vernunft in der Natur; wir finden in ihr empirisch keinen persönlichen Gott, der etwa bei dem Herrn Naturforscher, sich zu legitimiren, seine Visitenkarte abgäbe; aber wir können klar und deutlich einsehen, daß Verstand und Vernunft nur von einem verständigen und vernünftigen Subject der brutalen Materie als ihr immanente Bestimmungen gegeben sind und daß der absolute, über Raum und Zeit erhabene Geist in seiner ewigen Allgegenwart und Allwissenheit nicht als eine sinnfällige Person erscheinen kann, was die Sprache der kirchlichen Dogmatik so ausdrückt, daß nicht Gott, sondern nur die zweite Person der Gottheit Mensch geworden. Wie das Mikroskop dem überraschten Auge im Wassertropfen ungeahnte infusorielle Wesen entschleiert, so offenbart das Denken in der gottlos scheinenden Natur den denkenden, das Größte wie das Kleinste berechnenden Schöpfer der Natur. Die Natur rechnet nicht selber, aber sie ist berechnet. Die Naturforscher sollten über ihrem Rechnen nicht den Gedanken an Gott und die Pietisten über ihrer Andacht an Gott nicht vergessen, daß er ein strenger Arithmetiker ist, die Philosophen aber ihn im Calcul der Natur erkennen und anerkennen.

Die Stellung des Zweckbegriffs im System.

Der schwierigste Punct für meine Vertheidigung ist die Stellung, welche der Zweckbegriff bei mir erhalten hat. Ich erlaube mir, dem geneigten Leser in der Kürze die Eintheilung zurückzurufen, welche die gesammte logische Idee bei mir erhalten hat:

I. Sein:

1) Sein; 2) Wesen; 3) Zweck.

II. Begriff:

1) Begriff; 2) Urtheil; 3) Schluß.

III. Idee:

1) Princip; 2) Methode; 3) System.

Der Begriff ist die Wahrheit des Seins, aber die Idee ist die Wahrheit des Begriffs. Das Sein erhebt sich vom Realismus des unmittelbaren Seins zum Idealismus des Zweckes. Der Begriff entwickelt sich von dem Idealismus des Allgemeinen zum Realismus des Einzelnen. Die Idee, als die Einheit des Begriffs und seiner Realität, verwirklicht sich zur Totalität des Systems. Man erkennt sofort die innere Uebereinstimmung zwischen den Begriffen: 1) Sein, Begriff, Princip; 2) Wesen, Urtheil, Methode; 3) Zweck, Schluß, System.

Nun wird mir von meinen Gegnern vorgeworfen, daß bei mir schon in der Teleologie vom Begriff und vom Schluß die Rede sei, bevor noch von deren Begriff gehandelt worden. Dies sei ein entschiedener Fehler, um so mehr, als ich selber den Zweck für den als Ursache wirkenden Begriff erkläre.

Der Ausdruck Zweckbegriff würde noch kein genügender Einwurf sein, denn wir sprechen von jeder Kategorie als von einem Begriff. Wir scheuen uns nicht, sogar vom Begriff des Nichtseins zu sprechen. Aber der Zweckbegriff enthält den Begriff als Trieb, Gefühl, Vorstellung, Gedanken, der, als ideelle Ursache, der äußeren Erscheinung seiner von ihm objectiv unterschiedenen Wirklichkeit vorangeht.

Dies ist vollkommen richtig. Die Differenz zwischen der Hegelschen Logik und der meinigen liegt hier darin, daß ich im Zweckbegriff erst den Begriff des fühlenden, vorstellenden, denkenden Subjectes und des durch den Gedanken bestimmten Objectes, noch nicht aber den logischen Begriff als die immanente Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen setze. An diesen Begriff sind meine Gegner so gewöhnt, daß sie das Abstractum des Gefühls oder des Gedankens, dessen der Zweckbegriff zunächst bedarf, vergessen. Die Entwicklung des Zweckbegriffs führt dann allerdings dazu, daß der bestimmte Gedanke der Begriff des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen ist, die sich unter einander als Zweck und Mittel verhalten.

Als nächste Kategorie vor dem Zweckbegriff ist bei mir der Begriff der Wechselwirkung abgehandelt, durch welche die Substanz sich als die Einheit manifestirt, die als causa sui sich selbst bewirkt, auch wenn sie sich zur Dualität zweier relativen sich activ und passiv entgegengesetzten Substanzen verdoppelt. Als diese Einheit ist die Substanz Subject, das sich durch seine Causalität für sich als Object setzt. Das Subject ist sich Zweck. Es macht sich zur Ursache eines Andern, das es selber ist und aus welchem es mithin in sich zurückkehrt. Lassalle besonders hat mich getadelt, daß ich von der Wechselwirkung zum Zweck übergehe. In seiner eigenen Beschreibung der Causalität kommen aber folgende Worte vor: „Die Ursache, die in ihrem Setzen nicht in Anderes übergeht, sondern in Identität mit sich bleibt, und nur sich selbst wirkt, die Thätigkeit, welche nichts Anderes, als sich selbst hervorbringt und nur dies ist, — Wirken und im Wirken Selbstverwirklichung seiner d. h. Entwicklung zu sein, — dies ist der Begriff." Wenn man nun hier, wo weder vom Allgemeinen noch dem Besondern und Einzelnen die Rede ist, statt Begriff Zweck setzte, würde die Beschreibung unpassend werden? Ich glaube nicht. Im Zweck ist ein Trieb, ein Gefühl, eine Vorstellung, ein Gedanke die Ursache, welche das Mittel bestimmt, aber das Mittel ist auch wieder die Ursache, welche den Zweck realisirt. Zweck und Mittel stehen also activ und passiv in Wechselwirkung, denn der Zweck setzt das Mittel, das Mittel den Zweck. Dieser Kreis ist der Proceß der Zweckthätigkeit. Der Zweck ist ideell d. h. Gedanke; da nun ein Gedanke nur von einem Denkenden gedacht werden kann, so ist der Zweckbegriff subjectiv. Diese Nothwendigkeit, mit ihm ein Subject als letzte Ursache anzuerkennen, ist es ja, welche ihn bei dem Atheismus so verhaßt gemacht hat. Der Aberglaube vieler Hegelianer an den „Begriff" als die weltschöpferische Macht begnügt sich mit der Annahme des Begriffs als des subjectiven, ohne mit dem Subject als Ursache der Zweckmäßigkeit, die wir im Unbewußten vorfinden, Ernst zu machen. Ja in Folge des Atheismus setzen wir jetzt

sogar nicht wenige Jagd auf die vielen Zweckwidrigkeiten machen, die sich ihrer hoch erleuchteten Intelligenz darbieten. Statt der Stümpereien eines dummen, einfältigen Gottes, unter deren Albernheit wir so viel zu leiden haben, wie herrlich würde von diesen neunmal klugen Weisen die Welt eingerichtet sein!

Die Metaphysik führt also bei mir den Hegelschen Satz durch: Die Substanz ist Subject. Das Sein, als Wesen, ist Zweck. Der Zweck ist ohne die Vorstellung eines Subjectes und seine Verwirklichung ohne die Thätigkeit des Subjectes undenkbar. Die Realität, als welche das Subject den von ihm vorgestellten Zweck setzt, ist eine Objectivität, die es von sich selbst unterscheidet. Finden wir die Zweckmäßigkeit im Unbewußten als Thatsache vor, so zwingt uns dies, auf ein Bewußtsein zu schließen, welches die Beziehung von Zweck und Mittel gesetzt habe. Die causa efficiens wirkt, weil sie wirken muß. Die causa finalis wirkt, indem sie die causa efficiens für ihren Zweck wirken läßt. Ein Stein drückt den Gegenstand, dem er aufliegt, weil er drücken muß. Wenn wir aber in den Alpenländern die Dächer der Blockhäuser mit großen Steinen belastet stehen, so ist es der Zweck, sie gegen die Wuth des Sturmes zu sichern, der sie als Mittel wirken läßt. Wenn ein Funke zufällig in einen Pulverthurm fällt, so wird er auffliegen, allein er ist dann nur causa instrumentalis, kein eigentliches Mittel. Zu diesem wird er erst, wenn er mit Bewußtsein, um die Explosion herbeizuführen, in ihn geschleudert wird.

Der Zweckbegriff enthält also den Begriff der Subjectivität, allein nur erst als Selbstbestimmung überhaupt, noch nicht als die Selbstbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen, welche den Zweckbegriff schon als Moment in sich schließt. Eine und dieselbe Handlung kann daher sehr verschiedene Zwecke haben, so wie ein und dasselbe Object Mittel für sehr verschiedene Zwecke werden, indessen die immanente Gliederung des Begriffs eine solche Relativität ausschließt. Zweck und Mittel überhaupt stehen unter sich noch nicht nothwendig

in dem Zusammenhang des Allgemeinen mit seinem Besondern. Ich schüttele mit dem Kopfe. Warum? Eine Fliege aus meinem Gesicht zu verjagen, oder ein Zeichen der Verneinung zu geben u. s. w. Ein rohes Stück Holz kann mir als Mittel zu den verschiedensten Zwecken dienen, je nachdem ich diese oder jene Seite an ihm hervorkehre. Ein und dasselbe Wort, ein Mittel der Verständigung, kann, je nach dem Zweck, die verschiedensten Bedeutungen gewinnen u. s. w.

Der Zweck als solcher ist noch keineswegs begriffsgemäß, sondern kann allen möglichen, auch den verkehrtesten, absurdesten Inhalt haben. Daher nenne ich den Begriff des Allgemeinen die Wahrheit des Zweckbegriffs. Der Zweck ist schon formell das Seinsollende; was aber wesentlich sein soll, wird erst durch den Begriff gesetzt, der, als allgemeiner, das Besondere, als besonderer, das Einzelne zum Zweck hat.

Nach der Hegelschen Methode soll das höhere Moment immer das niedrigere in sich aufheben und sich so zum ideellen Grunde machen, während es seinerseits aus dem reellen Grunde als seiner Bedingung hervorgeht. Hiernach ist der Zweckbegriff als ein Moment in dem logischen Begriff enthalten, denn dieser ist immer Zweck, ein Zweck aber zwar immer ein Gedanke, jedoch keineswegs ein Begriff im Hegelschen Sinn, der als allgemeiner sich selbst articulirt und seiner Idealität den Mechanismus, den Chemismus und die äußerliche Zweckmäßigkeit schon als mitwirkende Factoren unterwirft.

Kann man beweisen, daß das Allgemeine im Besondern, das Besondere im Einzelnen seinen Zweck hat, daß alle Momente des Begriffs sich gegenseitig als Zweck und Mittel hervorbringen, daß die Wirklichkeit des Einzelnen ohne Vermittelung der dem Begriff dienenden causa efficiens unmöglich ist, so hat man damit auch bewiesen, daß der Begriff des Zweckes dem des Allgemeinen noch als der abstractere vorangehen muß. Der Begriff verarbeitet in seinem Element alle Kategorien des Seins, indem er jedes seiner Momente qualitativ, quantitativ, modal nach allen Wendungen der Wirklichkeit, Möglichkeit und

Nothwendigkeit entwickelt. Das apodiktische Urtheil vergleicht den Zustand der Realität in ihrem Verhältniß zum Begriff. Es liegt ihm, wie Hegel sagt, ein Sollen zu Grunde, inwiefern die Beschaffenheit des Realen dem Begriffe entspricht. Der disjunctive Schluß bestimmt die Nothwendigkeit als eine durch die totale Vermittelung aller Glieder des Begriffs schlechthin wirkliche, indem er denselben als Selbstzweck erweist.

Endlich vergesse man nicht, daß Hegel die Kategorie des Zweckes nicht innerhalb ihrer selbst zum Schluß geführt hat. Dies ist ein logischer Fehler. Jede Kategorie hat sich in sich selbst zu vollenden und damit den Uebergang zur nächstfolgenden zu vermitteln. So verfährt Hegel selbst überall. Nur bei dem Zweckbegriff macht er eine Ausnahme, indem er unter der Teleologie des objectiven Begriffs erst die äußere, unter der Idee sodann die innere Zweckmäßigkeit darstellt. Warum? Weil er die Idee als Selbstzweck definirt. Das ist sie, aber das ist auch schon der Begriff. Ich handle in der Teleologie nicht nur den äußern, sondern auch den inneren Zweck ab, der in sich selbst unendlich ist. Der Begriff der Endlichkeit und Unendlichkeit gehört, auch bei Hegel, dem Begriff des Seins an. Unendlichkeit ist also eine Kategorie, die dem Zweck als dem Seinsollen zukommt. Soll aber die Unendlichkeit genauer bestimmt werden, so ist sie die concrete Allgemeinheit, die sich selbst als Besonderes und Einzelnes realisirt. Der Begriff ist als exitus ex se auch reditus in se. Er ist wahrhaft unendlich. Und so erkennt der aufmerksame Leser, daß ich, weit gefehlt, die Objectivität des Begriffs zu zerstören, sie vielmehr als seine von ihm untrennbare Verwirklichung ansehe. Ist dies Irrthum oder ist es Consequenz?

Die unbewußte Zweckthätigkeit.

Michelet ist empört über folgenden Passus, der bei mir I, 531 vorkommt: „Nur ein Individuum kann einen Zweck haben. Findet es ein solches Verhältniß in der bewußtlosen Realität vor, so wird das Denken, mag es ihm lieb oder leid sein, da-

durch zur Annahme einer vorschauenden Intelligenz gezwungen, welche die Möglichkeit eines solchen Zusammenhanges begründet hat." Voller Verachtung gegen ein solches Raisonnement fügt Michelet hinzu: „Da haben wir den alten teleologischen Beweis vom Dasein Gottes, den Kant widerlegte, durch einen seiner Nachfolger wieder zu Ehren gebracht. Um wie viel gediegener und besonnener spricht Aristoteles, wenn er sagt: im Auge, in den Beinen der Spinne, in den Wurzeln des Baumes steckt diese Vernunft, zu ihrem Zweck zu gelangen, d. h. sich zu erhalten." Und nun geht es fort mit Vorwürfen, warum ich hier nicht sogleich mit einem wahrhaft Absoluten, mit seinem Wo und Wie herausrücke. „Aber, heißt es spöttisch, hier schweigt dieser theistische Rationalismus, der ja über das unergründliche X nicht hinauskann."

Was nun zuvörderst Michelet's Versicherung betrifft, daß Kant den teleologischen Beweis für das Dasein Gottes widerlegt habe, so ist sie nicht ganz genau. Kant hat diesen Beweis dreimal behandelt: 1) völlig zustimmend 1763 in seiner Schrift über die einzig mögliche Demonstration des Daseins Gottes; 2) polemisch 1781 in der Kritik der reinen Vernunft; 3) relativ zustimmend 1790 in der Kritik der Urtheilskraft, wo er zugesteht, daß man von ihm auf einen Weltbaumeister, einen höchst intelligenten Architekten des Kosmos, wenn auch nicht auf einen schlechthin, nämlich auch moralisch vollkommenen Gott schließen könne.

Sodann, wenn Kant in der That diesen Beweis widerlegt zu haben gemeint hätte, so hat Hegel in seinen Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes ihn sehr weitläufig wiederhergestellt. Michelet hätte deshalb ihm und nicht mir zuschreiben sollen, ihn wieder zu Ehren gebracht zu haben.

Ferner ist die von mir gemachte Unterscheidung zwischen der bewußten und unbewußten Zweckthätigkeit so wie die Zurückführung der letzteren auf die erstere durchaus nothwendig. Eine bewußte Zweckthätigkeit zuzugeben, macht keine Schwierigkeit. Die unbewußte Zweckthätigkeit dagegen zeigt uns eine Zweck-

mäßigkeit, die ihr actu immanennt ist. Bei einer von Menschen gemachten Maschine ist dies auch leicht zu begreifen. Der Zweck ist in ihren Mechanismus gelegt. Aber wie ist es mit der Natur? Wie ist es mit ihrer nicht blos inneren, sondern auch äußeren Zweckmäßigkeit? Als Thatsache kann man bei ihr stehen bleiben. Die Spinne webt ihr Netz, weil sie den Trieb dazu hat. Sie kann nicht anders, als zweckmäßig wirken. Der Lachs streicht vom Meer die Flüsse hinauf, an ihren Ufern zu laichen, ohne ein Bewußtsein von der Zweckmäßigkeit seines Thuns zu haben. Der Hamster frißt seine Backentaschen voll und entleert sie in seinen unterirdischen Kammern, ohne eine Vorstellung von den Jahreszeiten zu haben. Die Richtung des Windes durchläuft periodisch die ganze Drehung von Westen aus und befördert dadurch völlig bewußtlos den zweckmäßigen Austausch der Luftschichten, das Entstehen der feuchten Niederschläge, die Vegetation u. s. w. Das Eisen findet sich, sehr zweckmäßig für die Cultur des Menschen, in ungleich größeren Massen, als die weniger dafür brauchbaren andern Metalle u. s. w. Die Thatsache solcher Zweckmäßigkeit ist also ein Gegenstand der Erfahrung. Da wir nun aber in der Thatsache selber kein zwecksetzendes Bewußtsein antreffen, so bleibt uns doch wohl nichts übrig, als dasselbe außerhalb in einer selbstbewußten Intelligenz zu suchen, die jene Verhältnisse so geordnet hat. Ich sehe in diesem Schluß weder eine Flachheit noch eine Unbesonnenheit. Im Gegentheil erscheint es meinem Standpunct natürlich sehr beschränkt und unbesonnen, eine solche vorschauende Intelligenz nicht annehmen zu wollen. Mir ist es unbegreiflich, wie die stupide, undenkende, unwollende Materie als solche zu einer so großen Zweckmäßigkeit habe gelangen können, als wir in der Natur und in dem Verhältniß derselben zur Geschichte wahrnehmen. Freilich erscheint uns die Zweckmäßigkeit thatsächlich als eine der Natur actu immanente. Der rohe Empiriker, der Materialist, der Naturvergötterer mag sich dabei beruhigen, daß es so ist, wie er es findet. Er erkennt die in der Natur gegebene Vernunft. Der Philosoph aber wird sich über die Erscheinung erheben und fragen müssen, wie die

Vernunft zur Immanenz in der Natur gelangen kann? Daß atomistische Substanzen, daß der Zufall ihrer Attraction und Repulsion, daß also das unbenkende Sein die Ordnung des Universums, die constanten Typen der Organismen, die symmetrische Conformität getrennter Geschlechter, die maaßvolle Ausgleichung der Perturbationen und Oscillationen u. s. w. solle hervorzubringen vermögen, ist mir ein Räthsel. Die Substanz, welcher Michelet alles dieses zuzuschreiben pflegt, erklärt mir gar nichts, weil sie nicht selber Intelligenz ist. Die Substanz, d. h. doch am Ende die Natur, soll im Menschen Subject, sich denkende Substanz werden. Aber eben der denkende Mensch weiß, daß er nicht Ursache des Universums, nicht Ursache seiner selbst ist und geht, als denkender, über alle Endlichkeit der Erscheinung hinaus. Wenn Augustinus sagt, daß unser Herz unruhig sei, bis es in Gott ruhe, so sage ich: mens nostra inquieta est, donec requiescat, Domine, in Te.

Ich sehe nicht, was es für mich nicht blos als Menschen, sondern auch als Philosophen Entwürdigendes haben soll, teleologisch auf das Dasein eines Gottes zu schließen, der die selbstbewußte Ursache der Wunder ist, in deren Mitte wir mit freudigem Staunen leben. Ich sehe auch nicht, weshalb Aristoteles von Michelet hier so herangezogen wird, als ob demselben ein solcher Beweis als eine philosophische Barbarei hätte erscheinen müssen. Allerdings lehrt Aristoteles die Entelechie als immanente Zweckthätigkeit. Allein verträgt sich denn dieselbe nicht mit seiner Lehre vom *νοῦς* als der unbewegt bewegenden Ursache von Allem, welche das Denken des Denkens ist, wie er sich ausdrückt? Die letzten Bücher der Metaphysik des Aristoteles enthalten ausdrücklich eine Theologie, nicht blos die Lehre von dem Abstractum einer subjectlosen Vernunft. Michelet glaubt mich in Verlegenheit zu setzen, wenn er höhnisch mich auffordert, doch das Wo und Wie meines unergründlichen Absoluten zu offenbaren. Er bezüchtigt mich eines Schweigens aus Unwissenheit. Ich weiß nicht, wie ich zu diesem Tadel komme, da ich freilich nicht in einer der logischen Wissenschaft gewidmeten Schrift, aber

doch anderwärts auch expressis verbis mich hierüber offen genug ausgesprochen habe. Gott ist allerdings für mich unergründlich, sofern ich immer neuen Grund, ihn zu bewundern, finden werde. Er ist unerschöpflich für mein Erkennen, aber keineswegs unerkennbar. Ich weiß, an wen ich glaube.

Eine von keinem absoluten Geist gedachte und gewollte und doch überall wirksame Vernunft kommt mir wie Schillers Mädchen aus der Fremde vor und man könnte von ihr sagen:

Sie war von keinem Gott geboren,
Man wußte nicht, woher sie kam,
Und schnell war ihre Spur verloren,
Wenn die Erscheinung Abschied nahm.

Begriff und Idee.

Aus der bisherigen Untersuchung ergibt sich, daß Hegel vom Begriff der Wechselwirkung zu dem Begriff des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen übergeht, während ich von der Wechselwirkung zu dem Begriff des Zweckes als der ideellen Ursache übergehe, die, als subjective, sich von ihrer Verwirklichung unterscheidet. Kant in der Kritik der Urtheilskraft §. 81: „Die vorgestellte Wirkung, die zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heißt Zweck.“ Der Zweck ist Selbstursache.

Es ergibt sich, daß Hegel vom Begriff des Schlusses zum Begriff der äußerlichen Vermittelung des realen Zusammenhanges der Objecte übergeht, indem er den mechanischen, chemischen und äußerlich teleologischen Proceß als die Formen des objectiven Begriffs aufstellt. Ich behaupte dagegen, daß diese Formen als die der objectiven und subjectiven Causalität, als die causa efficiens und finalis, schon im Begriff enthalten sind, weil das Einzelne in seiner Aeußerlichkeit ohne das Moment des Mechanismus, Chemismus und der Zweckthätigkeit gar nicht zur Existenz gelangen könnte. Daß es alsdann, in seiner Aeußer-

lichkeit, auch weiterhin allen diesen Processen zugänglich bleibt, ist einfache Consequenz derselben. Das Einzelne ist das wirkliche Subject im objectiven Sinn.

Als solches kann es nach allen Kategorien des Seins sich verhalten und die mannigfachsten Vermittlungen durchlaufen; diese Verhältnisse und Vermittlungen nennen wir Urtheile und Schlüsse; sofern wir es sind, welche sie denken, sind sie Producte unserer Intelligenz; sofern sie aber Bestimmungen des Einzelnen sind, gehören sie der Wirklichkeit an. Die Formen des Begriffs, Urtheils und Schlusses sind daher die Formen der objectiven Wirklichkeit, und Professor Michelet selber hat die Geschichte der Menschheit nicht, wie er lehrt, nach der Objectivität des Begriffs, sondern nach dem logischen Schluß dargestellt; siehe Michelet's Geschichte der Menschheit seit 1775, Berlin, 1760, wo Th. I. die gesammte Geschichte der französischen Revolution und Thl. II., 597, die gesammte Geschichte der Menschheit auf Syllogismen zurückgebracht ist. Wenn Hegel also aus dem Begriff des disjunctiven Schlusses den Begriff des Objects deducirt, so ist das ein Irrthum, denn dieser Begriff ist schon vollständig mit dem Begriff des Einzelnen erreicht. Das Einzelne ist Totalität. Die Bedeutung des disjunctiven Schlusses liegt nicht darin, diese Totalität zu setzen, sondern darin, die Nothwendigkeit eines jeden Momentes derselben zu vermitteln.

Daher halte ich ihn für den Uebergang zum Begriff der Idee als der apodiktischen Einheit des Begriffs und seiner Realität. Hegel macht diesen Uebergang durch die Wendung, daß er in der Teleologie nur den endlichen Zweck darstellt, der jeden erreichten Zweck wieder zum Mittel herabsetzt und so in den endlosen Progreß fällt. Diese Endlosigkeit hebt er im Begriff der Idee als des Selbstzwecks auf, der in sich unendlich ist. Der Ausdruck Selbstzweck ohne nähere Bestimmung ist jedoch, wie ich in meiner Logik einmal bemerkt habe, noch nicht genügend, das Wesen der Idee zu charakterisiren, denn sich selbst Zweck ist auch der Egoismus. Doch selbst das wirklich Unendliche ist als sich selbst Zweck zugleich noch als ein Existirendes

fähig, nach Außen hin als Mittel behandelt zu werden. Erst, wenn man die weiteren Definitionen der Idee herananzieht, daß sie die Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Subjects und Objects, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, der Freiheit und der Nothwendigkeit, erst dann empfängt der Ausdruck Selbstzweck seinen wahrhaften Inhalt als Idee. Die alte Metaphysik bedienke sich auch des Ausdrucks Endzweck, um anzudeuten, daß die Vielheit der Zwecke in eine letzte Einheit zusammengefaßt würde, durch welche ihnen selber erst die Berechtigung ihrer Existenz gegeben wird. Der Progreß in's Endlose ist nun schon durch den disjunctiven Schluß aufgehoben, der die Einheit des Begriffs auch als Totalität setzt. Das Allgemeine, das sich selbst zum Unterschied des Besondern bestimmt, verliert sich mit seiner Entwicklung nicht mehr in's Grenzenlose, sondern schließt sich als organische Gliederung in sich ab. Da nun der Begriff, nach Hegel selber, die Wirklichkeit als Moment in sich enthält, so hat er hiermit die adäquate Einheit seiner selbst und seiner Realität erlangt. Als ein Schluß von Schlüssen, als freie Selbstvermittelung, als analytisches Freilassen seiner Momente, ohne sie aus der synthetischen Continuität herausfallen zu lassen, ist er Idee.

Hegel macht zwischen dem subjectiven und objectiven Begriff oft den Unterschied der Innerlichkeit und der Aeußerlichkeit geltend. Er nennt den subjectiven Begriff die Seele, die sich in die Aeußerlichkeit versenke und ihre Realität mit ihrer einfachen Idealität durchdringe. Nun sind aber Inneres und Aeußeres Kategorien, die er selber schon im Begriff des Wesens als eine Reflexionsbestimmung abhandelt und im Begriff der Wirklichkeit als der Einheit des Innern und Aeußern sich aufheben läßt. Diese Entgegensetzung ist also auf dem Standpunct des Begriffs schon überwunden. Durch ihn enthält das Einzelne das Besondere, das Besondere das Allgemeine als sein Inneres, das jedoch eben so sehr ein Aeußeres ist. Man vergegenwärtige sich doch nur irgend einen concreten Fall, um inne zu werden, daß ich hier nur die stricteste Consequenz

der Hegelschen Logik ziehe. Man denke sich ein Einzelnes, diesen Krystall, diese Pflanze, dies Thier, diesen Staat, dies Kunstwerk u. s. w., so ist es als Begriff zugleich Realität, als Inneres ein Aeußeres, denn sonst könnte es nicht ein Einzelnes, ein Dieses sein. Der Begriff erfüllt es durch und durch. Ohne ihn würde es nicht dies Einzelne sein. Kann dies aber ohne jene Vermittelungen, die Hegel den objectiven Begriff nennt, zu Stande kommen? Das Ideelle des Begriffs, wovon Hegel immer redet, fällt nur in seine Allgemeinheit und Besonderheit. In der Einzelheit ist das Ideelle, wie das Ich im persönlichen Menschen, reeller Weise gegenwärtig.

Nun ist in der Hegelschen Schule der Unterschied von Begriff und Idee verloren gegangen. Lassalle sagt geradezu, daß die Idee nur ein „Unterreich des Begriffs" sei. Die Schule spricht nur vom Begriff, weil er in der allgemeinen Trichotonie der logischen Idee das dritte Glied ausmacht. Hegel selber unterscheidet noch die Idee vom Begriff und sogar mit Emphase. Er setzt den Unterschied darin, daß der Begriff als subjectiver erst formell ist, während die Idee die Einheit des Begriffs und seiner Realität ausmacht. Auf den Begriff dieser Einheit kommt es an. Innerhalb des logischen Begriffs ist das Allgemeine mit dem Einzelnen auch schon in Einheit und insofern wäre kein Unterschied. Er liegt aber darin, daß die Idee ein solcher Begriff ist, der, als ein absoluter, schlechthin nothwendiger, auch die Nothwendigkeit seiner Realität a priori in sich schließt. Daher sagt Hegel, daß der Begriff erst formell sei, denn er kann auch die Unidee zum Inhalt haben. Ihre Existenz unterscheidet sich auch nach den Momenten des Begriffs, weil sie die negative Verkehrung der positiven Bestimmungen der Idee ist. Das Gute z. B. soll schlechthin sein. Es ist Idee. Sein Begriff enthält die Nothwendigkeit seiner Realität. Von dem Bösen läßt sich dies nicht behaupten. Im Gegentheil ist es das Nichtseinsollende. Aber der Begriff des Bösen generalisirt, specialisirt, individualisirt sich formell eben so wohl, als der Begriff des Guten. Die bloße Einheit des Begriffs und seiner

Realität in abstracto, wie sie schon bei dem Zweckbegriff vorkommt, reicht für den Begriff der Idee noch nicht aus. Wenn ein Bösewicht den Vorsatz eines Verbrechens faßt und dasselbe glücklich ausführt, so stimmt die von ihm gesetzte Realität mit der Vorstellung, die er sich zuvor davon machte, überein. Wäre diese Identität die von der Idee geforderte? Im Gegentheil. Die Idee fordert, daß ihre Realität eine schlechthin nothwendige ist, aber das Verbrechen ist ein ganz zufälliger, willkührlicher Zweck und das Gelingen seiner Ausführung ein eben so zufälliges. Weder Begriff noch Realität sind hier nothwendig. Die Idee verhält sich gegen sie negativ. Im Bewußtsein des Verbrechers reagirt sie als der Schmerz des bösen Gewissens und von Außen her als das Streben der Gesellschaft, den Verbrecher zu entdecken und zu bestrafen. Der Begriff der Idee ist daher nicht blos formell, sondern er ist auch durch die Nothwendigkeit seines Inhalts über alle Relativität ewig hinausgehoben. Das Gute, das Jemand will, verliert an seiner Würde, an seiner eigenen Wirklichkeit, auf die es vor Allem ankommt, dadurch nichts, daß seine Ausführung gehindert wird oder mißlingt. Schon als Wille, schon als Gesinnung, hat es die ihm adäquate Realität, die es in seiner auch äußerlichen, sinnfälligen Realisirung nur fortsetzt.

Ich habe mich daher bemüht, den Begriff der Idee wiederum in seiner Dignität zu entwickeln und einen ganz besondern Fleiß darauf verwendet die Möglichkeit und Beschaffenheit auch der Unidee nachzuweisen. Gewiß ist auch dieser Theil meiner Arbeit sehr unvollkommen Da ich aber die philosophische Literatur doch mindestens in allen ihren wesentlichen Producten kenne, so darf ich wohl fragen, wo existirt bis jetzt eine vollkommnere Darlegung?

Der Begriff des Lebens, des endlichen Erkennens und des Guten gehört nicht in die Logik.

Nach Hegel's eigener Definition ist die Logik die Wissenschaft von der Idee im abstracten Elemente des Denkens. Sie soll das System der reinen d. h. von Natur und Geist noch abstrahirenden Vernunft sein, deren Kategorien eben deshalb gleichmäßig auf den Begriff der Natur und des Geistes angewendet werden können, weil sie ihnen an sich immanent sind. Nun stellt Hegel aber folgende Eintheilung der logischen Idee auf:

1) die unmittelbare oder das Leben;
2) die mittelbare oder das Erkennen;
3) die absolute oder die absolute Methode.

D. h. er zieht in die Logik unter abstracten Formulirungen den Begriff der organischen Natur, des endlichen Geistes und des absoluten Geistes herein, wie dies auch aus den Ausdrücken erhellt, deren er sich bedient, indem er von der absoluten Idee als derjenigen spricht, die sich ihrer als aller Wahrheit bewußt sei. Die sich wissende Idee ist aber nur der Geist. Und die sich als alle Wahrheit wissende Idee ist nur Gott, der absolute Geist. Da die logische Idee erst den abstracten Begriff der Idee enthält, so kann sie noch nicht alle Wahrheit enthalten. Dies kann erst diejenige Idee, welche den Begriff der Vernunft, die Natur und die Geschichte concreter Weise als schlechthin übergreifendes, absolut productives Subject in sich enthält. Man kann die Vollkommenheit der logischen Wissenschaft nicht darin setzen, daß in ihr die specifischen Grundbegriffe der Wissenschaft der Natur und des Geistes vorkommen. Nur diejenigen Begriffe gehören in sie als fundamentale, welche die absolute Form alles Seins betreffen, nicht aber die Begriffe, zu denen außer dem Abstractum des reinen Denkens noch ein anderer Inhalt nothwendig ist. Solche Begriffe sind aber das Leben, das Wahre als subjective Gewißheit des Erkennens, das Gute als Aufgabe des endlichen Willens. Dies Alles sind keine schlechthin logischen Begriffe.

Wenn die logische Idee an ihrem Schluß den Uebergang zu andern nothwendigen Gestalten der Idee macht, so hebt sie damit zugleich sich selber zu einem andern Inhalt auf, während Hegel sie nicht nur zur ideellen Basis der Natur und des Geistes machen, sondern diese Begriffe auch nach ihrer positiven Eigenthümlichkeit in sie schließen will.

In der alten Metaphysik wurde über die Ontologie hinaus zur Kosmologie, Pneumatologie und Theologie fortgegangen. Die ontologischen Kategorien wurden auf die Vorstellungen von der Welt, der Seele und Gott angewendet. Kant stürzte diese Manier. Lange wurde sie verlassen, bis, seit dem Erscheinen der Hegelschen Logik, doch wieder Versuche zu einer wenn gleich veränderten Erneuung derselben gemacht wurden. Fischer, Braniß, Fichte, Weiße u. A. fallen in diese Richtung. Ich habe sie immer bekämpft, weil ich sie für eine Täuschung halte. Die begrifflichen Abbreviaturen anderer Wissenschaften sind keine abstract logische Begriffe. Nimmt man sie in die Logik herein, so zeigt sich sogleich das Inconveniente, daß die Begrenzung, wie weit in der Darstellung des Begriffs gegangen werden soll, eine unmögliche, daher der Willkür preisgegebene ist. Wie weit darf man, wie weit muß man, wie weit kann man gehen, den Begriff des Lebens, des Erkennens, des Guten, als einen noch logischen darzustellen? Was soll man den Sonderwissenschaften, welche diese Begriffe behandeln, übrig lassen? Jeder andere Begriff der Logik soll vollständig, wo möglich erschöpfend behandelt werden, nur bei diesen Begriffen weiß man nicht, wo man aufhören soll. Unter der Firma, daß sie hier nur principiell entwickelt werden dürften, behandelt man sie oberflächlich.

Der innere Grund zur Ausschließung dieser Begriffe besteht darin, daß mit ihnen aus der Qualität des Logischen herausgegangen wird. Es ist unschwer einzusehen, daß Hegel die Logik auch dem Umfange nach in der Art zur absoluten Wissenschaft hat erheben wollen, in ihr alle wesentlichen Begriffe überhaupt zu versammeln. Wie er daher mit dem Begriff des Mechanismus und Chemismus die unorganische Natur aufnahm,

so mit dem Begriff des Lebens die organische; mit dem der theoretischen und praktischen Idee den endlichen und mit dem der absoluten Idee den absoluten Geist. Da nun aber alle diese Begriffe doch nicht in ihrer Eigentlichkeit, sondern als logische gesetzt werden sollten, so mußten sich daraus sehr natürlich Incongruenzen und Gewaltsamkeiten ergeben. Erdmann in seiner schon angezogenen Kritik der Hegelschen Logik in seiner Geschichte der neueren Philosophie V., 768, tadelt Hegel's Ideenlehre, daß sich Vieles in sie eingeschlichen habe, was theils der Naturphilosophie, theils der Wissenschaft des Geistes überlassen bleiben müsse. Er tadelt auch, daß vom Erkennen des Wahren und Wollen des Guten die Rede sei, lobt plötzlich aber Hegel doch, daß er das Wahre und Gute aufgenommen habe. Man müsse nur beim Wahren das Erkennen und beim Guten das Wollen weglassen, wie die alte Metaphysik gesagt habe: omne ens est verum et bonum. Dann bleibt freilich nur ein Abstractum übrig, das auf den Begriff des vernünftigen Zweckes hinausläuft. In diesem abstracten Sinn ist eigentlich die ganze Logik Wissenschaft des Wahren und Guten.

Das Leben innerhalb der Logik soll, wie Hegel versichert, nur ein logisches Leben sein und nun setzt er den Begriff des lebendigen Individuums, des Lebensprocesses und der Gattung auseinander. Es ist dies eine compendiöse Beschreibung des animalischen Lebens, denn für das Leben der Pflanze sind viele Bestimmungen, wie Sensibilität, Irritabilität, Schmerzempfindung u. s. w., die er durchnimmt, schon zu weit gehend. Hegel's Beschreibung ist insofern seinem Zweck nicht entsprechend und mußte allgemeiner gehalten sein. Aber was hat Hegel nun in seiner Naturphilosophie vom Begriff des Lebens Anderes sagen können? Es ist nur das größere Detail in der Beschreibung der Nerven, Muskeln u. s. f., das einen quantitativen Unterschied hervorbringt. Nun soll dieser Begriff als ein logischer auch auf den Geist Anwendung finden. Und in der That, reden wir nicht vom Leben eines Volks, einer Gesellschaft, einer Kunst, von krankhaften Richtungen der Literatur, von der Blüth-

eines Staats, vom Absterben eines Interesses u. s. w.? Hat Hegel also nicht recht, wenn er das Leben in der Logik nicht vergißt? Freilich sprechen wir in dieser Weise vom Geist, allein nicht kyriologisch, sondern, wie auch mit andern Naturkategorien, metaphorisch und analogisch. Macht man Ernst mit der Kategorie des Lebens für den Geist, so fällt man wieder in den Schellingianismus oder auch in den Baaderianismus. Michelet will gegen mich die Richtigkeit des Hegelschen Begriffs des Lebens für den Geist damit beweisen, daß das Leben des Staats 1) in der Verfassung sein System der Gestaltung; 2) im Unterricht und im Völkerverkehr seinen Assimilationsproceß; 3) im Verhältniß zur Weltgeschichte seinen Gattungsproceß habe. Dies halte ich nun für eine bloße Analogie, die, sobald man nur etwas in's Besondere geht, nirgends Stich hält. Daß man die Regierung mit dem Gehirn, den Fürsten mit dem Herzen, die Krieger mit den Füßen und Armen, die arbeitenden Classen mit dem Magen des Staates verglichen hat, ist eine bekannte Sache, allein Niemand hat solche Vergleiche, mit denen man sich dem Indischen Mythus vom Ursprung der Kasten aus Brahma's Leibe stark annähert, für Philosophie gehalten. Unsere modernen Staatsphysiologen haben zwar die Analogie des Staats mit dem vegetabilischen oder animalischen Organismus oft bis zu einer gefährlichen Höhe getrieben, wie es noch Bluntschli in seinen psychologischen Studien über Staat und Kirche 1844 begegnete, allein keiner hat bei ihnen stehen bleiben können, sondern hat mehr oder weniger auch zu logischen Kategorien übergehen müssen.

Auf das Leben folgt das Erkennen als theoretisches und praktisches. Daß Hegel auch die praktische Idee unter das Erkennen subsumirt, ist gezwungen. Dächte man sich diese Kategorien als schlechthin universelle, so müßten sie auch das Naturleben umfassen. Die Thiere haben schon ein theoretisches und praktisches Verhalten zu den Dingen. Dies hat Hegel aber dem Assimilationsproceß eingeordnet und setzt nun hier, in engerer Fassung der Begriffe, den Unterschied des Geistes von der

Seele auseinander. Nur der Geist erkennt, weil er die auf das Erfassen des Wahren gerichtete Seele ist, eine Tendenz, welche der natürlichen Seele fremd bleibt. Das Erkennen unterscheidet Hegel noch wieder als theoretisches und praktisches, als die Idee des Wahren und Guten. Hiergegen scheint mir zu erinnern, daß, wenn die Idee des Lebens zwar der Natur, nicht aber dem Geist angehört, umgekehrt die Idee des Wahren und Guten nur dem Geist, nicht auch der Natur zukommt. Die Natur kennt weder Wahrheit noch Güte, weil sie weder Bewußtsein noch Willen besitzt. Nach dem von Hegel, Michelet und Lassale nicht weniger als von mir, anerkannten Kanon der Bestimmungen der logischen Idee, zwar sowohl für die Natur als für den Geist zu gelten, aber weder nur der Natur noch nur dem Geist eigenthümlich anzugehöten, muß also das Wahre wie das Gute aus der Idee als logischer herausfallen. Michelet hält mir vor, mit Hegel die Logik die Wissenschaft des Begriffs der Wahrheit genannt zu haben. Dies ist wahr, allein ich habe es in dem Sinn gethan, daß der Begriff der reinen Vernunft die formale Grundlage aller concreten Existenz, nach Hegels Ausdruck, die „hüllenlose" Wahrheit ist, nicht aber im Sinn eines Gegensatzes der Gewißheit des geistigen Subjectes zu einer ihm vorausgesetzten objectiven Welt. So kommt der Begriff des Wahren hier bei Hegel vor und so gehört er in die Psychologie.

Michelet will nun zur Idee des Wahren und Guten auch die Idee des Schönen in die Logik aufnehmen und tadelt Hegel, dies nicht gethan zu haben. Nach dessen Vorgang, Aesthetik I, 147 ff., wo jedoch eigentlich nur von der Betrachtung des Schönen die Rede ist, definirt er dasselbe als die Einheit der theoretischen und praktischen Idee. In der Logik selber hebt Hegel den Gegensatz dieser Ideen in der absoluten Idee auf. Wenn man aber nicht, wie die Sokratischen Griechen, unter dem Schönen auch das Gute, das Nützliche, überhaupt Zweckmäßige versteht, so kann innerhalb der Logik von ihm nicht die Rede sein, weil das Schöne irgendwie des sinnlichen Scheines bedarf, sich also die Aeußerlichkeit der Materie voraussetzt, von der die

Logik noch nichts weiß. Innerhalb dieser wird der Begriff des Schönen durch die Kategorie des Maaßes, der Erscheinung, des Begriffes selbst und des Systems vorbereitet, um dann weiterhin von der Natur als Naturschönes und, durch die Vermittelung der Natur, vom Geist als Kunstschönes hervorgebracht zu werden.

Bei der theoretischen Idee unterscheidet Hegel die analytische und synthetische Methode, die er beide einer scharfen Kritik unterwirft. Wie schon gesagt, gehört die Darstellung dieses Verfahrens der Psychologie an. Die Logik kann die Analyse wie die Synthese nur als Momente der Selbstgestaltung der Idee überhaupt begreifen. Da nun aber, auch bei Hegel, das analytische und synthetische Verfahren einander entgegengesetzt sind, so hätte man, auch bei ihm, die Auflösung dieses Gegensatzes in eine höhere Methode erwarten sollen. Statt dessen wird von dem Beweise des synthetischen Lehrsatzes zum Begriff des Guten übergegangen. Das Künstliche dieser Dialektik sieht auch Michelet ein. Er will daher die Auflösung in dem Begriff des Problems erfolgen lassen, weil das Gute das Problem sei, welches der Wille zu lösen habe. Aber das Problem ist der Anfang des analytischen Erkennens, das sich eine Thatsache zur Aufgabe macht, die es analysirt, um als Resultat ihren Begriff zu finden. Michelet will jedoch die Formen des analytischen und synthetischen Erkennens ganz universell nehmen, wie dies vorzüglich aus einem Beispiel hervorgeht, das er gibt, indem er sagt: Homer sei die Thesis des Griechischen Lebens; die Demokratie der Griechen dessen Construction und ihre Philosophie der Beweis. Diese Manier, das Logische auf die Geschichte anzuwenden, kommt mir nicht ein Haar besser vor, als das Parallelisiren von Naturkategorien mit geistigen und geschichtlichen Entwicklungen. Es ist, wenn auch in logischer Form, ein Rückfall in die Manier des alten Schellingianismus, der den Witz zum Surrogat der Wissenschaft macht.

Was endlich die absolute Idee bei Hegel betrifft, so ist klar, daß darin zwei Begriffe in einem dialektischen Helldunkel ver-

mischt sind, der Begriff der absoluten Methode und der Begriff des absoluten Geistes. Einmal soll der Rhythmus der absoluten Methode die Macht sein, die Alles erschafft und beherrscht und dann wird wieder von der „sich wissenden" Idee gesprochen, die, ihrer selbst sicher, sich frei zu ihrem Anderssein, zur Natur entlasse. Aus dieser Amphibolie ist der Dualismus innerhalb der Hegelschen Schule entsprungen. Die eine Richtung derselben behauptet, daß der absolute Geist als absolutes Subject die allbefassende Persönlichkeit sei, von der Hegel spreche, die er als den subjectiven Grund der Vernunft und als den Schöpfer der Natur anerkenne. Die andere Richtung dagegen setzt die Methode selber zum absoluten Princip, das im Menschen sich ewig zum wirklichen Subject mache und durch die Philosophie sich zur Absolutheit des Geistes erhebe. Michelet sagt im Gedanken geradezu, daß die Methode als absolute die absolute Persönlichkeit sei, was mir so vorkommt, als wenn Jemand sagte, daß das Bauen der Baumeister oder der Proceß der Richter sei

Daß ich unvermögend bin, aus dem Abstractum einer unpersönlichen Vernunft oder aus der Bewegung verstandloser Atome mir die Existenz des Universums begreiflich zu machen, habe ich oft genug eingestanden. Wie Kant, fühle ich mich gedrungen, zu bekennen, daß das Gewissen in mir und der gestirnte Himmel über mir die Existenz Gottes mir offenbaren. Für Michelet führt umgekehrt die Natur, weil sie bewußtlos ist, und die Geschichte, weil ihr Held der wirkliche Mensch ist, den Beweis, daß kein Gott existirt. Die immanente Weltdialektik macht ihm ein absolutes Subject überflüssig, weil es gar keine Beschäftigung mehr finden würde. Doch ich komme auf diese Frage noch späterhin zurück. Wenn nun, wie ich darzuthun gesucht habe, der Begriff des Lebens als eine Naturkategorie und der Begriff des Erkennens und Wollens als Kategorien des Geistes aus der logischen Wissenschaft herausfallen müssen, so bleibt bei Hegel offenbar nur der Begriff der Methode übrig. Da sie die Form ist, in welcher die Idee sich entwickelt, so ist sie selber das

Princip derselben, und, als in der Form der Methode sich zur Totalität auslegend, System. Diese von Hegel im letzten Abschnitt der Logik nur angedeuteten Bestimmungen sind der wahre logische Gehalt der Ideenlehre, die ich Ideologie nenne und damit das Wort in einem absoluten, nicht in dem subjectiven Sinn einer bloßen Vorstellung nehme, in welchem die psychologisirende Philosophie des ersten Französischen Kaiserreichs den Ausdruck gebrauchte. Wie ich nun behaupte, daß die gesammte Europäische Wissenschaft unter der Lehre vom Sein, Wesen und Zweck die Metaphysik, unter der von Begriff, Urtheil und Schluß die Logik verstehen würde, so zweifle ich auch nicht, daß sie, wie weit sonst die Meinungen auseinander gehen mögen, unter der Lehre von Princip, Methode und System den allgemeinen Begriff der Idee anerkennen würde. Diesen Begriff habe ich nun auszuführen gesucht und damit, meiner Meinung nach, die Hegelsche Logik nicht, wie meine Gegner mir Schuld geben, mit naiver Bewußtlosigkeit zerstört, sondern sie mit vollkommenem Bewußtsein über meine Abweichung von Hegel zu einer reineren Consequenz fortgebildet.

Ich frage nun: ist der Zusammenhang der Begriffe Princip, Methode, System ein natürlicher, nothwendiger?

Mein Gegner Michelet gesteht es selber zu.

Ich frage ferner: ob in der Wissenschaft etwas als Princip gesetzt werden kann, das nicht Idee ist?

Doch gewiß nicht.

Endlich frage ich, ob die Ableitung der Idee als eines unbedingten an und für sich selbstständigen, seine adäquate Realität selbst erzeugenden Begriffs aus dem Begriff des disjunctiven Schlusses eine unlogische ist?

Der disjunctive Schluß enthält den kategorischen und hypothetischen in sich und ist daher die Totalität aller Momente des Begriffs als Totalitäten. Die in ihm gesetzte Wirklichkeit ist die dem Begriff schlechthin entsprechende Objectivität. Da er der Schluß der gesammten Entwicklung nur erst des Begriffs ist, so könnte es scheinen, als müsse der Begriff sich nun erst objectiviren

und sich so allmälig von Stufe zu Stufe zur Einheit seiner selbst und seiner Realität erheben. Dies wäre richtig, wenn nicht das Einzelne schon das objective Subject wäre. Hegel spricht freilich vom gesammten subjectiven Begriff als einer ideellen erst inneren Einheit, die sich erst der Realität einzubilden habe. Allein ich habe den bei ihm obwaltenden Widerspruch und Irrthum nun schon mehrfach bemerklich gemacht. In der Logik III, 32 sagt er: „Objectivität ist der aus seiner Innerlichkeit hervorgetretene und in's Dasein übergegangene reelle Begriff." Aber S. 67 sagt er: „Die Einzelheit ist aber nicht nur die Rückkehr des Begriffs in sich selbst, sondern unmittelbar sein Verlust. Durch die Einzelheit, wie er in sich ist, wird er außer sich und tritt in Wirklichkeit." Das Einzelne ist also schon die Totalität, die er später Object nennt. Seine ganze Darstellung des objectiven Begriffs zeigt nicht die Genesis des Objects, sondern setzt das Object schon voraus, um es andern Objecten entgegenzusetzen. Daher behaupte ich, daß das, was Hegel im objectiven Begriff sucht, in der Fortentwicklung des Begriffs zum Urtheil und Schluß schon gegeben und daß das Allgemeine das Innere des Besondern, das Besondere und durch dasselbe zugleich das Allgemeine das Innere des Einzelnen ist. Aber die bestimmte Erfüllung des Schlusses wird durch die Idee gegeben, weil sie der ursprünglich ideell-reelle Begriff ist. So ist sie Princip.

Die Methode der Idee.

Meine Logik entbehrt einer plastischen Gestaltung. Sie kommt mir nicht, wie eine schön gegossene Erzstatue, sondern erst wie das Thonmodell zu einer solchen vor, an dem noch die Spuren des bildenden Fingerdrucks sichtbar sind. Sie ist noch zu sehr mit der Geschichte unserer Kämpfe verwickelt. Sie ist ein Werk des Uebergangs, vielleicht ein enfant perdu. Aus solcher Rücksichtnahme auf die Zeit ist bei mir auch noch die Dar-

stellung der analytischen und synthetischen Methode als Acten des Erkennens geflossen, um den Unterschied der dialektischen Methode von der psychologischen klarer zu machen. Bei einer strengeren Durchführung sollte aber eine solche Rücksicht ganz wegfallen und dabei stehen geblieben werden, daß die Idee als Princip, indem sie sich entwickelt, ihre Einheit selbst analysirt, um die Unterschiede, welche die Analyse setzt, wieder in die Synthese der Einheit zurückzunehmen. Die an sich entgegengesetzten Momente der Analyse und Synthese sind in der ewigen Genesis der Idee in stetem Uebergang in einander begriffen, was zuerst Herakleitos verstanden, den Lassalle uns jüngst so schön in der ganzen Großheit und Vielseitigkeit seiner Weltanschauung vorgeführt hat. Diese an und für sich seiende Weltdialektik suchen wir als Philosophirende in unsern Beschreibungen nachzubilden.

Daß der Begriff der Methode zwischen dem des Princips und dem des Systems die vermittelnde Stellung einnehmen müsse, bestreitet wohl Niemand. Die Methode enthält den Begriff als ihr Organ, aber sie selber ist die productive Dialektik der Idee, welche die Einheit der Idee analytisch auflöst, indem sie die Unterschiede zugleich in ihrer synthetischen Continuität festhält und damit Hervorgang aus sich und Rückgang in sich zugleich ist. Die Methode zeigt uns nicht nur den einfachen Fortgang des Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen, sondern die Entwicklung von Begriffen zu Begriffen, die sich durch den Schluß vermittelt. Sie manifestirt das Werden einer Bestimmung immer als ein apodiktisches Urtheil. In meiner eigenen Darstellung werfen meine Gegner mir Mangel an Methode vor. Es fehle bei mir fast alle Dialektik und ich huldigte einer descriptiven Manier. Hier muß ich zu meiner Entschuldigung bemerklich machen, daß ich in meinem System der Wissenschaft den Begriff der logischen Idee in gedrungener Dialektik ohne alle exoterische Beziehung und fast ohne alle Exemplification dargestellt hatte. In meiner Wissenschaft der logischen Idee verhielt ich mich daher mehr erklärend, erläuternd, exem-

plisicirend. Wenn nun aber meine Beschreibungen nur immer richtig, deutlich, geschmackvoll wären, so würde ich damit schon zufrieden sein, denn es wäre ein guter Schritt vorwärts, die Hegelsche Logik aus ihrer bisherigen Stagnation zu reißen. Uebrigens gibt es eine Menge Erzeugnisse der Hegelschen Schule die scheinbar der Strenge der Dialektik sich unterwerfen, im Innern jedoch rein dogmatisch sind. Sie sprechen von der Negation der Negation, sie contrastiren eine Bestimmung mit einer andern als Widerspruch und versichern, indem sie eine dritte Bestimmung aufführen, der Widerspruch sei in ihr gelöst. Ohne das Werden und Entwerden eines Momentes wirklich zu zeigen, rufen sie aus: da haben wir den Widerspruch, da haben wir seine Auflösung. Dies Verfahren macht den Eindruck, wie bei Nebelbildern erst eine Unsicherheit die Umrisse des erscheinenden Bildes durchzittert, bis Gestalt und Farbe plötzlich verblassen und das neue Bild in aller Frische vor uns hinzuckt, weil es, schon bereit gehalten, in die Laterne eingeschoben wird.

Die Objectivität, welche der Zweck erreicht, ist Realisirung der subjectiven Ursache. Die Objectivität, welche der Begriff erreicht, ist das Setzen des Allgemeinen und Besondern im Einzelnen. Die Objectivität, welche die Idee im System erreicht, ist die methodische Auslegung des Princips nach seiner Totalität, nach der Vollständigkeit aller Gestaltungen, deren Möglichkeit in dem Princip legt. Das Eine Princip, Leben, Güte, Schönheit, continuirt sich durch alle Begriffe, die sich aus ihm als sein nothwendiger Inhalt entwickeln und seine ihm adäquate Realität ausmachen. Die Objectivität schließt hiervon auch nicht die negativen Gestaltungen aus, die sich kraft der Freiheit des Daseins gegen den Begriff des Princips als Widerspruch erzeugen können. Nicht so aber ist dies zu verstehen, als ob die ganze Mannigfaltigkeit der empirischen Modificationen aufgezählt werden sollte, sondern so, daß die logische Organisation des Begriffs diese Fülle beherrscht. Die empirische Modification läuft in die schlechte Unendlichkeit aus, während die principielle Differenz sich von Innen her begrenzt. Die Morphologie jedes

Princips geht in eine für uns oft unübersehliche Mannigfaltigkeit der Abänderung über, allein die generischen und specifischen Typen sind nothwendige und constante. Die Idee der Pflanze realisirt sich nicht blos in Einer Gattung und deren Arten, sondern in allen Gattungen und allen Arten. Jedes Moment der Idee der Pflanze, Zelle, Wurzel, Stengel, Blatt, Blüthe, Mark, Bast u. s. f. wird zum Element einer Gattung oder Art. Die Idee des Staats objectivirt sich nicht nur in Einer Staatsform, sondern in allen Formen, die aus dem Begriff des Staats hervorgehen. Sie alle zusammen machen das System der Idee aus, indem sie nicht etwa ein bloßes Nebeneinander, sondern auch eine Integration bilden. Die Idee des Schönen objectivirt sich nicht nur in den verschiedenen Arten des Schönen und Manieren des ästhetischen Producirens, sondern auch in den verschiedenen Gattungen der Künste und der Mannigfaltigkeit ihrer Arten. Mit andern Worten, die Idee breitet sich als System in einer Gliederung ihrer Momente aus, von denen jedes nach Unten hin ein Besonderes, nach Oben hin ein Allgemeines ist. Daher das Bedürfniß der systematischen Architektonik, für die immer wachsende Einkreisung besondere Namen, wie Reich, Ordnung, Classe, Familie u. s. w. zu gewinnen. Mit dem Begriff des Systems vollendet sich der Begriff der Idee.

Ist in meiner Structur der Logik ein Fehler gegen das Grundgesetz der Dialektik?

Die logische Idee, an sich selber ein System, erreicht im Begriff des Systems ihr letztes Resultat. System ist der höchste logische Begriff. Bei Hegel beruht die Structur der Logik auf dem Urtheil: das Sein, als Wesen, ist Begriff; bei mir auf dem Urtheil: das Sein, als Begriff, ist Idee; ein Urtheil, das auch in andern Formen ausgedrückt werden kann: z. B. die Substanz, als Subject, ist das Absolute.

Dies Urtheil kann dem Grundgesetz der Dialektik nicht zu entsprechen scheinen, von der abstracten Identität des Verstandes durch die Entgegensetzung der Reflexion zur concreten Einheit der Vernunft fortzugehen. Alle Entwicklung fängt mit Bestimmungen an, die in einander übergehen; schreitet zu solchen fort, die sich gegenseitig hervorbringen und endet mit solchen, die aus der Entgegensetzung zur Harmonie mit sich zurückkehren. Weil dies Gesetz universell ist, so ist kein Inhalt, welcher es sei, davon ausgenommen. Im Großen wie im Kleinen durchdringt es die Wissenschaft. Es muß also auch in der Structur der gesammten Logik sich bewähren. Hier scheint nun Hegel's Structur die richtigere zu sein, weil sie den Begriff des Wesens zur Mitte macht, in welchem alle Reflexionsbestimmungen vorkommen. Indessen erledigt dieser Einwurf sich dadurch, daß auch bei mir das Wesen innerhalb der Metaphysik dieselbe Stellung behält. Die Abweichung fängt erst da an, wo bei mir statt des Begriffs, in dem bei Hegel das Wesen sich aufhebt, der Zweck gesetzt ist. Das Sein innerhalb seiner selbst ist als Wesen Zweck, d. h. es ist, als Wirklichkeit, sich selbst bestimmend.

Aber die Wahrheit der Selbstbestimmung der Ursache ist der Begriff als logischer. Durch den Zweckbegriff wird bei mir in der Metaphysik dem Gesetz der Dialektik genügt, denn mit Zweck kehrt das Sein als Ursache in sich zurück. Der tiefere Grund dieser Möglichkeit liegt aber in dem Verhältniß des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, die sich gegenseitig als Zweck und Mittel verhalten. Die Wissenschaft des Begriffs selber oder die Logik ist daher die Mitte der gesammten Wissenschaft der logischen Idee und die Mitte dieser Mitte, wie alle tieferen Logiker anerkannt haben, ist wieder das Urtheil. Die ganze Logik dreht sich um die Vermittelung der Extreme des Begriffs, daß das Allgemeine ein Einzelnes und umgekehrt das Einzelne ein Allgemeines ist. Der Begriff ist nicht blos subjectiv, wie die Zweckursache, die sich objectiv zu ihrem Product bestimmt, sondern er ist das Subject, das sich selbst zu seinem Unterschiede, zu seinem Prädicat be-

stimmt, denn ein Prädicat, welches ein Subject nicht durch sich selbst hat, können wir unserseits ihm auch nicht geben, wenn wir nicht etwas ganz Leeres und Vergebliches thun wollen. Das Urtheil ist die Selbstbestimmung des Begriffs zu einem seiner Momente. Für das seiner selbst Unbewußte sprechen wir dieselbe aus und sagen: das Glas ist spröde, diaphan u. s. w. Könnte das Glas selber sprechen, so würde es sagen: ich bin spröde, diaphan u. s. w. Die Thätigkeit des Begriffs, die Nothwendigkeit der Einheit eines seiner Momente mit einem andern zu vermitteln, ist der Schluß, in welchem der Begriff sich wieder mit sich zusammenschließt.

Der Gegensatz also, der durch die gesammte Sphäre des Begriffs hindurchgeht, ist der der Extreme des Allgemeinen und Einzelnen, denn das Allgemeine ist seine ideelle, das Einzelne seine reelle Seite und erst im disjunctiven Schlusse kommt es. zur vollständigen Einheit derselben nach Inhalt und Umfang

Die Metaphysik stellt den Realismus des Seins dar, wie er sich zum Idealismus des Zweckes fortbestimmt, der das Sein als Product seiner ideellen Causalität setzt Die Logik stellt den Idealismus des Begriffs dar, wie er sich zum Realismus des Einzelnen fortbestimmt, der das Allgemeine und Besondere zu seinem Inhalt hat. Die Ideologie stellt den Idealrealismus der Idee dar, wie er a priori in seinem Begriff auch die Nothwendigkeit seiner Realität absoluter Weise enthält. Der Begriff als solcher wird von Hegel selber oft formell genannt, weil er die Form aller Realität, auch der negativen, ist; die Idee hingegen setzt auch die unbedingte Realität des Inhalts: Vernunft, Natur, Geist. In der Methode der Idee wird der Begriff zum Organ ihrer Gestaltung.

Es hilft zwar nichts, für Begriffe sich auf die Geschichte des Denkens zu berufen, denn der Begriff erkennt keinerlei Autorität an, indessen wird es immer interessant und wichtig bleiben, in ihr eine Bestätigung zu finden. Die Geschichte der Philosophie zeigt uns, wie der Begriff der Idee sich als Princip, Methode und System ausgebildet hat. Den Begriff der Idee

als Princip hat Platon aufgestellt; den ihrer Methode hat Aristoteles in seiner Dialektik der Dynamis, Energie und Entelechie gegeben; den ihrer Systematik, zu welcher die Neuplatoniker unbehülfliche Anläufe machten, hat Kant in seinen Kritiken begründet. Princip, Methode und System entsprechen in ihrem Zusammenhang den rigorosesten Forderungen der Dialektik.

Innerhalb der besondern Momente der Wissenschaft der logischen Idee, also innerhalb der Metaphysik, Logik und Ideologie, läßt sich meiner Structur kein dialektischer Fehler nachweisen. Der Fehler müßte folglich allein darin gesucht werden, daß die Logik den Mittelpunct der logischen Wissenschaft zwischen der Metaphysik und Ideologie ausmacht. Dieser Fehler aber scheint mir natürlich eine Tugend zu sein. Es scheint mir, was auch meine Gegner sagen mögen, ächt Hegelsch zu sein, den Begriff als das Wesen, als die entscheidende Mitte der ganzen logischen Idee zu setzen. Der Begriff als logischer steht zwischen dem Begriff des Seins an sich und zwischen dem Begriff der Idee in der Mitte, weil er einerseits das Sein in sich als die absolute Form alles Seins aufhebt, anderseits das Sein wieder aus sich heraussetzt, sofern es als allgemeines sich die Realität des Einzelnen gibt.

Was aber das Allgemeine oder der Begriff an sich ist, das ist die Idee an und für sich als derjenige Begriff, der die Nothwendigkeit seiner Realität absolut in sich schließt, weil er gar nicht als nichtseiend gedacht werden kann. Der Begriff der Idee ist das unbedingte Sein als der absolute Inhalt in absoluter Form.

Aeußere Bestätigung meiner Auffassung des Begriffs des Einzelnen durch Hegel und Michelet.

Ist das Einzelne, wie gezeigt worden, das vom Begriff erfüllte Wirkliche, so ist eigentlich, nach meinem Dafürhalten, die

Richtigkeit meiner Auffassung entschieden. Man kann mir leicht vorwerfen, die Hegelsche Logik durch Zurückstellung des Zweckbegriffs in seine seit Aristoteles ihm gegebene Verbindung mit dem Causalitätsbegriff zerstört zu haben. Man kann mir nicht nur, sondern man muß mir zugestehen, die im Begriff des Einzelnen liegende Consequenz gezogen zu haben.

In seiner Ausführung besonderer Wissenschaften hat Hegel den Begriff des Einzelnen stets in dem Sinn behandelt, in ihm die objective Realität des Begriffs zu setzen. Wenn diese wichtige Bestätigung mir zur Seite tritt, so muß ich doch zugeben, daß in der Darstellung der Logik Hegel wenigstens den Zweckbegriff immer erst nach dem Begriff als dessen Realisirung gesetzt hat. Michelet bemerkt insofern mit Recht gegen mich, daß ich mich in dieser Hinsicht auch nicht auf Hegel's Propädeutik, die ich 1840 herausgab, berufen kann. Hegel hat in derselben allerdings die Logik einmal in die ontologische, in die subjective und in die Ideenlehre; ein andermal aber auch in die Begriffslehre, in die Lehre von der Realisirung des Begriffs und in die Ideenlehre eingetheilt.

Ich will daher die Berufung auf Hegel in dieser Beziehung fallen lassen. Meine Begründung für die Stellung des Zweckbegriffs habe ich schon oben ausgeführt. Ich setze für ihn die Subjectivität der Ursache als die charakteristische Bestimmung. Daß der Zweck ein allgemeiner, oder besonderer, oder einzelner wird, ist erst eine Folge des logischen Begriffs, während in ihm als solchem diese Unterscheidung noch nicht liegt und das Mittel sich zum Zweck nicht nothwendig wie die Art zur Gattung verhält. Wenn Jemand den Zweck hat, seine Verdauung zu fördern und deshalb spazieren geht, so wird jener Zweck Ursache seiner Bewegung als des Mittels, das wieder als Ursache wirkt. Aber das Spazierengehen kann Mittel auch für hundert andere Zwecke oder selber Zweck und die Verdauung kann durch hundert andere Mittel gefördert werden. Wenn Jemand etwas aus einem Buche lernen will, so kann dieser Zweck ihn bewegen, sich das Buch zu kaufen. Das Kaufen des Buchs wird

die Ursache seines Besitzes; der Besitz wird Ursache, es zu benutzen; die Benutzung wird Ursache des Lernens. Die Zweckthätigkeit beschreibt insofern einen Kreis, der sie als die der Wechselwirkung nächste Kategorie erscheinen läßt. Daß, wie mir entgegengehalten wird, die Teleologie einen Schluß involvirt, ist kein Grund, ihre Präcedenz vor dem Begriff anzufechten, weil gezeigt worden ist, daß die logischen Formen natürlich auch schon innerhalb der Metaphysik vorkommen müssen. Die Metaphysik kann nicht unlogisch verfahren. Sofern der Zweck schon durch den wirklichen Begriff organisch bestimmt wird, existirt auch in ihm das Verhältniß des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Sofern dies aber nicht der Fall ist, bewegt er sich in einem bloßen Verstandesschluß, dessen Formalismus von dem Inhalt abstrahirt. Wenn eine Maus vor einer sie verfolgenden Katze in ein Loch schlüpft, so handelt sie zweckmäßig, allein vom Begriff im Hegelschen Sinn ist dabei nicht die Rede, obwohl folbender Schluß aufgestellt werden kann: Einer Gefahr zu entgehen, muß man sich vor ihr verbergen. Die Maus wird von der Katze in Gefahr gebracht. Also muß sich die Maus vor der Katze verbergen. Hegel würde bei einem solchen Schluß zu gähnen angefangen haben.

Daß aber der Begriff des Einzelnen die objective Verwirklichung des Allgemeinen enthält, will ich äußerlich noch durch Michelet bestätigen. In seiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland 1838, Bd. II., S. 741 sagt er innerhalb der Darstellung des Hegelschen Systems: „Das Allgemeine ist nicht eine Abstraction in unserm Kopfe, sondern das an den Dingen wahrhaft Seiende. Das Allgemeine, indem es durch das Besondere hindurch zur Wirklichkeit dringt, ist die Einzelheit einerseits das Herabsteigen des Allgemeinen, anderseits aber erst dessen Vollendung. Das Einzelne ist das Reichste, weil es Allgemeinheit und Besonderheit in sich schließt. Das Einzelne ist die Verwirklichung des Allgemeinen und so diesem adäquat."

In welchem Grade die Einzelheit dem Allgemeinen angemessen sei, auf welcher Stufe der Vollkommenheit es sich befinde, ist eine andere Frage. Die Objectivität des Begriffs als das reelle Dasein desselben überhaupt wird durch die Differenz des Grades, der ein Modus des Zustandes ist, nicht alterirt, wie Hegel selber bekanntlich sagt, daß auch der schlechteste Staat doch noch ein Staat sei. Daß aber diese Modalität des Einzelnen in dem, was Hegel den objectiven Begriff nennt, keine Erklärung findet, liegt auf der Hand.

Die Aeußerlichkeit des Begriffs.

Nach der Polemik meiner Gegner sollte man fast glauben, daß in meiner Wissenschaft der logischen Idee Mechanismus, Chemismus und Teleologie gar nicht als allgemeine Kategorien anerkannt wären. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, wie nun mehrfach gezeigt worden, sondern meine Behauptung geht nur darauf, daß das Einzelne, mit dessen Voraussetzung Hegel den objectiven Begriff anfängt, ohne jene Kategorien gar nicht zu Stande kommen kann, folglich dieselben ihm schon vorausgehen müssen. Der mechanische, chemische, teleologische Proceß sind im logischen Proceß schon als Mittel seiner Verwirklichung mitgesetzt. Z. B. der allgemeine Begriff der Pflanze kann sich nur in besondern Arten hervorbringen, die wiederum concrete Existenz nur als Individuen haben. Die Keimzelle einer Pflanze hat daher schon einen bestimmten Typus, dessen Entwicklung in immer neuen Zellen organisch, chemisch, mechanisch auf Einmal vor sich geht. Im animalischen Ei ist schon das ganze Thier enthalten. Durch die Wärme, die ein physikalischer Act ist, wird in dem Ei ein chemischer Proceß erregt, der aber zugleich ein organischer, eine Selbstgestaltung des animalischen Individuums ist. Oder, wenn wir auf das Gebiet des Geistes uns begeben, so kann der allgemeine Begriff des Kunstwerkes sich nur in einer besondern Kunst hervorbringen, die wiederum concrete Existenz

nur in einem individuellen Werk zu haben vermag. Die erste Production des Werkes, ein ideeller, teleologischer Act in der Seele eines Künstlers, gibt der mechanischen und chemischen Vermittelung der äußerlichen Darstellung sofort eine bestimmte Richtung. Das einzelne Kunstwerk, als Object, ist Product.

Nun setzt Hegel das Einzelne als Object, als das durch den Begriff in sich bestimmte Dasein, als concrete Totalität.

Diesem Begriff, ich wiederhole es, widerspreche ich nicht. Alles Dasein ist Object, indem es ein Einzelnes ist. Was für Verhältnisse, fragt nun Hegel, können zwischen dem Einzelnen und Einzelnen eintreten?

Hegel antwortet: mechanische, chemische, teleologische. Er eröffnet sich den Weg durch die Aeußerlichkeit, in welcher sich jedes Einzelne jedem andern Einzelnen gegenüber befinde. Jedes sei gleichgültig gegen jedes, weil es in sich selbstständig sei. Die Selbstständigkeit des einzelnen Objects werde aber durch seine ihm äußerliche Allgemeinheit zur Unselbstständigkeit herabgesetzt. D. h. Hegel betrachtet das Einzelne als ein Eins, das in das Verhältniß der Attraction und Repulsion tritt. So begründet er den Mechanismus, in dessen Darstellung ihm das Gesetz der Trägheit, des Falles und der Rotation offenbar vorgeschwebt haben. Den Uebergang zum Chemismus bahnt sich Hegel dadurch, daß er die Centralität der Gravitation benutzt, in welcher die Beziehung eines Objects auf ein anderes schon gesetzt sei. Das differente Object, das sich selbst auf sein Anderes beziehe, sei das chemische. Es ist die Reflexionskategorie des Positiven und Negativen, der Polarität, die hier aufgenommen wird. Spannung, wie Michelet und Lassalle gern vom chemischen Proceß sagen, den Michelet übrigens schon zu einem dynamischen erweitert, kommt auch schon im mechanischen Proceß vor, denn Attraction und Repulsion, Centripetal- und Centrifugalkraft, centrale und peripherische Objecte, sind in solchem Verhältniß. Der Unterschied der chemischen Polarität von der mechanischen wird in die Neutralisation der differenten Objecte gesetzt. Weil nun im Chemismus die Selbstständigkeit der Objecte

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

schon verschwinde, so soll damit die Unmittelbarkeit derselben sich aufheben. Die Vermittelung aber, die in der Realität nur das unselbstständige Element ihrer Selbstverwirklichung hat und sich auf die Objectivität als ihre eigene Realität bezieht, soll der Zweck sein. In ihm soll der objective Begriff zum freien Fürsichsein gelangen, das sich die mechanischen und chemischen Objecte als Mittel seiner Ausführung unterwirft.

Hegel hat sich unter dem objectiven Begriff eine Technik alles Geschehens gedacht. Alles, was geschieht, geschieht mechanisch, chemisch, teleologisch. Wie gesagt, leugne ich dies nicht, weise aber diese Begriffe der Metaphysik zu. Lassalle sagt gegen mich a. a. O. II., S. 138: „fehlt dies, daß sich der Begriff durch seine eigene Bewegung zur Sache macht, so fehlt jede wissenschaftliche Berechtigung, die Gegenständlichkeit als das Dasein des Begriffs in Anspruch zu nehmen. Fehlt dies, so ist die Unmittelbarkeit wieder das Unnahbare geworden, über welches der Begriff keine Macht hat, weil es nicht durch seine eigene Bewegung entsteht. Fehlt dies, so fällt daher unter Anderm eines der wichtigsten Resultate der Hegelschen Philosophie gänzlich fort, die begriffene Geschichte.“ Denn S. 140 „der logische Chemismus ist es, der hauptsächlich die Seele der Geschichte ausmacht und ihre Bewegung erzeugt.“

Gegen diese Argumentation halte ich aufrecht, daß die Entwicklung der Freiheit die Seele der Geschichte ausmacht, daß alle Kategorieen des Seins, des Wesens und Zweckes in der Form des Geschehens mitgesetzt sind, daß mit der Production des Einzelnen der Begriff sich als Sache, als in sich abgeschlossene Totalität gesetzt hat. Es hat also keine Noth, die Gegenständlichkeit als das Dasein des Begriffs in Anspruch nehmen zu können. Daß das Einzelne in mechanische, chemische, teleologische Verhältnisse treten kann, macht es selber noch nicht begreiflich, sondern begriffen werden kann es nur aus seinem Begriff, denn erst durch diesen wird bestimmt, wie es sich zu den untergeordneten Kategorien der äußeren Nothwendig-

keit — Mechanismus und Chemismus — verhält. Die organische Natur ist nur aus ihr selbst zu verstehen. Die Geschichte muß aus dem Geist, aus der Freiheit des Willens begriffen werden. Mechanismus und Chemismus für die Seele der geschichtlichen Bewegung zu halten, ist eine Verirrung Lassalle's, der es, wie wir schon sahen, viel besser weiß. Der geschichtliche Proceß erzeugt seine eigenen Kategorien. Das ganze Raisonnement Michelet's und Lassalle's ist ohnmächtig, sobald man erkennt, daß Mechanismus, Chemismus und äußere Teleologie Processe sind, welche dem Begriff als der Kategorie der Freiheit, wie Hegel ihn definirt, noch nicht entsprechen, also von einem Dasein des Begriffs in ihnen noch nicht die Rede sein kann.

Die Bedeutung des ontologischen Beweises für die Logik.

Meine Gegner erkennen nur die Vernunft, nicht einen absoluten persönlichen Geist, als das Absolute an. Nichtsdestoweniger machen sie mir den Vorwurf, daß durch mich der ontologische Beweis für das Dasein Gottes wieder unmöglich gemacht sei, weil das Denken bei mir dem Sein äußerlich bleibe.

Hegel selber behauptet, daß der Uebergang vom Begriff des Schlusses zum objectiven Begriff derselbe sei, der im ontologischen Beweise vom Begriff Gottes auf die Realität desselben gemacht werde. Durch den disjunctiven Schluß werde der Begriff als Object, als Sache, gesetzt. Obwohl er schon das Einzelne als die auch äußere Wirklichkeit des Begriffs bezeichnet, obwohl er das Urtheil das in die Realität Treten des Begriffs nennt und den Schluß als den vollständigen Begriff in seinem Gesetztsein anerkennt, soll doch der Begriff sich durch den Schluß zur Unmittelbarkeit aufheben. Er soll nun erst in seiner Aeußerlichkeit sich selber so darstellen, daß er nicht mehr als innerliche Einheit von ihr unterschieden ist.

Wenn die Hegelsche Logik den subjectiven Begriff als einen psychologischen Denkacte behandelte, so würden viele ihrer Bestimmungen richtig sein. Da sie aber den Begriff im absoluten Sinne nimmt, so bleibt unverständlich, weshalb der Begriff, indem er sich als Einzelheit setzt, nicht schon die Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit erreicht haben soll. Ich wenigstens verstehe es nicht und es ist dies der Punct, in welchem meine Skepsis gegen das, was er für den Uebergang zur Objectivität vorbringt, ihren Hauptsitz aufgeschlagen hat. Hegel vergleicht, wie erwähnt, den Fortgang vom subjectiven Begriff zum objectiven mit dem ontologischen Beweise. Ich habe in meiner Logik, II., 200, aufmerksam gemacht, daß diese Parallele nicht ganz zutreffend sei, weil es sich nicht darum handle, die Aeußerlichkeit des Daseins Gottes als einer Sache, die in den mechanischen, chemischen und teleologischen Proceß treten könne, sondern darum, die Realität des Begriffs zu beweisen. Die Kraft des ontologischen Beweises liegt darin, daß der Begriff des Absoluten nicht gedacht werden kann, ohne nicht zugleich den seiner Existenz denken zu müssen. Es wird hier also ein bestimmter Begriff, der des Absoluten, gedacht, d. h. das durch sich selbst seiende, in sich unendliche, seinen Begriff als Selbstzweck auf schlechthin adäquate Weise selbst realisirende Sein. Und von diesem Begriff wird mit Recht behauptet, daß der Gedanke seiner Realität von ihm untrennbar sei. Wer ihn denkt, muß auch seine Realität denken. Die Realität ist also nicht eine besondere Eigenschaft des Absoluten neben andern, wie die alte Schulmetaphysik sie nahm, gegen welche Kant sich empörte, sondern sie ist a priori mit dem Begriff des Aasoluten selber identisch. Das schlechthin Reale zu sein, ist sein wesentlicher Begriff. Wenn meine Gegner mir daher vorwerfen, daß sich auch bei mir, wie bei Kant, das Sein nicht aus dem Begriffe herausklauben lasse, weil es nicht darin sei und weil ich in dem Begriff nur einen subjectiven Formalismus erblickte, so ist das ein völliger Irrthum. Ich leugne nirgends, daß der Begriff sich selbst realisire. Im Gegentheil fürchtete ich, daß man mir die Wendungen, in denen ich die

dem Begriff a priori immanente Realität a. a. O. S. 201 beschreibe, sogar dahin mißverstehen könnte, als leugnete ich den Unterschied zwischen der Idealität und Realität des Begriffs, allein ich habe dort nur sagen wollen, daß der Begriff in seiner Idealität und Realität denselben Inhalt besitze; daß der Begriff in den Unterschieden, zu denen er sich als zu seinen Prädicaten entwickelt, doch immer das identische Subject bleibe; daß er, wenn er sie als die Unterschiede seiner Einheit setze, doch sich in ihnen setze. Ich schreibe also dem Begriff nicht eine Idealität zu, zu welcher die Realität erst äußerlich hinzukäme; ich leugne nicht die Kraft des ontologischen Beweises, in dem Begriff des Absoluten die Nothwendigkeit seiner Realität als eine ihm immanente Bestimmung anzuerkennen; aber ich unterscheide mich von Hegel darin, daß ich, angelangt bei dem Vernunftschluß, nicht die äußerliche Nothwendigkeit des Mechanismus, des Chemismus und der endlichen Zweckthätigkeit, sondern die freie Selbstbestimmung des Begriffs zur Nothwendigkeit seiner Realität, d. h. den Begriff der Idee als Resultat setze.

Ich nehme daher so gut, als Hegel, oder vielmehr noch besser, als Hegel, den Sinn des ontologischen Beweises für den Uebergang vom Vernunftschluß zum Begriff der Idee als dem Vernunftbegriff in Anspruch, der sich in der Form des Vernunftschlusses realisirt. Ich zerstöre hier nichts; ich degradire den Begriff nicht; ich dichte der Idee keine falsche Potenzirung an, sondern ich bleibe nur bei der Consequenz stehen, im Einzelnen schon die objective Realität des Begriffs zu setzen, während der Uebergang, wie Hegel ihn vom Begriff des Schlusses zum Begriff des Objects macht, eine Vorwegnahme des Uebergangs der logischen Idee in die Aeußerlichkeit der Natur ist. Hegel nennt das Einzelne den Selbstverlust des Begriffs, weil er mit ihm in die Aeußerlichkeit tritt. Er nennt den Standpunct des Urtheils den der Endlichkeit, weil das Urtheil das Verhältniß des Begriffs als Subject zu dessen Unterschieden als seinen Prädicaten enthält; er entwickelt das apodiktische Urtheil

als dasjenige, in welchem die Angemessenheit der Realität zum Begriff, er sagt sogar die Zweckmäßigkeit, gesetzt wird und beschreibt die Vollendung des Schlusses als die Erfüllung der Copula, worin Subject und Prädicat ihre Gleichheit mit einander erreichen, mithin auch das Prädicat an die Stelle des Subjects treten kann. Und doch geht er von hier nicht zum Begriff der Idee fort, sondern zum Begriff der äußeren Nothwendigkeit zurück. Ich kann diesen Rückfall nicht als einen logisch gerechtfertigten anerkennen, aber ich leugne deshalb keineswegs, wie meine Gegner mir vorwerfen, die Identität des Denkens mit dem Sein. Sie vergessen, daß innerhalb der Idee die Objectivation ihres Begriffs als ihre Methode vorkommt, für welche der Begriff als die Form alles Seins zum Organ wird. Ich bin weit davon entfernt, in der logischen Wissenschaft nur einen regulativen Kanon der Beurtheilung, nicht auch ein constitutives Organon der Vernunft zu sehen, aber ich betrachte allerdings erst die Idee als den schöpferischen Begriff, der als Ursache seiner Realität immanent, aber, sofern er als Begriff Ursache ist, seiner Realität zugleich transcendent ist. Wenn der Idee diese objectivirende Thätigkeit, diese freie Unterscheidung ihres Begriffs von ihrer Realität, nicht zukommt, so weiß ich nicht, was sie thut. In Verhältniß zum Begriff ist das bloße Sein eine Abstraction, aber in Verhältniß zur Idee ist auch der bloße Begriff eine Abstraction, weil er erst die Form der Entwicklung, noch nicht auch das Was des Inhalts bestimmt. Erst in der Idee sind beide Elemente, Sein und Begriff, dadurch zu Momenten herabgesetzt, daß sie, als Begriff, zugleich die Realität desselben setzt. Das Wahre, Gute, Schöne, entsteht gar nicht als Idee, sondern ist ewig. Wir Menschen, indem wir das Wahre erkennen, das Gute thun, das Schöne bilden, bringen damit zwar bestimmte Erscheinungen dieser Ideen, nicht aber die Ideen selbst hervor, die nicht erst auf uns gewartet haben und im Gegentheil die absolute Voraussetzung unseres Handelns ausmachen.

Die Hegelsche Logik hat die Tendenz, alle Ideen in die Logik einzuschließen, die Idee der unorganischen Natur im objectiven Begriff, die der organischen Natur in der Idee des Lebens, die des endlichen Geistes im Erkennen des Wahren und Vollbringen des Guten, die des absoluten Geistes in der absoluten Methode. Da aber die Logik die Wissenschaft der Idee im abstracten Elemente des Denkens ist, so kann sie den Begriff der Idee auch nur erst in der Form dieses Elements, also auf abstracte Weise, enthalten. Dies ist der Begriff der Idee als reiner Vernunft, der zwar als die abstracte Form des Absoluten der Natur und dem Geist ideell zu Grunde liegt, der aber nicht selber schon Natur oder Geist ist, oder der, wenn man die Einheit der Vernunft in allen Gestalten der Idee erwägt, erst an sich Natur und Geist ist. Eben aus diesem Begriff der Vernunft entspringt die Nothwendigkeit, daß die Idee von sich als reiner Vernunft zur Natur fortgeht, weil sie, als logische, erst der Begriff der Einheit des Begriffs und seiner Realität ist, diese Einheit aber noch nicht im Unterschiede von ihr als eine ihr äußerliche Objectivität gesetzt ist. Die Natur ist die Idee im concreten Elemente der Aeußerlichkeit. Was nicht in Raum und Zeit ist, ist nicht Natur. Diese Aeußerlichkeit, als mechanische, chemische, organische, ist die Entgegensetzung der Idee überhaupt gegen sich selber, die daher aus solcher Entäußerung, ohne in ihr sich zu verlieren, ewig in sich zurückkehrt. Durch die Natur wird der endliche Geist in seiner Existenz bedingt; er kann sie nur insofern actu aufheben, als er sich zum Bewußtsein über seinen Unterschied von ihr, d. h. zum Bewußtsein seiner Freiheit bringt. Als Geist ist die Idee nicht blos gedachte Vernunft, nicht blos objectives, äußeres Dasein der Vernunft — dies ist schon die Natur —, sondern er ist sich wissende und wollende Vernunft, in welche erst der Begriff des Wahren und Guten fällt. Er ist die Einheit der Vernunft und Natur als freies, selbstbewußtes Subject.

1846 und noch 1850, im System der Wissenschaft, hatte ich dem Sein öfter das Denken entgegengesetzt und den Begriff

der Idee auch als die Selbstvermittelung des Denkens mit dem Sein ausgesprochen. Daß dies nicht im subjectiven Sinn gemeint war, zeigte wohl die Gesammtdarstellung. Michelet benutzt jenen Ausdruck, um zu insinuiren, als wenn ich dem Sein das Denken äußerlich einander entgegensetzte, um sie im Begriff der Idee — natürlich dann auch nur subjectiv — zu versöhnen. Er belehrt mich daher, daß in der speculativen Logik das Sein ja zugleich Gedanke, so wie der Begriff zugleich Realität sei. Wo bei mir Auseinandersetzungen vorkommen, die zu unverkennbar auf dem Begriff der Identität des Seins und Denkens beruhen, behandelt er dies als eine bewußtlose Naivetät, als eine Reminiscenz aus dem Studium Hegel's, als eine Angewöhnung aus der Schulwissenschaft. In meiner Logik habe ich aber, solchen Mißverstand zu verhüten, ausdrücklich nur vom Begriff, nicht vom Denken gesprochen. Daß mir die Identität des Denkens mit dem Sein so wie der Unterschied beider von einander vollkommen geläufig ist, will ich noch durch folgende ausdrückliche Anführungen bekräftigen. Ich sage I, 96: „Der Inhalt der Metaphysik ist der Begriff des Seins überhaupt. Seine Bestimmungen sind Gedanken, aber Gedanken, die in der Natur und im Geist auch zur Realität gelangen." Ebendaselbst: „Die metaphysischen Kategorien als solche sind nicht reale Specificationen des Seins, sondern logische, d. h. an sich abstracte Bestimmungen, die als solche nur im Denken existiren." II, 5: „Denken wir irgend einen concreten Inhalt, also ein Product der Natur, einen Act des Geistes, so können wir dies nur in den logischen Formen, weil wir dann das Concrete nach seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit fassen. Sofern wir es sind, die das Concrete denken, verhalten wir uns subjectiv; sofern wir aber zugeben müssen, daß dem Concreten die logische Bestimmung selber inwohnt, sei es als Identität oder Unterschied, als Grund oder Folge, als Gattung oder Art u. s. w., verhält sich das Concrete selber auf objective Weise logisch. Es ist identisch, es ist different, es ist Grund, es ist Folge u. s. w. Der Unterschied des Denkens vom Sein ist kein Dualismus von Denken und Sein."

Läßt sich durch die Objectivität des Begriffs im Hegelschen Sinn das Unvollkommene und Böse erklären?

Einer der wichtigsten Einwürfe gegen mich ist der von Michelet gemachte, daß, wenn, wie ich thue, vom Begriff des Schlusses sofort zu dem der Idee übergegangen würde, gar keine schlechte Objectivität möglich sei. Ich will Michelet's Worte selber anführen. Es ist von Krankheit, von Wahnsinn und dem Bösen die Rede gewesen. Michelet sagt: „Diese Zustände fallen gerade in die Kategorie, die wir hier metaphysisch als Objectivität bezeichnet haben. Denn in der Krankheit und im bösen Willen des Individuums liegt eben dies, daß die Totalität des Begriffs auch als dessen eigene Bestimmung in ihm ist, an der gemessen sein empirischer Zustand ihr entweder gemäß oder es auch nicht ist, nie aber ganz und gar unangemessen sein kann. Rosenkranz aber verfällt wieder in den Fehler, dessen er Hegel zeiht. Denn wenn der Begriff des Schlusses gleich zur Idee überspränge, dann gäbe es nach Rosenkranz keine schlechte Objectivität, sondern nur eine dem Begriff angemessene. Dann wäre nur Idee, die Nichtidee aber bliebe unerklärlich. Wenn aber die Objectivität, obgleich aus dem Begriff entsprungen, sich doch noch erst in sich ausbilden muß, bevor sie sich zur Idee erheben kann, dann ergeht sie sich auch in einer dem Begriff unangemessenen Weise. Es ist von jeher die Frage aufgeworfen, wie aus dem vollkommenen Gedanken eines Schöpfers diese unvollkommene böse Welt entstehen konnte. Das liegt eben in dem Begriff der Freiheit, der mit dem dritten Standpunct (des Zwecks) eintritt. Wo nicht eine Realität mehr mit Nothwendigkeit durch eine andere begrenzt ist oder gesetzt wird, sondern wo jede als das Ganze sich frei aus sich entwickelt, schließt sie damit auch die Möglichkeit in sich, sich frei als den einen oder den andern der Unterschiede des Begriffs zu setzen, und so demselben, als der Totalität, sich entgegenzustellen. Sein und Wesen, als blinde Nothwendigkeit, sind noch gar nicht so weit, mit dem

Begriff verglichen und also in einem Widerspruch mit demselben gedacht werden zu können."

Die Freiheit des Daseins erkenne auch ich als den Grund des Unvollkommenen und des Bösen an; ausdrücklich Logik II, 323. Ich habe dem Begriff der schlechten Objectivität, wie Michelet sich ausdrückt, drei ausführliche Abhandlungen gewidmet: im ersten Theil über den Begriff des Widerspruchs im Unterschied von dem des Gegensatzes; im zweiten Theil über den Begriff der Negativität in der dialektischen Methode und über das Verhältniß des Begriffs der Idee als System zur Erscheinung, sofern dieselbe der Congruenz mit dem Vernunftbegriff zu entbehren scheint. Wenn es in der ganzen Literatur der Hegelschen Schule Abhandlungen über diese Begriffe gibt, die ausführlicher und tiefer darauf eingehen, so möge man sie nennen. Ich kenne keine. Diese ganze düstere Region beschäftigt nicht nur meinen Verstand unaufhörlich, sondern bedrückt auch mein Gemüth oft mit der schwersten Melancholie. Ich habe mich der Lösung dieser Probleme mit inniger Hingebung gewidmet und auch mein Versuch einer Aesthetik des Häßlichen ist lediglich aus diesem tiefen Interesse entsprungen. Den Vorwurf, die schlechte Objectivität nicht berücksichtigt zu haben, kann man mir also gewiß nicht machen, sondern man kann nur fragen, ob die Art, wie ich es thue, die richtige sei.

Daß „was Hegel den objectiven Begriff nennt, dazu nicht ausreicht, habe ich oben schon geäußert. Der Widerspruch, der in der Krankheit, im Wahnsinn und im Bösen existirt, kann im Mechanismus, Chemismus und in der formalen Teleologie noch gar nicht vorkommen, da jene negativen Zustände erst dem Leben, dem Erkennen, dem Wollen angehören. Hegel selber spricht auch von der Incongruenz der Objectivität mit der Idee erst bei der Einleitung zum Begriff der Idee. Alles Wirkliche, behauptet er, muß irgendwie die Einheit des Begriffs und seiner Realität sein. „Was aber ein Wirkliches wahrhaft sein soll, wenn nicht sein Begriff in ihm und seine Objectivität diesem Begriffe gar nicht angemessen ist, ist nicht zu sagen; denn

es wäre das Nichts. Das mechanische und chemische Object, wie das geistlose Subject, und der nur des Endlichen, nicht seines Wesens bewußte Geist, haben zwar, nach ihrer verschiedenen Natur, ihren Begriff nicht in seiner eigenen freien Form an ihnen existirend. Aber sie können überhaupt nur insofern etwas Wahres sein, als sie die Vereinigung ihres Begriffs und der Realität sind." Und weiter unten sagt er: „Daß die Idee ihre Realität nicht vollkommen durchgearbeitet, sie unvollständig dem Begriffe unterworfen hat, davon beruht die Möglichkeit darauf, daß sie selbst einen beschränkten Inhalt hat, daß sie, so wesentlich sie Einheit des Begriffs und der Realität eben so wesentlich auch deren Unterschied ist."

Der Zufall und die Willkür sind die wahren Ursachen des Unvollkommenen und des Bösen, aber aus dem Mechanismus und Chemismus können sie nicht begriffen werden, denn diese enthalten nur ein Verhältniß der Nothwendigkeit, wie ich II, 335 ausgeführt habe. Die Schwere wirkt eben, weil sie muß. Eine schlecht wirkende Schwere, ein Fall, der dem Fallgesetz nicht angemessen wäre, eine Gravitation accidenteller mechanischer Objecte auf ihr substantielles Centrum, die nicht correct ausfiele, ist eben so unmöglich, als daß eine chemische Substanz nicht zur Neutralisation mit einer ihr wahlverwandten hinstreben sollte. Sie kann nicht anders. Mechanismus und Chemismus stellen noch die blinde Nothwendigkeit des Seins und Wesens dar. Sie haben den Begriff noch außer sich, der sie als seine Agentien in sich aufnimmt.

Michelet spricht daher in den angezogenen Worten auch wohl von dem dritten Standpunct der Objectivität, d. h. dem Zweckbegriff, weil ihm die Mißlichkeit eingeleuchtet haben mag, für den Mechanismus und Chemismus den Begriff der schlechten Objectivität aufrecht zu halten. Bei dem Zweckbegriff tritt die Freiheit, aber erst die formelle auf. Ein Zweck kann ein möglicher oder unmöglicher; ein nothwendiger oder zufälliger; ein nützlicher oder schädlicher sein; er kann in seiner Ausführung gelingen oder mißlingen; die Ausführung kann angefangen, ab-

gebrochen, vollendet werden. Von dem Inhalt, ob er wesentlich oder unwesentlich, wahr oder unwahr, gut oder böse, wird noch ganz abstrahirt. Die Unvollkommenheit ist hier folglich als nothwendige Möglichkeit gesetzt, aber Unvollkommenheit als solche ist keineswegs schon ein Widerspruch der Realität mit dem Begriff, sondern das Unvollkommene enthält die Realität des Begriffs nur in einem geringeren Grade. Eine unvollkommene Maschine leistet nicht so viel, als eine vollkommnere, aber sie widerspricht ihrem Zweck nicht. Chemisch sprechen wir von unvollkommenen Oxydationen u. s. w., wollen damit aber gar nicht sagen, daß die Oxydation, so weit sie sich vollzogen hat, nicht wirkliche Oxydation wäre. Wenn ein Zweck durch an sich unvollkommene Mittel sich verwirklichen muß, so ist diese Nothwendigkeit noch kein Widerspruch mit seinem Begriff, so wenig, als wenn seine Ausführung durch eine außer seinem Bereich liegende Gewalt gehemmt oder vernichtet wird. Etwas ganz Anderes ist der Widerspruch in der Krankheit, im Wahnsinn, in der Bosheit, denn sie sind nicht blos Unvollkommenheiten, sondern Positionen der Unidee.

Daß der Begriff des Allgemeinen in seiner Verwirklichung auch eine nur unvollkommene Realisation erreichen kann, liegt einmal darin, daß er den Zweckbegriff und mit diesem den Unterschied des Ideellen und Reellen in sich schließt, sodann darin, daß er durch die Einzelheit in die Aeußerlichkeit und mit dieser in das Reich der Erscheinungen eintritt, die unter einander ganz zufällig sich eben sowohl zu hemmen als zu fördern vermögen.

Wenn also das Negative als Widerspruch mit der Idee, als Unidee, erst aus der Idee begriffen werden kann, so leuchtet ein, daß Michelet's Einwurf ein grundloser ist. Erst die Idee ist der richtige Ort für den Begriff des Nichtseinsollenden, weil sie die Einheit des Begriffs mit seiner Realität enthält. Da diese Einheit aber nicht eine todte, sondern lebendige ist, so enthält sie in ihrer Erscheinung auch die Möglichkeit des Widerspruchs. Das Leben kann im lebendigen Individuum

erkranken; das Erkennen kann sich in Wahnsinn verirren; das Wollen kann sich diabolisch vereinsamen. Wie die Unidee an der Idee ihre Norm behält, wie das Alogische mit dem Logischen zusammenhängt, habe ich ausführlich dargethan, aber mit Mechanismus und Chemismus ist in diesen Untiefen kein Ankergrund zu finden.

Michelet will gegen mich offenbar sagen: wenn der objective Begriff wegfällt, so kann nach Rosenkranz nur ein purer blanker Optimismus als schlechthin adäquates Abbild der Idee existiren. Er vergißt hierbei, daß die Kategorien der Objectivität bei mir nicht überhaupt fehlen, sondern nur anders gestellt sind; er vergißt, daß der Begriff sich durch das Urtheil und den Schluß zur vollkommenen Vermittelung der Realität aller seiner Momente fortbildet; er vergißt, daß in der Hegelschen Logik als einer speculativen der Schluß eine sowohl subjective als objective, d. h. absolute Bedeutung hat und die Form aller Realität ist; er vergißt, daß die Methode der Idee die Negativität als Moment in sich schließt.

Es klingt recht ansprechend, wie Michelet sagt, daß, wenn die Objectivität, obgleich dem Begriff entsprungen, sich doch noch erst in sich ausbilden müsse, bevor sie sich zur Idee erheben könne, sie dann sich auch in einer dem Begriff unangemessenen Weise ergehen müsse; allein es ist dies ein Irrthum, denn die Idee ist immer und überall in der Entwicklung ihres Begriffs gegenwärtig und hält auch das Negative unter ihre Macht gebunden. Das Einzelne, in welchem der Begriff sich Realität gibt, wird nicht erst wieder zum Unbegriff, um durch dessen Negation sich zum Begriff zu erheben, sondern es ist von Anfang an Begriff.

Ich soll das ganze Hegelsche System vorzüglich darum mißverstanden haben, weil ich es nicht für ein atheistisches halte.

Sind dies nun alle Vorwürfe, die man mir von Berlin aus macht?

Keineswegs. Von dem schwersten habe ich noch gar nicht gesprochen und möchte auch, weil er zu sehr aus der logischen Frage herausführt, am liebsten gar nicht davon reden. Er betrifft den Begriff Gottes selbst. Michelet hat sich nämlich unzweideutig überzeugt, daß ich an einen lebendigen, persönlichen Gott glaube, der, als der absolute Geist, der ewige Schöpfer der Natur und der Alles wissende Herr der Geschichte ist. Er hat sich überzeugt, daß der Verdacht, den er vor zwanzig Jahren gegen mich faßte, als ich die Principien der Straußschen Glaubenslehre kritisirte, sich bestätigt finde, nämlich in mir einen Theisten vor sich zu haben. Nun ist freilich nach meiner Meinung noch ein großer Unterschied zwischen Theist und Theist, aber endlich ist es vollkommen richtig, daß ich ein Theist bin. Für Michelet ist Gott ein transcendentes Gespenst, ein leeres x, ein Nichts, von dem sich gar keine Prädicate angeben lassen. Der absolute Geist ist nach ihm bald nur die absolute Methode, bald nur der menschliche Geist selber, sofern er sich zum absoluten Wissen erhebt. Die religiösen Vorstellungen drücken ihm diesen Inhalt in Symbolen aus. Der Gedanke I, S. 39: „Für den Philosophen haben sie keinen andern Sinn, als den, daß die Substanz, oder der Vater, sich im menschlichen Subjecte, als dem Menschensohn, eben die Bewegung des Werdens gibt, um in dessen absolutem Erkennen als absoluter Geist zur einfachen Allgemeinheit und Unmittelbarkeit zurückzukehren. Erst darin sieht Hegel die Arbeit statt des Spiels.“ Und ebendaselbst S. 47: „Hätte Rosenkranz sich tiefer in Hegel's Gedanken eingelebt, als er es gethan, er hätte ihn sicher nicht so diametral mißverstehen können und erkennen müssen, daß der absolute Geist für Hegel in Kunst, Religion und Wissenschaft schlechthin aufgehe.“ In

seiner Geschichte der letzten Systeme nannte Michelet den Begriff die Dreieinigkeit, insofern das Allgemeine Gott den Vater, das Besondere die Natur als den Sohn und das Einzelne den Geist, die Rückkehr in's Allgemeine, darstelle.

Sollte ich nun Hegel in der That, was ich natürlich nicht glaube, wirklich mißverstanden haben, so würde das zuletzt an meiner Ueberzeugung auch nichts ändern. Amicus Hegelius, sed magis amica veritas. Allein zunächst muß ich wirklich Hegel gegen Michelet's Mißinterpretation schützen. Hegel hat eine Religionsphilosophie gegeben, in welcher von Gott beständig als dem absoluten Geist die Rede ist, mit welchem der Mensch sich durch das Böse entzweie und mit welchem er sich durch die Heiligung seines Gemüths versöhne. Nicht allein der Mensch entäußert sich im religiösen Proceß seiner Selbstheit, sondern Gott entäußert sich nicht weniger seines Solipsismus. In dieser ganzen Philosophie der Religion ist Hegel so weit davon entfernt, in der Religion theoretisch nur eine Unvollkommenheit der Erkenntniß, praktisch eine Schwäche des Willens, dort ein Product nur der sich selbstäuschenden Phantasie, hier ein Product der Furchtsamkeit und Begierde, zu erblicken, daß er vielmehr den absoluten Inhalt der Religion noch in den niedrigsten Formen derselben aufzusuchen und nachzuweisen bemüht ist. Man kann sagen, daß er den hohen Gegenstand, der ihn beschäftigt, mit wahrhafter Ehrfurcht behandelt und als ein priesterlicher Philosoph mit gottgeweihtem Munde spricht. Dies wenigstens ist der Eindruck, den diese tiefsinnigen Studien immer auf mich gemacht haben, auch in der von Bruno Bauer veranstalteten Ausgabe. Michelet meint nämlich, in der ersten von Marheineke redigirten Ausgabe seien allerdings Veranlassungen zu Auffassungen in meinem Sinn, während die zweite Ausgabe durch Bauer davon gereinigt sei. Wenn in diesen Vorlesungen der Begriff Gottes selber als eine nicht bewiesene Voraussetzung erscheinen kann, so hat Hegel ausdrücklich Vorlesungen auch über die Beweise für das Dasein Gottes gehalten, die sich zugleich sehr innig an die Logik anschließen. Diese Vorlesungen hat Hegel der negativen

Richtung entgegengesetzt, die in Kant's Kritik der reinen Vernunft die Achtung vor den Beweisen zerstört hatte. Ich kann in diesen gediegenen Expositionen nicht finden, daß Hegel nur eine unbestimmte Substanz oder die Vernunft überhaupt als Gott setze, sondern ich finde, daß er Gott wirklich als den absoluten Geist annimmt, der inner- und außerweltlich, immanent und transcendent zugleich ist und sich von uns und von der Natur selbstbewußt unterscheidet. Ich finde nicht, daß Hegel einen Cultus nur der Idee des Wahren, Schönen und Guten gelehrt habe, sondern ich finde vielmehr, daß er ausdrücklich für die Religion das Anerkenntniß Gottes als des absoluten Subjectes verlangt, das uns gegenüber schlechthin selbstständig ist. Hegel's ganze Polemik gegen den Pantheismus beruht auf dieser Voraussetzung. Diese Polemik so wie seine Beweise für das Dasein Gottes wären etwas nicht nur Ueberflüssiges, sondern Heuchlerisches gewesen, wenn er Gott nicht als den an und für sich seienden Geist anerkannt hätte.

Daß der Mensch sich zu dem Gedanken Gottes erhebt, ist doch etwas Anderes, als daß das Absolute nur in ihm als sich denkendes existiren solle. Wenn Hegel sich auch des Ausdrucks bedient, daß Gott sich im Menschen denke, sich in ihm wisse, so hat er damit die Einheit beschreiben wollen, wie sie zwischen Gott und dem Menschen auch von Seiten Gottes existirt. Es ist die absolute Innigkeit der gegenseitigen Vereinigung Gottes und des Menschen, die er damit hat ausdrücken wollen. Michelet nennt „die Substanz" Gott „den Vater". Ich habe schon bemerkt, daß Substanz ein allgemeiner metaphysischer Begriff ist. In concreto ist die Substanz immer eine bestimmte. Substanz überhaupt ist nichts als das allgemeine Sein in seiner blinden Nothwendigkeit. Es fällt aber keinem Christen ein, an ein solches zu denken, wenn er betet: Unser Vater, der du bist im Himmel! Die Vorstellung des Vaters ist hier nicht, wie Michelet will, ein Symbol für die unbestimmte, allgemeine Substanz, sondern im Gegentheil der sehr entschiedene Ausdruck für Gott als das absolute Subject. Diese Absolutheit wird für die Vorstellung

durch das Prädicat ausgedrückt, daß Gott im Himmel sei. Die Vorstellung Himmel fällt in die Seite der Phantasie, in die Symbolik der Religion. An dem Ausdruck Vater kann auch, wie oft genug geschehen, gerügt werden, daß er noch der Vorstellung angehöre, denn das Vatersein fordere auch eine Mutter, eine physische Zeugung u. s. w. Diese Mäkelei verschlägt nichts gegen den Ausdruck als den adäquatesten, den wir Menschen für Gott besitzen und dessen sich auch die Homerischen Griechen schon von Zeus bedienten. Der Mensch ist frei gegen Gott, aber Gott ist auch frei gegen den Menschen.

Meine Gegner halten mir vor, daß der Mensch den Werth des Absoluten haben müsse. Leugne ich dies? Leugne ich, daß der Mensch in Sittlichkeit, Kunst, Religion und Wissenschaft sich in die Sphäre der Absolutheit erhebt? Gewiß nicht. Wohl aber leugne ich, daß der Begriff des absoluten Geistes an und für sich in Kunst, Religion und Wissenschaft aufgeht, weil er sich selbst noch von dieser seiner menschlichen Erscheinung unterscheidet. Michelet behauptet, daß ich hiermit Gott hypostasire und zu einem transcendenten, außerweltlichen, prädicatlosen Unwesen mache. Umgekehrt behaupte ich, daß er den Begriff der Vernunft hypostasirt, denn Alles thut bei ihm die Vernunft, ohne daß man begreift, wie diese schöpferische, Alles ordnende Weltmacht, an der „Himmel und Erde hängt", dazu kommt, so vernünftig und allmächtig zu sein. Michelet bestreitet, daß Gott das in seinem Sein, Wissen und Wollen absolute Subject ist. Er bezüchtigt mich, daß ich Gott die Persönlichkeit leihe, weil nach ihm nur der Mensch das persönliche Absolute ist. Existirt aber kein Gott als Grund der Vernunft, als Schöpfer der Natur, als Halt der Geschichte, so ist die Natur das Absolute. Man drehe sich mit dialektischen Phrasen, wie man will, den Vorwurf des Atheismus und Materialismus von sich abzuwenden, so bleibt sie das offenbar Erste, aus welchem der menschliche Geist auf eine ihm unbegreifliche Weise erst als eine Secundogenitur hervorgegangen ist. Durch eine Revolution der Erde oder auch nur durch eine starke Aenderung ihrer Temperatur

könnte der Mensch wieder von ihr verschwinden. Dann wäre es aus mit dem Geist! Michelet versichert daher, um den dritten Theil der Philosophie, die Lehre vom Geist, zu retten, daß die Menschheit unentstanden, daß sie ewig sei, daß sie nie vergehen werde.

Wenn nun die Natur nicht das Erste sein soll, was ist es denn? Michelet und Lassalle antworten: die Vernunft. Aber wie kann die reine Vernunft existiren, wenn sie nicht von einem denkenden Subjecte ewig gedacht wird? Ich begreife dies nicht. Ich habe in der Einleitung zu meiner Logik auseinander gesetzt, in welchem Sinne die Vernunft der Logos genannt werden könne, aber ich habe bemerkt, daß die Vernunft als solche, in der immanenten Nothwendigkeit ihrer Bestimmungen, als das abstracte Neutrum der Idee, unpersönlich sei, weil alle diese Kategorien erst im Denken eines persönlichen Subjects persönlich werden. Im denkenden göttlichen und menschlichen Geist ist die Vernunft persönlich. Der Logotheismus Michelet's und Lassalle's versichert, daß die logische Idee in dem Andersein der Natur außer sich gerathe, um, durch die Negation der Natur, wieder in sich zurückzukehren. Wie aber die logische Idee, ohne als das absolute Denken eines absoluten Subjects zu existiren, es anfangen soll, sich zur Natur zu entäußern, bleibt mir wieder ein undurchdringliches Räthsel. Ich könnte, erlaubte mir dies mein glückliches Temperament, die Berliner Philosophen beneiden, daß ihnen dies Alles, wie sie zu sagen lieben, so „durchsichtig" ist. Ich weiß nicht, ob sie sich nicht selbst täuschen.

Ich stoße allen Aberglauben an Wunder, an Engel- und Teufelserscheinungen, an specifisch-göttliche Macht der Priester, an imperfectibel sein sollende Glaubensbekenntnisse u. s. w. von mir, allein den Glauben an Gott halte ich so wenig für Aberglauben, daß mir der Unglaube an ihn als die Illusion des stärksten Aberglaubens erscheint.

Ich erkenne die Skepsis an, welche bezweifelt, ob wir uns von Gott einen adäquaten Begriff machen, ob wir überhaupt

daß ein Gott existirt, beweisen können. Diese Skepsis ist wissenschaftlich berechtigt.

Ich erkenne die Mystik an, die sich durch eine kühne Mythologie theosophischer Gnosis die Tiefen der Gottheit zu erschließen strebt.

Aber ich verwerfe einen profanen Dogmatismus, der den Menschen vergottet und der sich einbildet, den Begriff der Religion zu erhalten, indem er einzig dem Menschen das absolute Wissen zuschreibt. Wie traurig, wenn das letzte Ziel der Geschichte darin bestände, daß alle Menschen die Kategorien der absoluten Logik hübsch durchzudenken lernten! Wie unwürdig wäre dies der Hegelschen Anschauung der Weltgeschichte, welche die sittliche Freiheit als den Zweck derselben proclamirt, den die Menschen glücklicher Weise zu realisiren vermögen, auch ohne Schulphilosophen zu sein. Religion aber ohne ein persönliches Verhältniß des Menschen zu einem persönlichen Absoluten, wie es nun immer vorgestellt und genannt werde, ist nicht Religion. In der Moralität verhalte ich mich zum Gesetz des Willens, aber in der Religion zum auctor legis. Das ist ein himmelweiter und höllentiefer Unterschied.

Ableitung der verschiedenen Bedeutung des Ausdrucks Objectivität.

Statt mich weiter auf das theologische Problem einzulassen, das ich anderwärts oft und ausführlich genug behandelt habe, statt alle die einzelnen Stellen durchzugehen, wo Michelet mir einen Denkfehler anstreicht, weil er die Nähe eines Gottes wittert, den er doch ein für allemal aus der Philosophie verwiesen, statt dieser unerquicklichen und unfruchtbaren Debatte will ich lieber etwas Nützliches thun. Ich will die verschiedene Bedeutung des Wortes Objectivität, das hier so oft vorgekommen, von der einfachsten, niedrigsten bis zur umfassendsten und höch-

sten Stufe durchnehmen, weil sich dadurch viel Mißverstand entwirren muß.

Wenn eine Wissenschaft die alten Schranken durchbricht, wenn sie in neue Bahnen eintritt, deren Umfang sich dem zuerst Vordringenden oft noch in Nebel birgt, so ist es natürlich, daß die Sprache diesen Zustand des Kampfes abspiegeln muß, weil die herkömmliche Bedeutung der Wörter nicht mehr genügt. Der Geist aber muß sich ihrer doch bedienen, denn die Sprache wird ihm gegeben. Er kann also theils nur die Bedeutung der schon vorhandenen Wörter ändern, theils aus dem überlieferten Vorrath neue Zusammensetzungen machen, durch welche er, was er denkt, angemessener auszusprechen versucht. In der Geschichte unserer Deutschen Philosophie seit Kant haben nun wohl kaum andere Wörter eine so mannigfaltige Wandlung erfahren, als die Wörter Subject und Object, so daß man an der Geschichte dieser Wörter die ganze Geschichte unserer Philosophie erzählen könnte. Wenn aber die Verwirrung der Philosophen auf's Aeußerste gestiegen ist, wenn etymologische Berichtigungen ohnmächtig werden, so bleibt nichts über, als Kritik, um wieder festen Boden zu gewinnen. Man muß die Geschichte der Philosophie, man muß die Definitionen, welche gemacht sind, einen Augenblick vergessen, um wieder zu einer klaren Einsicht zu gelangen.

Daß die Begriffe Subject und Object nicht von einander getrennt werden können, ist einleuchtend, weil es Wechselbegriffe sind. Eben deswegen aber müssen sie in jeder Sphäre durch die andere Bestimmung ihres Gegensatzes eine verschiedene Geltung empfangen. Untersucht man daher diese Begriffe nach dem Zusammenhang, den sie durch die Differenz der besondern Sphären der Wissenschaft haben, so ergibt sich, daß die Verschiedenheit ihrer Bedeutung in dieser Differenz selbst wurzelt und daß es also einseitig ist, sie nur in der einen oder andern Bestimmtheit zu fixiren. Hiermit fällt zusammen, daß die Bedeutung sich Stufe um Stufe nicht blos verändern, sondern auch erweitern und erhöhen muß. Zwischen einer untersten und obersten Stufe

werden viele andere in der Mitte liegen, die auch keineswegs zufällig sind. Wir verstehen im gewöhnlichen Leben sehr wohl, was es heißen soll, wenn ein Mädchen sagt, es habe seinen Gegenstand gefunden; oder wenn ein Milionair, der hundert Thaler verliert, uns versichert, es sei das für ihn kein Gegenstand; oder wenn eine zweifelhafte confiscirte Persönlichkeit ein sauberes Subject gescholten wird; wenn ein Dichter nach einem Süjet für eine Tragödie sucht; wenn man ein Urtheil als ein völlig objectives lobt u. s. w.

Fangen wir also mit der untersten Stufe an, so ist dies unstreitig diejenige, in welcher das Wort Subject noch weiter nichts, als ein fürsichseiendes Dasein überhaupt bedeutet, das eben durch seine Beziehung auf sich ein anderes Etwas von sich ausschließt, indem es zugleich auf dasselbe als ein ansichseiendes sich bezieht. Dies gegen es selbst Andere ist das Object. An sich ist dies eben sowohl ein für sich seiendes Dasein, ein Subject, allein dem es von sich ausschließenden Subject gegenüber ist es für dasselbe gleichfalls Object. Das Subject setzt sich das Andere als ein ansichseiendes, aber dies Ansichsein ist selber ein fürsichseiendes und das andere Subject als ein Object von sich ausschließendes.

Diesen Unterschied von Subject und Object als das Fürsichsein und als das Ansichsein kann man als die Urdefinition dieser Wörter ansehen, die sich immer gleich bleiben muß, wie sehr auch der Inhalt an Reichthum wachsen möge. Was nicht als ein Eins für sich zu sein vermag, das vermag auch nicht Subject zu sein. Und umgekehrt, was nicht als ein Eins für Anderes dazusein vermag, das vermag auch nicht Object zu sein. Man kann diese Bedeutung die ontologische nennen.

Der Grund des Seins ist das Wesen, das, als Subject, sich in seiner Erscheinung als Object setzt. Das Subject ist der Grund, das Object ist die Folge. Dies ist die ätiologische Bedeutung von Subject und Object. Mit seiner Erscheinung tritt das Wesen in die Objectivität. Für den Begriff der

Erscheinung wird oft der Begriff Ding als synonym gebraucht. Ob man sagt, alle Dinge, oder alle Objecte, ist gleichbedeutend.

Die Einheit des Wesens als die ideelle Ursache wird zur subjectiven Ursache oder zum Zweck, der seinen Begriff durch seine Thätigkeit realisirt. Er ist das Subject, seine durch ihn gesetzte Realität seine Objectivität. Die Ursache geht als ideelle ihrer reellen Verwirklichung voraus. Sie macht das Reelle, das sie als ein vorgefundenes Dasein zum Mittel für sich bestimmt, von sich abhängig und kehrt durch seine Gestaltung zu sich zurück. Dies ist die teleologische Bedeutung von Subject und Object. Die durch den Zweck gesetzte Realität ist von der sich selbst bestimmenden Ursache als Dasein unterschieden; sie ist ihre Erscheinung; aber sie ist, als Object, im Inhalt mit ihrer ideellen Ursache mehr oder weniger identisch. Die Realität des Objects kann mit dem Begriff, der ihre Ursache ist, in Ansehung der Congruenz verglichen werden. Das Subject, die Ursache, bleibt gegen das Object, seine Wirkung, eben so selbstständig, als das Object, nachdem es einmal äußerliche Selbstständigkeit gewonnen, gegen das Subject. Der Zweck ist eine freie Ursache, die sich als eine freie Wirkung setzt, denn es kann ein Subject einen Zweck haben, ohne ihn auszuführen, und es kann einen Zweck, den es hat, durch die Art und Weise seiner Ausführung zerstören. Der Zweck ist noch eine ganz abstracte Kategorie, die in concreto allen möglichen Inhalt, auch das Alberne, Unvernünftige, Böse, in sich aufzunehmen vermag.

Die Wahrheit des Zweckbegriffs ist daher diejenige ideelle Ursache, die, als allgemeine, sich selbst zum Besondern und Einzelnen als ihren nothwendigen Unterschieden bestimmt. Das Allgemeine verwirklicht sich als Zweck in seinem Besondern und das Besondere verwirklicht sich als Zweck in seinem Einzelnen. Das Besondere ist das Mittel für das Allgemeine, wie das Einzelne das Mittel für das Besondere. Umgekehrt aber ist das Besondere der Zweck des Einzelnen und das Allgemeine der Zweck des Besondern. Da jedoch das Besondere die Mitte

ist zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen, so ist eben sowohl das Einzelne Zweck des Allgemeinen, als das Allgemeine Zweck des Einzelnen, denn durch das Besondere geht das Allgemeine selber in das Einzelne, wie das Einzelne in das Allgemeine über. Jedes Moment ist Ursache und jedes ist Wirkung. Jedes ist sich selbst Zweck und jedes hat seinen Zweck in dem andern. Jedes ist Zweck und jedes ist Mittel. Jedes ist Moment und jedes ist Totalität.

Hier empfängt das Wort Subject die Bedeutung, daß der Begriff als Einheit sich selbst zu seinen Unterschieden des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen bestimmt. In ihnen setzt er seine Objectivität. In den formalen Logiken wird dies Verhältniß oft mit dem des Dinges und seiner Eigenschaften vermischt, aber Niemand wird, bei genauerer Besinnung, das Allgemeine, Besondere und Einzelne Eigenschaften des Begriffs nennen, denn jedes Moment ist, als ein für sich seiendes, selbst Subject und macht, insofern es sich durch seine Einheit mit einem der andern Momente bestimmt, dieses zu seinem objectiven Unterschiede, den wir hier Prädicat nennen. Es ist, nach Außen hin, für Anderes, was es an sich ist, in dieser seiner Bestimmtheit. In ihr hat es seine Objectivität, die nicht mehr eine zufällig bestimmbare, sondern eine durch den Inhalt des Begriffs nothwendige ist, weil das Allgemeine nur sein kann das Besondere oder Einzelne, das Besondere nur das Allgemeine oder Einzelne, das Einzelne nur das Besondere oder Allgemeine. Diese Fälle erschöpfen die einseitige Bestimmung des Prädicats.

Dieser Proceß ist die logische Bedeutung von Subject und Object. Weil aber der logische Begriff seine Verwirklichung mit dem Einzelnen als der concreten Einheit seiner selbst mit dem Besondern und Allgemeinen abschließt, so ist dasselbe als das totale Subject auch das totale Object. Jedes Einzelne ist nothwendig zugleich das Besondere eines Allgemeinen und das Besondere wie das Allgemeine als sein Inhalt haben nur in ihm die Form wirklicher Existenz. Wird unter Objectivität die Realisirung des logischen Begriffs verstanden, so ist

das Einzelne die Spitze derselben, denn es ist nicht blos ein für sich seiendes Eins, ein Ding, eine zweckmäßige Wirkung, sondern es ist in seiner Besonderheit allgemeines Fürsichsein, concretes Subject.

Es haben sich uns folglich folgende Hauptbedeutungen des Wortes Subject und Object ergeben: 1) die ontologische des Fürsichseins und des Ansichseins; 2) die ätiologische des Wesens und seiner Erscheinung; 3) die teleologische des Zwecks und seiner Verwirklichung; 4) die logische des allgemeinen Begriffs und seiner Realisirung im Einzelnen. Die logische Form des Begriffs ist allen Begriffen gemeinsam, welches auch ihr Inhalt sei. Auch der Begriff des Negativen in allen seinen Möglichkeiten ist hievon nicht ausgenommen. Was aber der bestimmte Begriff sei, wird durch die Idee gesetzt, der er angehört. Sie ist das constitutive Princip für den bestimmten Begriff. Die Idee als das schlechthin productive Subject objectivirt sich in der Totalität ihrer Gattungen und Arten. Weil sie das absolute Maaß oder Ideal aller ihrer Vereinzelungen bleibt, so nennen wir ihre Objectivirung ihre Darstellung. Die Objectivität der Idee genügt sich nur in ihrer systematischen Totalität.

Diese hier kurz aufgezählten Bestimmungen erschöpfen den Begriff von Subject und Object völlig, sofern derselbe ganz in abstracto ohne Beziehung auf einen bestimmten Inhalt gedacht wird, denn wird zu einem solchen übergegangen, so entstehen natürlich sofort specifische Modificationen. In der Natur haben die lebendigen Organismen an der unorganischen Welt ihr Object. Im Geist ist der einzelne Geist als Ich das Subject, das sich auf Alles, was es nicht ist, als auf sein Object bezieht. Das Object steht dem Subject als ein von ihm an sich unabhängiges Dasein gegenüber, aber zum Gegenstande wird es für das Subject erst dadurch, daß es seinem Bewußtsein dasselbe als ein Anderes entgegensetzt. Das Object erscheint ihm nur, sofern es dasselbe durch seine Spontaneität sich zum Object macht.

Diese Entgegensetzung ist die gewöhnliche, die uns bei den Worten Subjectivität und Objectivität vorschwebt. Sofern aber das Subject sich zur freien Ursache eines durch ihn gesetzten Daseins macht, entäußert es sich darin seines Wesens; es objectivirt sich in seinen Thaten, die nicht geschehen können, ohne nicht zuvor gewußt und gewollt zu sein. Das handelnde Subject macht sich in seiner That nicht nur für sich, sondern auch für Andere, denen es darin als das erscheint, was es an sich ist, zum Gegenstande. Dies ist der Begriff der geistigen Objectivität, die sich wieder mannigfach specificirt. In den Thaten der sittlichen Freiheit, in den socialen und politischen Organismen, in den Werken der Kunst und Wissenschaft, in den Handlungen des Cultus, gibt sich der Geist seine objective Darstellung.

Wenn man von Objectivität in Sittlichkeit, Kunst, Wissenschaft, Religion spricht, so versteht man darunter die freie Entäußerung des Subjects an die Nothwendigkeit der Sache selbst, eine Entäußerung, welche die höchste Kraft des Subjects herausfordert, sich gegen seine eigene Zufälligkeit negativ zu verhalten und in sich nichts gewähren zu lassen, als was die Idee selber erheischt.

Dies ist der höchste Begriff, den wir mit dem Ausdruck Objectivität verbinden und der auch Hegel vorgeschwebt hat, wenn er in der Einleitung zum objectiven Begriff davon spricht, daß das Objective das An- und Fürsichseiende, das Wahre und Grundsätzliche sei; eine Definition, mit welcher die nachfolgende Abhandlung, welche die Objectivität in das Mechanische, Chemische und äußerlich Teleologische setzt, nicht übereinstimmt. Das wahrhaft Objective ist die adäquate Darstellung des Begriffs der Idee in der Realität der Erscheinung.

Kleine Controversen mit Professor Michelet.

Ich bin mit meiner Selbstvertheidigung eigentlich zu Ende. Es würde aber gegen die viele Mühe, die Professor Michelet

sich um meine Belehrung gegeben hat, undankbar sein, ihm nicht auch in einige der speciellen Vorwürfe zu folgen, die er mir gemacht hat. Er würde sich beklagen können, daß ich es verschmäht hätte, ihm in dem empfindlichsten Theil seines Angriffs zu begegnen. Gern, ich gestehe es, gehe ich auf diese Vorwürfe nicht ein; nicht ihres Inhaltes, sondern ihrer Form wegen. Michelet nennt mich immer einen Freund der Schule, aber die Ausdrücke, in denen er, der Philosoph der Hauptstadt, der Metropole der Wissenschaft, den verirrten, fehlenden Freund in der Provinz zurecht weis't, sind oft nichts weniger, als freundschaftliche. Man würde sie wohl nicht unrichtig bezeichnen, wenn man sie grob nennte. Wendungen, wie Sauhiebe, Bombast, Verballhornung, Weichselzöpfe von Widersprüchen, ordinäre Logik und ähnliche, sind gewiß keine Artigkeiten. Doch will ich darüber nicht richten und sie als eine gerechte Vergeltung für die Grobheit ansehen, mit der ich selber in jungen Jahren den Hofrath Bachmann in Jena behandelt habe. Besonders spürte ich das humoristische Walten der Nemesis, als ich Lassalle's Demonstration des objectiven Begriffs las. Fast eben so hatte ich 1834 in meinem Sendschreiben an Bachmann S. 64 ff. die Hegelsche Objectivität demonstrirt. Welch' schöne Wendung, mich noch tiefer zu erniedrigen, hätte Michelet nehmen können, versichernd, ich sei nicht nur zu Kant, sondern zu Bachmann's Antihegel heruntergesunken! Michelet hat stets eine seltene Aufrichtigkeit gezeigt, die ich an ihm sehr hoch achte. Dieser Aufrichtigkeit und seinem feurigen Temperament will ich seine Grobheiten zuschreiben und mir nicht einreden lassen, daß er auch mißwollend gewesen sei. Ich meinerseits erkenne auch in seinen Herbheiten das wohlwollende Bestreben, mich zur Hegelschen Orthodoxie zurückzuführen, und diesem Wohlwollen bin ich eine Entgegnung schuldig.

Durch die ganze Summe von Specialvorwürfen, die mir im zweiten Heft des ersten Bandes des „Gedankens" gemacht worden, zieht sich natürlich vor Allem der Generalvorwurf, daß ich einen Gott annehme, dessen Denken die Vernunft ist, welche

wir Menschen in unserm Denken auch als die unsrige zu erkennen streben. Ich äußere daher, daß das vorschöpferische Wollen Gottes nur in der Gestalt des Denkens existiren könne und daß Denken die Priorität vor dem Sein habe, weil ihm die Superiorität über demselben zukomme. Vorsichtig füge ich I, 95 hinzu: „Allein mit solchen Ausdrücken suchen wir nur die Mißverständnisse abzuwehren, welche in dem Dualismus von Sein und Denken liegen, wie die Vorstellung ihn zu haben pflegt."

Hier werde ich nun gleich barsch angelassen, daß ich eine Schöpfung anzunehmen scheine. Es wird behauptet, ich lehrte, daß Gott vor dem Schaffen nur Denken ohne Sein sei und daß er dann erst das Sein erschaffe. Es ist aber ersichtlich, daß ich nur das Verhältniß habe beschreiben wollen, in welchem das Denken als das ursprüngliche Sein zu sich selber steht, insofern es die Bedingung für das Wollen ausmacht, ohne welches ein schöpferisches Thun undenkbar. Michelet wirft den schöpferischen Gott bei Seite, denn: „Wir sind der Ansicht, daß, weil das ursprüngliche Denken das ursprüngliche Sein selber ist, die Vernunft, die den Himmel ewig kreisen läßt, der seiende Himmel selbst ist." In solchen Aeußerungen bleibt für mich immer das Mysterium, wie ein ursprüngliches Denken ohne einen ursprünglich Denkenden möglich ist? Hier muß die Berliner Schule sich im Besitz einer besondern speculativen Erleuchtung befinden, ein Denken ohne einen Denkenden denken zu können. Daß ich das Denken von dem Sein trennte, daß ich das Sein von Gott erst erschaffen ließe, daß ich in dem Denken Gottes das Sein nicht zugleich als mitgesetzt dächte, sind barbarische, grundlose Insinuationen. Daß ich aber das Sein Gottes von dem durch sein Schaffen gesetzten Sein unterscheide, ist doch wohl ganz in der Ordnung. Hat denn nicht auch Hegel in der Vorrede zu seiner Logik von Gott gesagt, daß derselbe darin gedacht werde, wie er vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes existire?

Michelet hat sich einmal in den Kopf gesetzt, daß ich die Identität des Denkens und des Seins aufgegeben hätte. Ich be-

haupte, daß das Denken innerhalb der Logik nur den Begriff des Seins setzt, weil die logische Idee die Idee nur erst im abstracten Elemente des Denkens ist und sonst gar nicht die absolute Form alles realen, als Natur oder Geist existirenden Seins zu werden vermöchte. „Aber, sagt Michelet, das concrete Denken müßte doch das Sein selbst in sich haben. Aus alle dem geht hervor, daß Rosenkranz in der Logik überhaupt nie das wahre Sein, sondern immer nur den Begriff des Seins zu haben vermeint, also nicht weiter als Kant ist, der dem ontologischen Beweise vom Dasein Gottes vorhält, daß er aus dem Begriff das Sein herausklauben wolle." Allein vom Sein als solchem ist in der Logik wirklich nur der Begriff möglich, weil das Sein in ihr nur erst als Gedanke existirt. Wenn aber der Begriff Gottes gedacht wird, so ist das schon ein Begriff des Seins von bestimmtem Inhalt, aus dessen Bestimmtheit eben die Nothwendigkeit seiner Realität im ontologischen Beweise erschlossen wird. In Kant's Polemik gegen denselben verwechselte Kant, wie nun oft genug nachgewiesen, den Begriff des Seins mit der bloßen Vorstellung irgend eines Daseins z. B. von hundert Thalern. Michelet erinnert sich hieran sogleich selber, schiebt mir nun eine gleiche Vertauschung als wahrscheinlichen Grund meiner Aeußerung unter und degradirt mich zur Strafe nicht nur bis unter Kant, sondern bis unter Anesidemus Schulze. O Schulze, wer hätte das gedacht, als ich im Sommer 1823 in Göttingen dich auf dem Katheder anstaunte, weil du der erste Professor der Logik warst, den ich zu sehen bekam! Wie habe ich dich in meiner Geschichte der Kantschen Philosophie abgefertigt! Und nun bin ich deines Gleichen geworden! Es lebe die Komödie! Kant und Anesidemus Schulze, wie es auch zwischen uns stehe, ich bleibe, Michelet gegenüber, dabei, daß wir in der Logik, auch in der speculativen Logik, es nur mit dem abstracten Begriff des Seins zu thun haben. Das logische Sein ist zwar, aber es ist nur Gedanke. Ich möchte doch wissen, was Hegel sonst mit seiner

Definition der Logik hätte sagen wollen, daß sie die Wissenschaft von der Idee im abstracten Elemente des Gedankens sei? —

Bei der Kategorie des Werdens läßt mich Michelet sagen, daß „es Begriffe gibt, welche das Werden von sich ausschließen. Von Gott kann man schicklicher Weise nicht sagen, daß sein Sein ein Werden ist.“ Michelet opponirt: „Warum nicht? Da das Absolute Proceß ist, so ist das Werden ein bleibendes Moment in ihm, ohne welches wir nur die todte Ruhe und Abstraction des höchsten Wesens hätten. Unbegreiflicher Weise lesen wir dann sechs Seiten weiter, S. 130: Gott ist dasjenige Wesen, welches allein das schlechthin durch sich selbst gewordene und werdende ist.“ Und nun bekomm' ich meine Predigt über so gedankenlose Widersprüche!

Nicht wahr, Michelet citirt mich ad paginam? Ist mehr Genauigkeit zu verlangen? Ich werde mich aber doch wohl selber noch genauer citiren müssen. Ich sage I, 123: „Der wirkliche Begriff des Seins ist, ein werdendes zu sein. Es gibt freilich Begriffe, welche das Werden als ein räumliches und zeitliches von sich ausschließen.“ Diese Worte, als ein räumliches und zeitliches, hat Michelet ausgelassen. Mit Bezug auf sie fahre ich fort: „Von Gott kann man schicklicher Weise nicht sagen, daß sein Sein ein Werden ist, weil er immateriell, schlechthin sich selbst gleich und ewig ist und weil man in den Pantheismus fällt, wenn man das Werden von ihm aussagt. Dennoch hat selbst der radicale Monotheismus nicht vermeiden können, das Werden in seine Beschreibung einzumischen und läßt den Jehovah sagen: Ich bin, der ich war und sein werde! Denken wir Gott als lautere Thätigkeit, so ist darin das Werden als ein obgleich verschwindendes Moment mitgesetzt.“ S. 130 äußere ich: „Wenn wir sagen, wir wüßten zwar, daß Gott, allein nicht, was er sei, so leuchtet ein, daß wir das Erstere gar nicht sagen könnten, ohne Gott von anderem Dasein zu unterscheiden. Unterscheiden wir ihn aber, so müssen wir auch seine Qualität setzen, z. B. dasjenige Dasein zu sein, welches allein das schlechthin durch sich selbst gewordene und werdende

ist. Gott wird, was er ist, durch sich selbst." Wo ist hier ein Widerspruch, eine philosophische Incorrectheit? Daß ich mit den letzten Worten auf den actus purus der aseitas anspiele, wird doch wohl oder sollte wenigstens für jeden Philosophen klar sein.

Wie soll man ein solches Citiren nennen? Bei der Controverse über Grenze und Schranke zieht Michelet verschiedene Sätze zusammen und läßt mich z. B. schreiben: „Ueber seine Grenze kann etwas nicht hinaus; die Grenze ist als solche unabänderlich." Die zweite Hälfte dieses Citats steht aber fast eine Seite weiter, als die erste und lautet S. 141 vollständig so: „Die Grenze ist als solche unveränderlich, wenn auch der Punct ihres Erscheinens sich verändern kann. Die Schneegrenze ist an einen bestimmten Grad der Temperatur gebunden, sie erscheint aber eben deswegen in ihrer verticalen wie in ihrer horizontalen Ausdehnung als eine sehr mannigfaltige Curve." Michelet will mich nämlich in den Verdacht bringen, als ob ich die Festigkeit der Grenze mit ihrer Veränderlichkeit nur scheinbar in Uebereinstimmung brächte. Ich soll diese Begriffe so behandeln, als ob sie schon auf der Stufe des Wesens stünden. S. 93 sagt er umgekehrt: „Um das vollkommene Herabfallen des Standpuncts des Wesens in die reine Endlichkeit bei Rosenkranz, Ihnen, meine Herren, recht anschaulich zu machen, greife ich unter zehn beliebigen Sätzen p. 305 folgenden heraus: Die specifische Bestimmtheit eines Wesens ist die in ihm gesetzte Schranke. — Hegel würde die Hände über den Kopf zusammengeschlagen haben, wenn er von einem solchen logischen horribile dictu gehört hätte. Da haben wir offenbar die Theorie von einem höchsten Wesen und vielen endlichen Wesen, ja von einer ganzen Stufenreihe der Wesen, wie es S. 314 noch ganz ausdrücklich geschrieben steht; — ein theistischer Rationalismus vom reinsten Wasser. Wir Deutsche sprechen freilich im gemeinen Leben von vielen Wesen. Die Philosophie soll aber eben die Sprache des gemeinen Lebens läutern, indem sie die Vorstellungen berichtigt und in speculative Gedanken verwandelt. Und so drücken sich die Franzosen correcter aus, indem sie sagen: les êtres."

Wie? Hegel soll die Hände zusammenschlagen, weil ich von einem Wesen, von einer Stufenreihe der Wesen spreche? Wie, es soll dieser Ausdruck ein logisches horribile dictu sein? Wie, die Franzosen sollen correcter als wir: les êtres, sagen? Gebrauchen sie denn nicht auch den Singular: un être? Wie, den Deutschen soll verboten sein, was Franzosen erlaubt ist? Und dies wagt Michelet gegen mich zu schreiben, der 1856 in seiner Esquisse de Logique p. 6 sagt: „Chaque negation étant étroitement liée avec un être, la negation de tel être possède aussi l'être. Mais cet être est un autre être. Chaque être est, sans doute quelque chose, le point lumineux de l'être, qui lui est resté, et toutes ses privations, il les trouve autour de lui comme d'autres êtres. Cette hétérogénéité des êtres constitue justement leur finitude.“ Ich überlasse es den Freunden des Berliner Gedankens, wie sie dies Verfahren nennen wollen. —

Michelet behauptet, daß ich den Standpunct der Eleatischen Alleinheitslehre ganz verkannt habe. Er sagt: „Erst nachdem Alles Eins geworden, müssen die Vielen daraus entwickelt werden, indem jedes Endliche nur als ein Spiegel der Einheit erscheint, also die Vielen, wie die Arten, noch keine wahre Individualität darstellen. Zur wahren Individualität oder Vereinzelung kommt es erst auf dem Standpunct der Objectivität.“ Daß bei dem Eins noch nicht an die Vereinzelung im Sinne des Begriffs des Allgemeinen zu denken, ist richtig, daß aber der Eleatische Standpunct mit dem Eins zu thun habe, ist falsch. Die Allheit desselben ist nicht die Summe der Eins, sondern die Einheit des Ganzen, die durch alles Dasein hindurchgehende Einheit des Seins. Das Eins aber ist das Fürsichsein, nicht die Identität des Seins in der Scheindifferenz des Daseins. Bei den Eleaten wird nicht Alles Eins, aus welchem, wie Michelet sagt, die Vielen entwickelt werden könnten, sondern Alles ist ewig dasselbe Eine, weil nur das Sein ist und das Nichtsein nicht ist. —

Ich habe in meiner Logik alle Begriffe immer nur nach ihrem logischen Inhalt betrachtet und jede Vermengung und

Vermischung mit Theologumenen, mit theologischer Qualificirung sorgfältig vermieden. Michelet aber spürt bei mir fortwährend meinem Theismus nach. Er behauptet daher, daß das Unendliche bei mir nichts sei, als das außerweltliche Unendliche, welches die für sich seiende Einheit, die es selbst im absoluten Sein besitzen soll, dem Endlichen auch leih- und theilweise überlasse. Ich bin mir nicht bewußt, zu diesem Urtheil Anlaß zu geben. Zu großer Ueberraschung liest man dann auch plötzlich das gerade Gegentheil, daß nämlich bei mir jedes Endliche zum Werth und zur Würde eines Fürsichseienden erhoben sei und damit sein beschränktes Dasein zu einem affirmativ Unendlichen aufspreize. Ich habe den Unterschied sowohl als die Einheit des Unendlichen und Endlichen gelehrt; den Unterschied, so soll ich die Einheit leugnen; die Einheit, so soll ich den Unterschied verkennen. Statt aller Antwort will ich aus Michelets Logique ein paar Stellen citiren; p. 8: „L'infini reconnoi- dans chaque être fini un moment de son être; chaque être fini est une théophanie. L'infini est pour soi dans les êtres finis, qui pour lui cessent d'être autres; il a surmonté l'hétérogénéité.“ Und p. 48: „Le diamant de l'infini ne brille que sur le fumier de la finitude.“ Hegel selber warnt davor, den Ausdruck Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen nicht in dem falschen Sinn einer unterschiedlosen zu nehmen. Hieran erinnernd, sage ich I, 153: „Wird daher jener Ausdruck der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen weiter zu den Formeln ausgebildet, daß das Unendliche das Endliche, oder daß das Endliche das Unendliche sei, so entsteht die Monstrosität des Pantheismus, sobald man dem Unendlichen die Bedeutung Gottes, dem Endlichen die Bedeutung der Welt oder des Menschen, oder der einzelnen Dinge unterschiebt.“ Michelet citirt diesen Passus in folgender Contraction: „Dann ist aber eben das Unendliche selbst das Endliche und das Endliche selbst das Unendliche und S. 153 — die Monstrosität des Pantheismus ist da.“ Michelet behauptet, daß das Absolute in jedem Individuum

sei, will aber wieder nicht, daß das absolute Individuum als ein empirisches gefaßt werde.

Das Absolute soll als wirkliche Person nur in den einzelnen Personen existiren, aber es soll nicht für sich selbst Person sein. Wenn eines guten Tags der letzte Mensch den letzten Athemzug gethan hätte, so wäre damit auch alle Persönlichkeit im Universum erloschen. Der absolute Geist wäre todt. Der Diamant des Unendlichen soll eben, wie er sagt, nur auf Misthaufen des Endlichen glänzen. Esquisse de Logique p. 48: „L'individu, le sujet est dans l'absolu, mais pas tel on tel sujet empirique. L'absolu est l'universel, s'individualisant dans chaque sujet. Ce sujet absolu est le même dans tous les individus, la véritable personnalité de l'absolu, la seule, qui existe. Cette personnalité absolue, le véritable moi de chacun, vit éternellement, quels que soient les individus, dans lesquels il se realise et quelque différent que soit leur caractère. Mais admettre une personne extramondaine hors des autres individus, signifierait en faire un être fini, un individu numerique, augmentant d'une unité la quantité des individus finis." Wenn das Absolute nicht für sich selbst, wenn es nur in der unbestimmten, entstehenden und vergehenden Vielheit der Einzelnen Person ist, so ist es nicht wirkliches Subject. Das Allgemeine soll sich in jedem Subject individualisiren. Wie verschieden die Individuen auch seien, so soll doch in ihnen die absolute Persönlichkeit als das wahre Ich eines jeden leben. Das thut jede Gattung der Pflanzen und Thiere auch in ihren Individuen und so sind auch die empirischen Individuen die Verwirklichung des Absoluten. Michelet sagt, daß nicht dies oder jene empirische Individuum das Absolute sei. Er will damit offenbar, indem er so die Absolutheit wieder der Gattung zuwirft, besonders der Einzigkeit eines Gottmenschen entgegentreten. Vor Allem will er die Existenz Gottes als des absoluten Subjectes negiren, weil Gott, als die absolute Person, wie er meint, nur noch eine Person mehr zu den übrigen wäre und nichts, als ein endliches empirisches Eins, sein würde. Freilich,

wenn Gott nicht schlechthin unendlich wäre, so würde er eine Person nur neben andern Personen, nur eine Vermehrung der vielen Subjecte um noch ein Subject sein. Aber Gott ist nicht, wie der Mensch, durch die Natur in seiner Existenz bedingt, denn die Absolutheit im Wissen und Wollen ist der Charakter seiner Individualität. Die Menschen wissen das im Grunde auch sehr wohl und die innere Uebereinstimmung ihrer Vorstellung von Gott ist viel größer, als man nach der äußern Differenz der Cultusformen u. s. w. erwarten sollte. Wir Menschen sind Götter, sagte schon Herakleitos, aber sehr deutlich setzte der Dunkle hinzu: sterbliche. Nichts hatte Heinrich Heine an der Hegelschen Philosophie in Berlin so sehr gefallen, als daß sie ihn zum Gott decretirte. Als er aber Jahre lang in Paris auf einer Matratze hinsiechte, fühlte er nur zu schmerzlich, daß er zwar ein lorbeergeschmückter Apollo, aber ein sterblicher sei, der noch lebend schon Leichenduft hauchte und der in langen, langen und qualvollen, schlaflosen Nächten sogar zu seinem alten Jehovah wieder eine sehr ernste Neigung bekam. Jeder Mensch, wer er auch sei, kann sich im Geist zu Gott als dem absoluten Geist erheben, aber kein Mensch ist selber der absolute Geist. Die Einheit des Menschen mit Gott enthält auch ihren Unterschied, weshalb sie nur als Einigung, als lebendiger Proceß existirt. In dem freien Verhältniß des Menschen zu Gott findet weder Augustinische Prädestination, noch das Marionettenthum Leibnitzischer Monadologie statt.

Ich will hier gleich einen andern Punct berühren, der noch mit dem Begriff des Unendlichen zusammenhängt. Es wird mir nämlich von Michelet der Widerspruch vorgehalten, daß ich die Substanz als das ens per se subsitens definire und doch behaupte, sie könne auch so beschaffen sein, daß sie, ihre Existenz zu bewirken, sich anderes Dasein voraussetze; und ferner, daß ich bei der unendlichen Zweckthätigkeit diejenige, die sich schlechthin selbst genügt und diejenige, die sich eine Voraussetzung macht, unterscheide. Dieser Widerspruch wird aber von mir selber dadurch aufgelöst, daß ich nachweise, wie die Substanz oder der in sich

unendliche Zweck es selber ist, der sich die Voraussetzungen macht, deren er bedarf. Diese Untersuchung führt zu dem Verhältniß zurück, welches zwischen dem Bedingten und Unbedingten existirt. Die Bedingung ist nicht die hervorbringende Ursache, wohl aber der äußere Grund, dessen sie bedarf. Insofern ist sie von ihm abhängig und er in seiner relativen Selbstständigkeit gegen sie unbedingt, wie die Luft gegen das Athmen, die Farbe gegen das Malen u. s. w. Die Substanz sowohl als der unendliche Zweck sind in sich unbedingt, aber sie setzen sich auch Bedingungen voraus, die sie in sich aufheben. Der Staat z. B. ist sich selbst Zweck, er ist in sich unendlich, aber ohne ein Land, ohne Menschen, ohne eine herrschende Sprache u. s. w. kann er nicht existiren. Ein Land als solches ist noch kein Staat, es muß erst durch Menschen zum politischen Eigenthum gemacht werden; Menschen in ihrer atomistischen Vereinzelung sind auch noch kein Staat, sondern sie müssen ihre persönliche Atomistik erst in die Einheit allgemeiner Gesetzlichkeit aufheben u. s. f. So ist auch die Nahrung nicht Ursache des Lebens, das, als causa sui, nur aus sich selbst entspringt; aber ohne Nahrung kann sich das Leben nicht in seiner Thätigkeit erhalten u. s. w. Das ist es, was ich habe sagen wollen, was ich gesagt habe und was vollkommen richtig ist. —

Spöttelnd lobt mich Michelet, daß meine Worterklärungen der Maaßlosigkeit den Gebrüdern Grimm nichts zu wünschen übrig ließen. Dann fährt er fort: „Und mitten unter solchen lexikalischen Amplificationen stehen wir mit Einem Male nicht wenig verdutzt vor einer Phrase, die plötzlich die ganze Akatalepsie des Kantischen Standpunctes hereinbringt: die wahrhafte Unendlichkeit, die in der Selbstbegrenzung der Idee liegt, nennen wir, um die ihr eigenthümliche Maaßlosigkeit zu bezeichnen, das Unergründliche. — Man sollte doch denken, daß eben wegen der Selbstbegrenzung die Maaßlosigkeit und Unergründlichkeit ausgeschlossen wäre. Aber nein! Und so ist die ganze Darstellung des Wesens ein vollkommenes auf dem Kopf stellen des Hegelschen Standpunctes.“ Ich referire hiergegen meine eigenen Worte

I, 262: „Auch das Unendliche der Quantität nennen wir maaßlos. Es ist das Unermeßliche, für dessen Grenzenlosigkeit ein Maaßstab unmöglich ist und dessen Weite auch nicht durch annähernde Werthe sich darstellen läßt. Die wahrhafte Unendlichkeit, die in der Selbstbegrenzung der Idee liegt, nennen wir, um die ihr eigenthümliche Maaßlosigkeit zu bezeichnen, das Unergründliche. Der Raum ist unermeßlich, aber die Schönheit eines wahrhaften Kunstwerks oder die Heiligkeit eines gottgeweihten Lebens ist unergründlich. Das Schöne kann nicht zu schön, das Heilige nicht zu heilig sein." Ist die Schönheit des Homerischen Epos, ist die Heiligkeit des Lebens Christi nicht unergründlich? Je mehr wir uns in ihre Unendlichkeit vertiefen, um so mehr Schönheit, um so mehr Heiligkeit enthüllen sie uns. Wie sehr würde ich den bedauren, der mir sagte, er sei mit solchen Gegenständen schlechthin fertig, er habe sie absolut ergründet. Nein, die Unendlichkeit, die sich hier aufthut, ist durch ihre eigene Wesenheit unergründlich. Was die Unermeßlichkeit extensiver Weise, das ist die Unergründlichkeit intensiver Weise. Unerschöpflich quillt ihr Born. Professor Michelet hat sich, wie es scheint, zu sehr in seine Dogmen und seine Terminologie hineingedacht, um gegen Andere billig zu sein. Er genirt sich nicht, von Hegel, wo es ihm nöthig scheint, abzuweichen, aber wehe demjenigen, der nicht mit seinen Abweichungen übereinstimmt! So tadelt er mich, daß ich, wie Hegel, den Begriff der Zahl in die Metaphysik aufgenommen habe, weil derselbe erst in die Naturphilosophie falle. Aber Zahl ist nur ein anderer Ausdruck für Quantum. Die Arithmetik wird oft, indem man sie der Geometrie als der Raumlehre gegenüber stellt, aus dem Zeitbegriff abgeleitet, weil das Zählen eine Reihe sei, in welcher sich die Zahlen, wie in der Succession der Zeit die Momente, einander folgten. Allein es ist klar, daß der Zeitbegriff nicht das Geringste mit dem Zahlbegriff zu thun hat, denn wenn die Succession hier eine zeitliche Bedeutung haben sollte, so müßte allerdings schon bei dem Begriff des Werdens, weiter bei dem Begriff der Veränderung und der Verursachung der Zeitbegriff her-

angezogen werden, wie ja auch von Hume und Kant geschehen ist. Alles Werden, Verändern, Wirken fällt in die Zeit. So gut aber die Metaphysik diese Begriffe in ihrer zeitlosen Abstraction betrachtet, eben sowohl den Begriff des Eins, des Quantums, der Reihe, der Gleichung u. s. w. Bei dem Verhältniß von Größen kommt es gar nicht auf die Dimensionen der Zeit an. Daß ein Quantum doppelt so groß ist, als ein anderes, daß es sich als Summe oder Product bildet, hat mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht das Geringste zu thun. Die Arithmetik, die, der Geometrie gegenüber, eine Wissenschaft der Zeit sein soll, kümmert sich gar nicht um die Zeit, was sie doch thun müßte, wenn man sie selbst, wie vorgegeben wird, aus dem Zeitbegriff ableitete. Es bleibt daher nichts übrig, als, was auch Lambert bereits in seiner Architektonik des Ersten und Einfachen sehr ausführlich that, den Zahlbegriff in der Metaphysik abzuhandeln. Permutation, Variation, Combination; Summe, Product, Potenz; Reihe, Periode, Gleichung, sind metaphysische Begriffe, die schon vorangehen müssen, um die Wissenschaft der Raumfiguration, die synthetische wie die analytische Geometrie, möglich zu machen. Die Zurückführung aller Raumgestaltung auf das fundamentale Verhältniß von Ordinate und Abscisse enthält schon alle jene Bestimmungen der Größe in sich. Die Theorie der Zahlen, wie sie von den Franzosen ausgegangen und von den großen Deutschen Mathematikern Gauß und Jacobi vorzüglich gefördert ist, birgt in ihren Formeln sogar noch viele Begriffe, die noch gar nicht oder nur erst sehr unvollkommen philosophisch ausgedrückt sind, weshalb der Metaphysik durch das Studium der höhern Arithmetik sogar noch vielfache Bereicherung bevorsteht. Wenn Michelet die Ableitung der Arithmetik aus dem Quantum eine Monstrosität in der Logik nennt, so hat ihm dabei offenbar die mechanische Seite des Calculs vorgeschwebt, deren specielle Technik allerdings in die Theorie des Rechnens gehört. Wenn es eine Verkehrtheit ist, die Dialektik des Begriffs durch Zahlen darstellen zu wollen, die im besten Fall nur approximative Symbole für einige Abstractio-

nen liefern, so ist es doch etwas ganz Anderes, den Begriff und die Dialektik des Quantums abzuhandeln, wo die Zahl ihr Hausrecht hat. Hegel hat sich sehr heftig gegen die Verwandlung des Denkens in ein Rechnen erklärt, das aus dem Schließen einen nur quantitativen Proceß machen will, aber er hat den Begriff der Rechnungsarten, den Begriff des Differentials und Integrals und den Begriff des Mechanismus selber in seine Logik aufgenommen. Michelet vergißt in seinem polemischen Eifer gegen die Todtheit und Aeußerlichkeit der Zahl, daß die gegenwärtige Arithmetik durch die Aufnahme des Begriffs des unendlich Großen und Kleinen selber eine vollkommen dialektische Wissenschaft geworden ist. —

Ich habe gesagt, daß Spinoza von den unendlich vielen Attributen, welche die Substanz soll haben können, nur zwei nenne, weil nämlich der intellectus extra subtantiam nur zwei als realiter distincta wahrnimmt. Michelet sagt dagegen: „Spinoza kennt nicht unendlich viele Attribute der Substanz, wie Rosenkranz und Andere ihm zuschreiben, sondern eben nur zwei die aber der Qualität nach unendlich sind.“ Factisch ist dies der Fall, aber principiell nicht. Ethices Propositio IX: „Quo plus realitatis, aut esse, unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.“ Und im Scholion zur zehnten Proposition: „Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unum quodque ens sub aliquo attributo debeat concipi et, quo plus realitis aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimant, habeat; et consequenter nihil tam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum ens, quod constat infinitis attributis,“ —

Endlich wirft Michelet auf meine Behandlung des Zweckbegriffs den Schein, als ob dieselbe aus meiner geistigen Armuth in Verhältniß zur reichen Behandlung des Maaßes und des Wesens sehr kurz ausgefallen sei. Hieran sei einzig die curta supellex schuld, die dann immer augenscheinlicher werde. Meine Teleologie sei nur ein „dürres Gerippe.“ Dies dürre Gerippe

umfaßt S. 497—540. Wollte man aber anfangen, philosophische Arbeiten in solcher Manier nach der Elle zu beurtheilen, so müßte man von Hegel bemerken, daß er der Lehre vom Maaß über siebzig, der Lehre vom Zweck kaum dreißig Seiten, gewidmet habe. Wie erbärmlich wäre ein solches Verfahren! Rührt auch bei Hegel die Kürze seiner Teleologie von der curta suppellex, oder rührt sie vielleicht, was wahrscheinlicher, von der größern Einfachheit des Zweckbegriffs her? Geht man von dem Zweckbegriff als solchem auf die Erscheinung desselben in der Natur, in der Praxis, in der Kunst über, wie Kant, Heinrich Ritter, Koosen gethan haben, dann ist natürlich auch für seine Darstellung eine große Verweitläufigung möglich.

Recapitulation der Hauptdifferenzen zwischen Hegel's Logik und der meinigen.

Nach diesen in's Kleine, ja Kleinliche sich verlierenden Streitigkeiten sei es mir vergönnt, noch einmal übersichtlich die großen Streitpuncte, um die es zu thun ist, in's Auge zu fassen.

Ich stimme mit Hegel in der Definition der logischen Wissenschaft überein, daß sie nämlich ist die Wissenschaft vom Begriff der Idee im abstracten Elemente des Denkens, in welchem der phänomologische Gegensatz von Subject und Object aufgehoben und jede Bestimmung des reinen Denkens eben so wohl eine Bestimmung des reinen Seins ist, d. h. desjenigen, in welchem der Unterschied des Seins als Natur und Geist noch nicht gesetzt ist. Die speculative Logik ist Wissenschaft der reinen Vernunft.

Sind die logischen Bestimmungen als reine Gedanken zugleich Bestimmungen alles Seins, sei dasselbe ein der Natur oder dem Geist angehöriges, so können sie selbst als solche weder nur natürliche noch nur geistige sein. Sie sind gegen diesen Unterschied noch indifferent.

Natur und Geist unterscheiden sich dadurch, daß die Natur zwar an sich vernünftig, aber wegen des Elementes der Aeußerlichkeit in ihrer besondern Gestaltung dem Zufall nothwendig preisgegeben ist; daß der Geist hingegen nicht nur an sich, son-

dern auch für sich vernünftig ist, sich daher als frei weiß, aber, als endlicher, in seiner Existenz durch die Natur bedingter Geist nicht nur vermöge derselben, wie sie, dem Zufall ausgesetzt, sondern auch durch seine Freiheit und das Bewußtsein derselben nothwendig der Willkür fähig ist, die es ihm möglich macht, dem Begriff der Vernunft absichtlich und positiv zu widersprechen.

Hieraus folgt, daß die logischen Kategorien zu den verschiedenen Stufen der Entwicklung der Natur und des Geistes auch ein verschiedenes Verhältniß haben. Wird daher eine niedrigere Kategorie auf eine höhere Stufe bezogen, so muß sie eben so inadäquat sich zeigen, als wenn eine höhere Kategorie auf eine niedrigere, unter ihr liegende Stufe angewandt wird. In beiden Fällen entsteht eine logische Mißhandlung, eine Verzerrung des Realen.

Da nun das Wesen des Geistes die Freiheit ist, welche sich mit Bewußtsein selbst zu ihrer Nothwendigkeit bestimmt, so folgt, daß die Kategorie der reinen Nothwendigkeit, die sich theils mechanisch, theils chemisch verwirklicht, unbedingt nur auf die Natur, auf den Geist aber nur in soweit angewendet werden kann, als er einerseits in seiner Existenz durch die Natur unmittelbar bedingt ist, anderseits seine Freiheit durch die Bemeisterung der Natur verwirklicht. Die schlechthin geistigen Verhältnisse aber können nicht mehr nur durch die äußere Nothwendigkeit, sondern nur durch die Freiheit, durch die Subjectivität des Begriffs, richtig gefaßt werden. Mechanismus und Chemismus sind Processe der reinen Nothwendigkeit, die auf dem Begriff der Substanz und der Causalität beruhen. Weder im Mechanismus noch im Chemismus ist Selbstbestimmung, Subjectivität vorhanden. Das, was Hegel die Unselbstständigkeit des einzelnen mechanischen Objects nennt, ist seine Accidentalität in Bezug auf die ihm vorausgesetzte Substanz und das, was er die Spannung des chemischen Objects nennt, ist die Wechselwirkung der activen und passiven chemischen Substanz. Eine chemische Substanz kann nach einer Seite hin als Säure, nach einer andern als Basis sich verhalten, aber jedesmal ist sie im Processe activ und passiv auf

jedem Puncte zugleich. Der Geist aber, als der actu freie, vermag weder ein mechanisches noch ein chemisches Object zu sein.

Daß die wirkende Substanz als die Einheit ihrer activen und passiven Thätigkeit Subject, d. h. untheilbare Einheit ist, lehre ich, wie Hegel, aber ich fasse die Selbstbestimmung erst als Zweck überhaupt. Die Substanz setzt sich als die ideelle Ursache, die ein anderes Sein bestimmt, Ursache der Realität ihres Zweckes zu werden, der dem Inhalt nach auch ein zufälliger oder auch willkürlicher sein kann. Im Begriff des Zweckes als solchen ist noch nicht die Nothwendigkeit als allgemeine gesetzte. Dies geschieht erst im Begriff des Allgemeinen, das sich selbst von sich als besonderes unterscheidet, um sich in der Einzelheit eine auch äußerliche Wirklichkeit zu geben. Der Begriff des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen enthält daher den Zweckbegriff schon in sich, setzt sich im Einzelnen als Object und entwickelt im Urtheil und Schluß die weiteren logischen Verhältnisse, in welche das Einzelne eintreten kann, weil es nicht blos ein Dasein, ein für sich seiendes Eins, ein Quantum, ein Ding, eine Erscheinung, eine Substanz, ein Subject überhaupt, sondern weil es ein von seiner Allgemeinheit und Besonderheit erfülltes, ein bestimmtes Subject ist, in welchem der Begriff seine Realität setzt. Alle Kategorien des Seins, des Wesens und des Zwecks sind hierin mitgesetzt.

Dies ist die wichtigste meiner Differenzen von Hegel, der den Mechanismus, Chemismus und die äußere Teleologie als die Formen des objectiven Begriffs darstellt, durch welche der Begriff als subjectiver seine Realität erst hervorbringe.

Ich gehe daher, weil bei mir der Begriff als allgemeiner sich durch seine Besonderung im Setzen des Einzelnen realisirt, von dem disjunctiven Schluß als der totalen Vermittelung aller Momente des Begriffs zum Begriff der Idee über, in deren Definition, die Einheit des Begriffs und seiner Realität zu sein, ich von Hegel nicht abweiche. Wohl aber weiche ich darin von ihm ab, daß ich streng bei dem logischen Inhalt des erst logischen Begriffs der Idee als Princip, Methode und System stehen

bleibe und jeden anderweiten Inhalt davon ausschließe, während Hegel das Leben und das Erkennen hereinzieht Das Leben aber ist ein physischer Begriff und fällt somit der Naturphilosophie anheim. Das Erkennen aber als ein Act des Geistes fällt der Philosophie des Geistes anheim. Der Gegensatz von Subject Object, der für den Begriff des Erkennens nothwendig ist, soll nach Hegel's eigener Erklärung beim Eintritt in die speculative Logik aufgehoben sein. „Die reine Wissenschaft, sagt er, setzt die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist." Das Suchen der Gewißheit der Wahrheit ist in der Phänomenologie des Geistes abgethan, die nach Hegel's Erklärung die Deduction der speculativen Logik ist.

Unter den Begriff des Erkennens hat Hegel nicht ohne Zwang auch den des Guten subsumirt. Da aber der Begriff desselben nicht ohne den Begriff der Freiheit zu denken ist, so fällt derselbe unbedingt der Philosophie des Geistes anheim. Nur unter der Form des Zweckes kommt der Begriff des Praktischen auch in der Logik vor, aber nicht in der specifischen Gestalt als Wille. Leben, Erkennen, Wollen, müssen also aus dem Begriff der abstracten für Natur und Geist gleichartigen Kategorien ausgeschlossen bleiben.

Hegel schließt die Logik mit dem Begriff der Idee als der absoluten Methode, ich mit dem Begriff der Idee als des Systems, zu dessen harmonischer Totalität sich die Idee als Princip durch ihre Methode entwickelt. Als logische ist sie aber erst der nur ideelle Begriff ihrer selbst. Sie setzt sich daher ihr selbst ihre reelle Darstelluug als Natur entgegen. So ist sie schon adäquate Realisirung ihres Begriffs, allein erst an sich, denn sie ist noch nicht der eigene Begriff dieser ihrer begriffsmäßigen Realität. Die Idee vollendet sich deshalb erst dadurch, daß der Begriff als freier, selbstgewisser sich mit Ruhe gegen seine Vergegenständlichung verwirklicht. Diese an und für sich seiende Einheit des Begriffs und seiner Realität als sich wissende und wollende Idee

ist der Geist. Die logische Idee ist als gedachte die vom Geist gedachte. Der Geist ist das Erste und Letzte.

Wenn es den Anschein haben kann, als hätte ich den Begriff der Idee nicht richtig abgeleitet, weil ich dem Begriff nicht erst noch wieder, wie Hegel, eine Sphäre der Aeußerlichkeit gebe, die er gleichsam erst bezwingen muß, um sich zur Idee zu machen, und wenn man also die Ableitung der Realität des Begriffs vermissen könnte, so wiederhole ich, daß die Schwierigkeit hierbei in dem Begriffe selbst liegt, als allgemeiner ideelles, als einzelner reelles Subject und damit zugleich Object zu sein.

Analogie des geschichtlichen Verlaufs der Philosophie mit den Momenten der logischen Idee als Metaphysik, Logik und Ideologie.

Michelet gibt recht viel auf die Parallele zwischen der systematischen Folge der logischen Kategorieen und zwischen den Epochen der Geschichte der Philosophie. Ich bin in diesem Betracht nicht ganz so gläubig, wie er. Stelle ich mich aber auf diesen Gesichtspunct, so kann man, wie ich in meiner Logik I, 102, angedeutet habe, eine Bestätigung in ihr finden, daß Metaphysik, Logik und Ideologie einander zu folgen pflegen, obwohl man solche Construction mit großer Vorsicht cum grano salis behandeln muß. Aber es ist nicht zu leugnen, daß bei den Griechen von Thales bis Anaxagoras die metaphysischen Abstractionen herrschen, bevor es zu den logischen Untersuchungen kommt. Die Jonier fangen mit dem Sein an, das sie zunächst im chemischen Proceß des Wassers, des Feuers, der Luft erblicken. Die Pythagoreer kommen zur Zahl, Empedokles zum Maaß, die Eleaten zur Einheit der Substanz, Herakleitos zur Dialektik des Wesens, Anaxagoras zum Nus als immanentem Zweckbegriff, Sokrates zur Definition des Begriffs, die Sophisten zur formalen Syllogistik, Plato zum Begriff der Idee als Princip, Aristoteles zur Methode, die Neuplatoniker zum System.

In der christlichen Philosophie sehen wir die theologische Gnosis von den apostolischen Vätern bis auf Scotus Erigena

mit lauter metaphysischen Problemen von Einheit und Unterschied, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel beschäftigt. Scotus Erigena schließt diese Epoche mit einer optimistischen Teleologie. Es folgt die scholastische Epoche, die sich im Kampf der Realisten und Nominalisten ganz um die logischen Begriffe drehet, bis der Deutsche Nicolaus von Cusa und der Neapolitaner Giordano Bruno den fast verloren gegangenen oder nur in abstruser Theosophie festgehaltenen Begriff der Idee wieder erwecken.

Dann sehen wir innerhalb der modernen Philosophie bei den Substantialitätsphilosophen abermals die Metaphysik vorwalten, bei Cartesius die Substanz im Unterschiede von sich selbst, bei Spinoza die Einheit der Substanz als Ursache ihrer selbst, bei Leibnitz die substantielle Individualität als Finalcausalität, bis mit der Wolffschen Schule sich ein neuer Scholasticismus über ganz Deutschland und darüber hinaus ausdehnt. Gegen diesen logischen Formalismus tritt Kant wieder mit dem Begriff der Idee auf. Er stellt sie, wenn auch zuerst mit schüchterner Behutsamkeit, doch als Princip auf und bahnt den Weg zu ihrer Methode und Systematik, indem er sowohl von der Kunst methodischer Behandlung als von der Größe und Schönheit wissenschaftlicher Architektonik in Deutscher Sprache die ersten unsterblichen Beispiele durch seine Kritiken gab. Die Methode cultivirte dann Fichte weiter in seiner Wissenschaftslehre mit der Construction der These, Antithese und Synthese. Schelling schritt mit Kühnheit weiter zum Ausbau des Systems fort, indem er der Geistesphilosophie die Naturphilosophie coordinirte, bis Hegel in riesenhaften Dimensionen Princip, Methode und System mit einer so noch nie dagewesenen Vollständigkeit und logischen Präcision zusammenfaßte.

In welchem Sinn ich den mir gemachten Vorwurf des Neokantianismus mit Freuden annehmen würde.

Meine Gegner haben erklärt, ich sei zu Kant, ja unter Kant heruntergesunken. Sie glauben, mir mit dieser Degradation

den ärgsten Schimpf anzuthun, weil sie mit jenem Urtheil mich für einen Menschen erklären, für welchen die ganze Entwicklung der Deutschen Philosophie seit Kant gar nicht dagewesen. Ich halte dies Urtheil so sehr für einen Irrthum, daß ich im Gegentheil von mir die Meinung hege, an dem Fortschritt der Philosophie zu arbeiten. Aber ich würde dies Urtheil, das mich auf's Tiefste demüthigen soll, mit Freuden begrüßen, wenn man unter dem Prädicat Kantianismus folgende Eigenschaften verstünde:

1) das Bestreben, klar und verständlich und doch nicht platt und langweilig zu schreiben;

2) das Bestreben, überall den sittlichen Ernst zu bewahren, ohne doch dem Scherze gram zu sein;

3) das Bestreben, in der Kritik der Begriffe von unerbittlicher Verständigkeit zu sein, ohne doch das absolute Recht der Vernunft zu verkennen;

4) auch die politischen und religiösen Begriffe von der strengsten Kritik vor dem Forum der Vernunft nicht auszuschließen, ohne doch die Ehrfurcht vor dem Staat und der Religion überhaupt vermissen zu lassen;

5) die apriorischen Begriffe, welche der Natur und Geschichte angehören, stets durch die umfassendste und sorgsamste Erfahrung zu controliren, ohne deshalb in einen Servilismus gegen die Empirie zu verfallen;

6) endlich, die durch die Wissenschaft und durch eine vernünftige Erziehung sich immer weiter ausbreitende Heilighaltung der Pflicht und des Rechts als den sittlichen Fortschritt anzusehen, in welchem alle Völker und Individuen, wie sie sonst auch in Staatsform, Glaubenssatzung und Philosophie auseinandergehen, sich vereinigen können, sollen und müssen.

Unter diesen Bedingungen, in denen, wie ich glaube, das, was der Kantianismus Gesundes, Schönes und Begeisterndes hat, kurz zusammengefaßt ist, würde ich es mir zur höchsten Ehre schätzen, ein Kantianer zu heißen, falls man finden sollte, daß ich ein Menschenalter hindurch, welches auf Kant's Lehrstuhl zu sitzen die Huld des Geschickes mich schon gewürdigt hat, un-

abläßig und nach allen Richtungen hin bemüht gewesen bin, jene Bedingungen zu erfüllen.

Schluß.

Doch nun sei es der Vertheidigung genug. Sie ist eine Nothwehr, da ich keinen Vertheidiger habe. Meine Gegner erwarte ich nicht, durch das Gesagte zu überzeugen und für sie habe ich insofern gar nicht geschrieben, aber meiner Arbeit und dem Publicum glaubte ich diese Apologie schuldig zu sein. Schon vor zwei Decennien fürchtete Michelet, daß ich hier in Königsberg, in „der ultima Thule Europäischer Civilisation von der rohen Denkart der benachbarten Sarmaten angesteckt sein könnte" und jetzt ist er geneigt, mich für einen Hyperboräer zu halten, dessen Geist, wie er versichert, von den schweren Nebeln des Kimmerischen Königsberger Klima's schon ganz umnachtet sei. Berlin liegt zwar auch nicht im sonnenfrohen Italien, aber dem Berliner muß es doch schon ganz so erscheinen, wie uns Königsbergern Sibirien. Da muß ich mich denn wohl aufmachen und mein Licht selber auf den Scheffel stecken, dem Publicum den Beweis zu führen, daß ich nicht in naiver Bewußtlosigkeit Hegel's großes Werk verunstaltet und zerstört, sondern daß ich es in der That kraft der Nöthigung objectiver Schwierigkeiten nach Hegel's eigenen Principien mit vollkommenem Bewußtsein fortzubilden unternommen habe. Daß die Hegelsche Logik ganz und gar so bleiben könnte, wie er sie hinterlassen, ist ein Wahn des unkritischen Dogmatismus. Wäre nun dieser Versuch auch ein Irrthum, so könnte er sich doch vielleicht das Verdienst erwerben, daß die fortschreitende Reform am zweckmäßigsten an ihn anknüpfte, weil er nicht nur, wie unzählige Male geschehen, eine negative Kritik übt, sondern die Wissenschaft zugleich positiv fortzubauen trachtet.

Königsberg, den 26. October 1861.

Karl Rosenkranz.

Nachwort.

Ich benutze die Gelegenheit, mich von einer Sorge einigermaßen zu entlasten, die mich schon lange bedrückt. Es haben sich in meine Logik viele Druckfehler eingeschlichen.

Vom ersten Theil habe ich den ärgsten, S. 80, 6 v. Unten: Religionsbegriffe statt Reflexionsbegriffe, in der Vorrede zur Anzeige gebracht. Vom zweiten Theil habe ich ein Verzeichniß derer, die mir aufgestoßen waren, angehängt. Ich habe jedoch noch weitere entdeckt und unter ihnen höchst unangenehme, die ich hier aufzuführen mir erlaube.

Theil I.

S. 30	Z. 4	v. unten	lies	statt	einbürgen, einbürgern.
„ 119	„ 14	v. oben	lies	statt	siegt, singt.
„ 121	„ 15	v. u.	lies	statt	Negative, Negation.
„ 159	„ 7	v. o.	„	„	Phaenoment, Phaenomene.
„ 187	„ 13	v. o.	„	„	steigender, steigernder.
„ 263	„ 8	v. u.	„	„	chartisch, chaotisch.
„ 288	„ 12	v. u.	„	„	Capitels, Capitells.
„ 319	„ 8	v. u.	„	„	das Wesen, des Wesens.
„ 359	„ 18	v. o.	„	„	dem, dann.
„ 381	„ 13	v. o.	setze	hinter	blos, nicht.
„ 442	„ 18	v. u.	lies	statt	Jedro, Jeddo.
„ 442	„ 18	v. u.	„	„	Cardacas, Carracas.
„ 457	„ 1	v. o.	„	„	subtilsten, futilsten.
„ 479	„ 3	v. o.	„	„	casau, causa.
„ 480	„ 16	v. u.	„	„	Quorea, Quorra.
„ 480	„ 16	v. u.	„	„	Benne, Bennö.

Theil II.

S. 43	Z. 6	v. u.	lies	statt	uns, aus.
„ 68	„ 2	v. o.	„	„	Es, das Thier.
„ 90	„ 17	v. o.	setze	hinter	beigelegt, werden.
„ 101	„ 15	v. o.	lies	statt	Urtheilsform, Urtheilsformen.
„ 114	„ 12	v. o.	„	„	wenn, nennen.
„ 115	„ 3	v. o.	„	„	daß, das.
„ 115	„ 6	v. u.	„	„	ein, eine.
„ 150	„ 17	v. o.	„	„	γραφισι, γραφιδι.
„ 168	„ 17	v. o.	„	„	Sein, Sinn
„ 172	„ 2	v. o.	setze	hinter	jener, an dem.
„ 172	„ 11	v. o.	lies	statt	ab, ad.
„ 174	„ 16	v. u.	„	„	soll, sollen.
„ 182	„ 8	v. u.	„	„	Realität, Relativität.
„ 182	„ 5	v. u.	„	„	seinen, ihren.
„ 185	„ 16	v. o.	„	„	compebit, competit.
„ 194	„ 10	v. o.	„	„	ein, eine.
„ 219	„ 14	v. o.	„	„	phisische, physische.
„ 221	„ 2	v. o.	„	„	erklärt, verklärt.
„ 248	„ 2	v. o.	„	„	Subject, Object.
„ 274	„ 8	v. u.	„	„	nun, nur.
„ 299	„ 14	v. o.	„	„	Sansoulittismusi, Sansculottismus
„ 316	„ 9	v. o.	„	„	ausdehnt, ausgedehnt.
„ 320	„ 12	v. u	setze	hinter	Maria, nicht.

REESE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Druck der Universitäts- Buch- und Steindruckerei von E. J. Dalkowski.

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS
WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN
THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY
WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH
DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY
OVERDUE.

JUL 28 1936

JAN - 1 1937

LD 21-100m-8,'34

YB 23079

51533

BC73
R58