



3 1761 07133358 7

U  
163  
H56



Die  
**Genesis des Wissens**

von

**Dr. H. F. W. Hinrichs,**  
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität  
zu Halle.

---

**Erster metaphysischer Theil.**

---

**Heidelberg, 1835.**

in der akademischen Buchhandlung von J. E. B. Mohr.



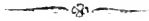
Die

# Genests des Wissens

von

Dr. H. F. W. Hinrichs,

ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Halle.



Erster metaphysischer Theil.

---

Heidelberg, 1835.

in der akademischen Buchhandlung von J. C. B. Mohr.

BD  
123  
115

LIBRARY  
729099  
UNIVERSITY OF TORONTO

## V o r r e d e .

---

Der jüngst von Schelling angefangene Streit über die Methode als das Wesen der Philosophie hat nach mehreren Seiten hin ein lebhaftes Interesse erregt, was auch nicht anders zu erwarten war. Denn mit der Methode gilt es die Natur der Sache selbst, die innerste Seele der Erkenntniß als Inhalt und Form der Wissenschaft. Die Philosophie hat sich Jahrhunderte angestrengt, die Methode als die dem Inhalt gemäße Form zu finden. Erst in unsern Tagen konnte Hegel sich rühmen, sie gefunden zu haben.

Es ist nicht zu läugnen, die Philosophie hat seit Hegel neues Leben gewonnen. Die Kantische Kritik war verstummt; denn sie hatte sich überlebt, und die Schelling'sche Philosophie war so gut wie vergessen, als Hegel alle und jede Philosophie aus ihrem Schlummer wieder erweckte. Muß doch nun, was sonst wohl hin und wieder für Philosophie galt, sich bequemen, und entweder zu dem gegenwärtigen Höhepunkt heranbilden, oder dagegen reden, um nur noch gehört zu werden.

Die Methode, wie Hegel sie faßt, läßt den subjectiven Meinungen und Vorstellungen, überhaupt den Ansichten keinen Spielraum mehr, sie dringt auf Einsicht; sie fordert, daß wir uns ganz und ungetheilt der Sache hingeben, daß wir nur Interesse an der

Sache nehmen, nicht an uns, die wir die Sache erforschen. Daraus folgt, daß die Methode rein objectiver Natur ist. Aber das Objective setzt das Subjective voraus, was der Grund ist, warum zugleich das subjective Interesse rege werden kann; wenn dies wirklich der Fall ist, haben wir am Ende mehr Freude an unserm Denken und Forschen, als an der Sache selbst, die wir zum Gegenstand der Erkenntniß machen. Dieß Interesse ist ein arger, obwohl ohnmächtiger Feind der Methode, die der Natur der Sache nachgeht, und sich um das Subject und seine Eitelkeit nicht kümmert.

Es ist wahr, die speculative Methode wird noch wenig verstanden, worüber wir uns nicht wundern dürfen. Die subjective Form der Bildung der Zeit ist noch nicht genug überwunden und gewältigt, wenn gleich ihre Herrschaft mit raschen Schritten zur Reize geht, und das Bedürfniß der Methode sich unwiderstehlich aufdringt. Es ist vergebliche Mühe, dasselbe hemmen, oder wohl gar im Keime ersticken zu wollen, obgleich es an Versuchen der Art nicht gefehlt hat. Insbesondere hat Schelling es sich angelegen seyn lassen, das Interesse von Hegel abzulenken, und sich zuzuwenden, indem er auf die Zukunft vertrautet, wornach das Wahre erst kommen soll. So kann er immer zu wissen vorgeben, was Andre noch nicht wissen, und hat dabei volle Freiheit, den Werth dessen zu verhöhnern, was Andre wirklich erarbeitet haben. Diese Freiheit hat er sich denn auch genommen. Erwägt man aber, was er für das Wahre hält, und worin er das Heil der Wissenschaft für die Zukunft sieht, so ist es eben die Methode als die Natur der Sache selbst, die Hegel gefunden hat.

Es ist natürlich, aller Streit betrifft die Methode, welche das sich selbst bewegende Centrum ist, worum sich alles dreht. Sogar Krug hat sich in den Streit gemischt, der doch wahrlich nicht berufen ist, über die Methode mitzusprechen. Darüber hätte er wenigstens



schweigen sollen. Er hat es ja schon längst über sich gewinnen können, selbst das Alphabeth, dieß todte, äußerlichste und leerste Band des Wissens und Denkens für die philosophische Erkenntniß hinreichend, und deshalb an die Stelle der Methode als des innersten Zusammenhangs und der lebendigen Seele aller wissenschaftlichen Entwicklung zu setzen. Es hat sich so recht durch den Streit herausgestellt, wie höchst verworren und verkehrt allenthalben die Vorstellungen über die Methode sind; wie sehr man in Unwissenheit und Dunkel über sie ist, und nichts mehr Noth thue, als diese Finsterniß aufzuhellen, was wir hiermit versuchen wollen.

Wir wählen dazu den historischen Weg, welchen wir ohnedies nicht umgehen können, weil die Methode in ihrer Ausbildung diesen Weg selbst genommen hat. Wenn nun Hegel sagt, daß die Philosophie erst durch seine Bemühung um sie die wahre Methode erhalten habe: so erkennt er doch zugleich an, daß es ihm nur durch die ganze Entwicklung und Ausbildung dieser Wissenschaft möglich geworden ist, die Methode zu finden. Er läugnet nicht, daß die andern Systeme auch Methode hätten; aber unvollkommen, da sie auf einer, wenn gleich nothwendigen, doch untergeordneten Stufe der Entwicklung stehen geblieben wären. Kurz er sieht die Methode seiner Philosophie als das Resultat der ganzen Bildung dieser Wissenschaft im Verlauf der Zeit an.

Wir wollen, so weit dies hier möglich ist, der Entwicklung und Gestaltung der Methode in den früheren Systemen nachgehen, und sie als Resultat der Gesamtbildung der Philosophie zu rechtfertigen suchen. Es wird sich ergeben, daß jene Systeme unumgängliche Bestimmungen in der geschichtlichen Entfaltung der Methode gewesen sind, daß sie nothwendige Momente

der Methode sind, und die Methode das Ziel ist, wornach sie alle drängen, und worin sie vollendet werden.

Das innerste Wesen der Methode ist die Idee als Einheit des Seyns und Denkens, welche schon Plato und Aristoteles erkannt haben. Die Idee ist zwar der unendliche Inhalt der alten Philosophie, aber die Form ist dem Inhalt äußerlich, weil sie nicht die Entwicklung der Sache selbst ist; die alte Philosophie drückt in ihrer Darstellung noch nicht den innern Zusammenhang der Bestimmungen des Inhalts aus. Es fehlt die innere Nothwendigkeit der Entwicklung, die höhere Reflexion, wornach nicht nur die Wahrheit und Idee, sondern auch die Erkenntniß der Wahrheit selbst zum Gegenstand der Erkenntniß zu machen ist. Erst dadurch wird es möglich, daß die Form auch dem Inhalt gemäß seyn kann. Die Forderung, daß die Wahrheit mit der innersten Gewißheit des Geistes geeint werde, ist der Methode unerläßlich.

Das Bedürfniß dieser Einheit erwachte in der mittleren Zeit, nachdem das christliche Princip sein göttliches Recht der Freiheit in der Welt geltend gemacht hatte. Das Mittelalter ist die Geburtsstätte der freien Gewißheit, die Wiege der Methode der Erkenntniß der Wahrheit. Diese war im Glauben unmittelbar gegeben, kein freies Erzeugniß des Geistes selbst, sondern im Bewußtsein geoffenbart. Die Gewißheit, ob wohl noch zunächst in die Substanz eingehüllt, war doch der Lebenskeim der freien Form, welcher, nachdem derselbe zu treiben und zu sprossen angefangen hatte, allmählig Wurzel schlug. Aus diesem Trieb erwuchs die scholastische Philosophie, welche den Unterschied und Gegensatz des Glaubens und Wissens erzeugte, und die Form der Gewißheit von der Unmittelbarkeit des Glaubens trennte, wodurch der Glaube an seiner Reinheit und Substantialität immer mehr verlor.

Anfangs blieb der Glaube außer der freien Unter-

suchung; aber nach und nach wurde er mit in die Forschung hineingezogen. Zunächst war also die Philosophie an den Glauben gebunden, sie stand ganz nur im Dienst des Glaubens, welchen sie gegen Irrthum und Zweifel aller Art vertheidigte. Das Denken und die Vermittelung erstarkte dadurch so sehr, daß es sich unversehens neben dem Glauben selbstständig erheben konnte, und wirklich erhob. So geschah es, daß mit dem Glauben und der Wahrheit zugleich das Abstractum des Dinges oder Seins zum Inhalt der Erkenntniß gemacht wurde, daß das Denken sich selbst die Aufgabe setzend und lösend sich in allerlei Thesen und Antithesen verließ; daß es sich über allerlei Quästionen und Responsionen verbreitete; Distinctionen und Conclusionen ins Unendliche machte; und zuletzt in Argumentationen und Solutionen aller Art auseinanderging.

Zum Schein ging die Forschung dabei auf den Aristotelischen Gedanken des Unbewegten zurück, das Alles bewege. Es half zu nichts, daß man, fragend nach physischen und metaphysischen Gründen, in diesem Grundgedanken des Alterthums die Wurzel der Vermittelung der Existenz Gottes durch das Denken zu erkennen strebte; es half eben so wenig, daß man das Sein Gottes aus dem Zweck als dem Grunde der Existenz alles Daseins abzuleiten suchte, aus dem bewegenden Princip, durch welches die Möglichkeit einer unendlichen Causalität aufgehoben wurde: denn die Untersuchung zerstückte sich, und endete zuletzt in den puren Act als das reine Sein ohne alle Negationen, als die einfache Substanz ohne alle Prädicamente.

Der Drang, diese Leerheit zu erfüllen, zeigte sich bald; denn Gott und die Erkenntniß Gottes wurden darauf als derselbe Act gefaßt, und alle Dinge ohne Wechsel und Folge in Gott gegründet vorgestellt; die göttliche Substanz schloß sich zu Formen und Ideen auf, indem sie sowohl das Allgemeine als das Einzelne in

sich befaßte. Um dieser Einheit willen wurde beides unter Rückblick auf die alte Philosophie zur Erkenntniß der Wahrheit gleich nothwendig erachtet, wodurch es zur Adäquation der Erkenntniß des Gegenstandes als einer Verähnlichung und Ausgleichung kam, die jedoch bloß äußerlich und ohne Bestimmung in sich selbst genommen wurde. Nun mußte in Gott selbst das Erkenntnißprincip gesucht, und mußten die Dinge, um sie erkennen zu können, auf Gott bezogen werden. Wenn auch die Formen und Ideen ins Unendliche gingen, konnte es doch nur eine Wahrheit geben, wodurch alles Sein und Denken wahr, und nach seinem Wesen gleich gemacht wurde.

Die eine ungetheilte Wahrheit wurde zur relativen wie man sie nannte, als man veranlaßt durch die Adäquation glaubte, daß nur da Wahrheit wäre, wo Erkenntniß sey, und die Wahrheit sowohl dem Inhalt als der Form nach erforscht werden müsse. Damit trat das Allgemeine und Einzelne jedes für sich hervor, was ihrer beider Beziehung zur Erkenntniß nothwendig machte. Die daraus erwachsende Conformität und Concomitanz war aber eine zu äußerliche Bestimmung, als daß sie die wirkliche Einheit der Erkenntniß mit dem Gegenstand hätte ausdrücken können. Mit diesem Heraustritt des Allgemeinen und Einzelnen aus ihrer göttlichen Einheit löste sich beides aus dem substantziellen Verband zur Scheidung und Trennung ab, wovon die Folge war, daß jedes das andre negirend für sich das Wahre und Ganze seyn sollte, und eins auf Kosten des andern entweder zur leeren Abstraction herabgesetzt, oder als Schein und Täuschung beseitigt wurde. Aus diesem Kampf und Widerstreit ging erst die freie Gewißheit siegreich hervor.

Diese Gewißheit wurde das Princip der neueren Zeit und ihrer Bildung, nachdem sie sich dem Schooß der Unmittelbarkeit des Glaubens entwunden hatte.

Sie fordert, daß der menschliche Geist nicht blos im Glauben, sondern auch im Gedanken vollkommen sey. Der Gedanke, dieß innerste Leben des Geistes soll nach seiner ewigen Vernunft gefaßt und verstanden werden, die Unmittelbarkeit und das Gegebene vermittelt, und überhaupt das Empirische zum Inhalt des Geistes selbst durch die Erkenntniß erhoben werden. Die neuere Philosophie geht deßhalb von dem Resultat der Philosophie der mittleren Zeit aus, von dem Unterschied des Seins und Denkens in der Erkenntniß, und strebt diesen Gegensatz durch sich selbst zur Einheit aufzuheben, zu vermitteln.

In der neueren Philosophie fängt der freie Geist von sich selbst an. Cartesius stellt ihn an die Spitze, und fordert, daß so lange an allem, als am Glauben und an der Welt gezweifelt werde, bis die Wahrheit ihrer Gewißheit gleich, oder so gewiß, als diese selbst sey. Gott die Wahrheit soll nicht mehr nur unmittelbar aus dem Glauben, sondern aus dem Gedanken für den Geist hervorgehen, aus der denkenden Gewißheit seiner selbst, die der aufgehobene Zweifel ist. Mit dieser Gewißheit ist es daher unmittelbar um Gott die Wahrheit zu thun. Wenn auch Cartesius im ersten Satz von der Gewißheit ausgeht; so ist doch dieser Anfang äußerlich, der erste Satz weist auf den zweiten, die Gewißheit auf die Wahrheit hin. Denn er macht alle Erkenntniß von dem Beweis der Existenz Gottes abhängig, so daß er in Wahrheit mit Gott anfängt, Gott das Erste ist. Er setzt mit der Gewißheit des Denkens die Fülle der Gottheit als evidente Wahrheit unmittelbar voraus. Gott die Wahrheit ist zwar nicht mehr im Glauben gegeben, aber doch gegeben, im Gedanken als in der Gewißheit gegeben.

Cartesius erkennt deßhalb nicht, wie der Geist und die Natur durch Gott vermittelt sind, wie Gott ihre absolute Einheit ist. Vielmehr scheidet und trennt

er alles, und faßt die göttliche Einheit und Vermittlung als bloße Assistenz, als äußerliche Beziehung des einen und des andern. Der Geist hat keinen durch sich selbst erzeugten Begriff von Gott; er kann sich von der Wahrheit unmittelbar erfüllt nicht in der Erkenntniß der Wahrheit vollenden; die Gewißheit wird nicht zur absoluten Gewißheit, nicht zur Gewißheit der Wahrheit selbst.

Spinoza modificirt zwar die Art des Cartesius, in der Erkenntniß mit Gott unter der Form der dem Geist eingebornen Idee unmittelbar anzufangen: doch behält er im Ganzen denselben Standpunkt bei, indem er Gott die Wahrheit als Substanz gleichfalls mit der Gewißheit unmittelbar voraussetzt. Diese, nämlich das Denken verläuft sich in allerlei Theoremen, Axiomen und Definitionen, aber die Consequenz erfordert, daß er wegen der Assistenz Gottes den Geist und die Natur zur Einheit negiren muß. Um ihrer Schranke und Unvollkommenheit willen kann er sie nicht unmittelbar als Substanzen gelten lassen. Aber die Negation berührt die Substanz selbst nicht, welche ohne Leben und Wirksamkeit nach Außen bleibt, und alles, was der Verstand von der göttlichen Substanz einsieht, sind Attribute, die nichts für sich sind.

Gott als das Erste, oder als Anfang im Gedanken führt zu keiner Erfüllung im Geist, zu keiner wirklichen Erkenntniß. Die Wahrheit kann unmöglich, soll Gott das Erste und nur das Erste seyn, in der Gewißheit gerechtfertigt werden. Wenn Gott die Wahrheit unmittelbar mit der Gewißheit eins seyn soll, ist keine Entwicklung im Geist möglich, das Denken kann Gott nicht nach allen seinen Bestimmungen zum Inhalt haben, was der Mangel dieser Methode ist.

So lange der Geist die Wahrheit unmittelbar in sich empfängt: ist er nicht selbst thätig; um wirklicher

Geist zu seyn, muß er selbstthätig werden. Alsdann gibt er die unmittelbare Gewißheit der Wahrheit auf, und will sie ableiten. Der Geist hat den Drang, Gott die Wahrheit, anstatt als das Erste zu erkennen, vielmehr als das Letzte von allem, als Resultat zu erfassen. Er will die Voraussetzung der unmittelbaren Gewißheit der Wahrheit aufheben, und zugleich sein freies Selbstbewußtsein vor dem Abgrund der göttlichen Substanz bewahren.

Damit der Geist aber Gott die Wahrheit als Resultat und Letztes ableiten könne, sieht er sich genöthigt, von einem Andern in der Erkenntniß, als Gott selbst ist, auszugehen. Dies Andre ist zunächst die sinnliche Welt der Erfahrung, die darum nun das Erste, Unmittelbare wird. Die äußerliche Welt muß gleichfalls dem Geist aufgeschlossen werden, wenn sie anders kein unüberwindliches Object, kein unendlicher Anstoß bleiben soll; zwar ist sie im Glauben getilgt, aber doch damit nicht in der Gewißheit des Geistes selbst offenbar, nicht demselben enthüllt. Indem er die eigne Einsicht in alles fordert, was ihm gelten soll, muß er, wie in Gott, auch in der Natur und Welt sich selbst zu erkennen streben.

Dies ist die Lehre Baco's von Verulam und Locke's. Baco und Locke legen beide, nur letzterer in weiterer Consequenz das unmittelbare, äußerliche Sein und Dasein für die Erkenntniß zu Grunde, woraus sie den wesentlichen Inhalt des Gedankens entstehen lassen. Sie fangen mit dem äußeren und inneren Wahrnehmen, mit der Erfahrung an, und halten an derselben als an einer vermeinten unerschütterlichen Unmittelbarkeit fest. Darum weisen sie den sinnlichen Stoff und Gehalt nicht im Gedanken nach, erheben ihn nicht zum Geist, auf daß er überwinde, und darin sich selbst verstehen lerne; sondern der Geist bleibt sich äußerlich, indem er ins Unendliche nicht zur Wahrheit kommt,

welche ihm, in der Empirie zum Allgemeinen aufsteigend, nur in unendlicher Ferne vorschwebt. Was er zuletzt als das Allgemeine erfafst, und für das Wahre nimmt, ist ein Geschöpf seiner Reflexion, welches von der Außerlichkeit des Stoffs abstrahirt ist, kein in sich Nothwendiges, Ewiges ist; denn es kommt nicht von der Höhe, sondern klebt am Niedern, am äußern Stoff, welcher unmittelbar zu Grunde liegt. Anstatt daß der Geist sich das Unmittelbare der Erfahrung aneignen sollte, geht er vielmehr an die Außerlichkeit verloren. Seine Thätigkeit ist bloß formell, er kommt darin nicht zu sich selbst, und sinkt alles wesentlichen Inhalts entleert zur letzten Abstraction herunter.

Gott als das Letzte, als Resultat der sinnlichen Welt ist der Gedanke Gottes von der Wahrnehmung und Erfahrung abstrahirt. Mit der Ableitung Gottes von der sinnlichen Erfahrung dringt der Geist ebenfalls nicht zur wirklichen Erkenntniß hindurch. Gott ist nicht als Geist die Wahrheit der Natur, so daß er an und für sich als diese Wahrheit sich ihm auch selbst bewiese. Der Fehler dieser Methode ist, daß sie äußerlich bleibt, das Außerliche nicht wirklich verinnert.

Der Geist hat deshalb den Trieb, Gott die Wahrheit auf eine andre Weise als Letztes und Resultat von allem zu erkennen. Es bleibt ihm nun nichts mehr übrig als rein von sich selbst in der Erkenntniß anzufangen. Diesen Weg der Erkenntniß hat Leibniz genommen. Der Geist soll unabhängig und frei von aller Erfahrung aus und durch sich selbst zu Gott kommen, er soll aus sich selbst der Erkenntniß ewiger Wahrheiten fähig seyn. Leibniz faßt deshalb den Geist als ursprüngliche Thätigkeit und Einheit, womit er die bloß äußerliche Thätigkeit beseitigt. Wenn der Geist aus sich selbst fähig ist, Gott die Wahrheit zu erkennen, so folgt daraus nothwendig,



daß Gott der wesentlichen Natur des Geistes nichts Heterogenes und Fremdes seyn kann.

Mit der Unmittelbarkeit der bloßen Erfahrung hört auch die Wahrheit auf, ein von der Reflexion gebildetes Product zu seyn. Die Außerlichkeit als solche verschwindet mit der ursprünglichen Thätigkeit und Einheit des Geistes, der darum sich selbst gleich ist. Die Einheit und Gleichheit muß einen Grund haben, welcher mit dem Geist unmittelbar gegeben ist. Der Geist ist daher nach seinem wesentlichen Begriff diese Bestimmungen der Einheit und des Grundes selbst, welche das Erste und Unmittelbare sind, wovon er in der Erkenntniß ausgeht. Alles muß, um für wahr gelten zu können, nach diesen Bestimmungen erkannt werden. Wahr ist also, was sich selbst gleich oder möglich ist, nämlich was sich nicht widerspricht, und was hinlänglich begründet, oder wirklich ist. Nun ist alles möglich, weshalb der Geist auch alles, wie sich selbst, erkennt, individuell, so daß, weil seine Bestimmungen zugleich die wesentliche Natur der Dinge sind, nichts ist, was demselben nicht gemäß wäre. Nichts ist äußerlich bestimmt, sondern alles ist für sich, nichts ist in ursächlicher Verbindung; da aber, was individuell ist, gleicher Natur ist, muß eine Einheit und Harmonie aller Einheiten, muß eine absolute Einheit seyn.

So kommt Leibniz auf Gott als die absolute Einheit und Harmonie, auf Gott als das Letzte von allem. Diese Einheit ist zwar Idealität alles Individuellen, aber nicht als wirkliche Vermittlung. Sie bestimmt sich selbst, aber nicht sich selbst zu dem, wovon sie die Einheit und Harmonie seyn soll, ist darin nicht wirkliche Einheit und Vermittlung mit sich selbst. Doch ist die Gewißheit und das Denken, da alles individuell ist, schon objectio, das Wesen der Sache, nur unmittelbar, als einfache Bestimmung.

Gott als das Letzte und Resultat der Einheit und Gleichheit des Geistes mit sich selbst in Wahrheit erkennen zu wollen, mißlingt ebenfalls. Die Einheit und Harmonie in Gott ist blos äußerlich, und prästabilit, ist nicht immanente Form, was der Mangel dieser Methode ist.

Davon war die Folge die Wolfsche Metaphysik, als die consequente, abstracte Fortsetzung der Leibnizischen Bestimmungen der Einheit und des Grundes. Wie diese unmittelbar und unverbunden von allem gelten sollten, isolirte Wolff das Denken in allen Bestimmungen. Er schied und trennte die Einheit des Individuellen in Gott, womit er die Wissenschaft in viele Disciplinen auseinander fallen ließ. Der Gedanke sollte zwar noch das Wesen der Dinge ausmachen, und der Mensch erkennen, was die Dinge an sich sind. Aber was von den Dingen prädicirt wurde, war nichts als die einfache, endliche Bestimmung, die die substantielle Natur der Dinge nicht ausdrücken konnte. Die ursprüngliche Einheit des Geistes wurde in eine Menge abstracter Bestimmungen oder Prädicamente versplittert, welche dem Inhalt äußerlich angepaßt wurden.

Die Wissenschaft derselben als der letzten Erkenntnißgründe ist die Ontologie. Die Prädicamente sollen sich als innerliche und äußerliche, als allgemeine und disjunctive Prädicamente über alle Gegenstände der Erkenntniß erstrecken. Ob sie auch in sich selbst wahre Bestimmungen sind, oder ob sie nicht vielmehr in ihrer Endlichkeit für etwas Unendliches gelten, wird nicht untersucht; darum können sie höchstens nur Richtigkeit des Ausdrucks, blos möglichste Vollständigkeit bezwecken. Im Grunde sind sie Worte, die ganze Ontologie ist ein metaphysisches Wortregister, eine Nomenclatur

von Wörtern, wodurch die Dinge vorgestellt und bezeichnet werden.

Alles wird daher durch diese Prädicamente zu abstracten Vorstellungen isolirt. So die Seele in der Psychologie, welche von den abstracten Prädicaten derselben handelt; die Welt in der Kosmologie, die außer Gott ein Ganzes der Inbegriff aller Dinge ist; und zuletzt Gott als Gegenstand der Erkenntniß ohne Glauben in der natürlichen Theologie. Die entgegengesetzten Prädicamente werden durch alle Bestimmungen hindurch ohne die geringste Einsicht in ihre dialektische Natur von allem ausgesagt.

Gott und die Welt ist demnach bloß Inhalt beziehungsloser Gedanken. Aber die Form der Erkenntniß durch die Prädicamente ist wichtiger, als die Prädicamente selbst. Diese Form ist das Urtheil, wornach der Inhalt Subject und die Form Prädicat ist. Die einfach thätige Begriffsform fängt sich zu theilen an. Das Subject, die Sache wird zwar im Urtheil unmittelbar und selbstständig vorausgesetzt, im Unterschiede vom Prädicat, aber es bleibt nicht unterschieden, kein unmittelbares, festes Sein, sondern erhält die Form der Allgemeinheit, des Denkens. Der Inhalt wird durch die Form zum Bewußtsein gebracht, das Unmittelbare durch das Denken vermittelt; der Inhalt entsteht erst für die Erkenntniß im Prädicat.

Diese Erkenntnißform des Urtheils durch die Prädicamente ist aber noch keine wirkliche Erkenntniß, die die Natur der Sache selbst wäre, sondern bloße Verständigung des Inhalts. Wie alle Verstandeserkenntniß ist auch diese hier ein Widerspruch des Inhalts mit der Form. Deshalb muß sich der Geist nach einem andern Inhalt, als der unendliche Inhalt ist, nach einem äußerlichen Inhalt umsehen. Dieser kann in Ermangelung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit bloß eine häufig vorkommende Succession zeigen, nur zufäl-

lige Verknüpfung von Erscheinungen. Da aber nicht bloß der sinnliche Inhalt, sondern das Nothwendige und Allgemeine selbst negirt wird, geht daraus die Meinung und Vorstellung hervor, daß alle Erkenntniß überhaupt leerer Schein, und bloße Täuschung sey. Dagegen möchte die Erfahrung ihrem Denken das Allgemeine vindiciren.

Aller Inhalt geht um des Widerspruchs mit der Form willen verloren, die Form und das Denken kann der Inhalt unmittelbar nicht seyn. Der Geist erkennt noch seine wesentliche Natur nicht. Diese ist, daß indem er selbst thätig ist, er nicht bloße Einheit und Gleichheit mit sich ist, sondern eine Einheit ist, die sich in sich selbst unterscheidet, welche den Unterschied in sich hat. Solche Einheit ist deßhalb nicht unmittelbare Einheit, sondern ist in sich vermittelt.

Der Widerspruch sowohl als die Verflüchtigung alles Inhalts führte das Bedürfniß herbei, die Prädicamente zu würdigen, und auch der Erkenntniß wieder einen Inhalt zu geben. Jacobi erkennt richtig die Prädicamente als endliche in sich nichtige Bestimmungen, was ihn aber verleitete, alles Denken überhaupt nur als die Macht zu verendlichen, anzusehen. Indem er deßhalb das Denken wieder auf dieselben Bestimmungen beschränkt, welche er bestreitet, muß er das Denken des Inhalts selbst aufgeben. Anstatt dasselbe über seine Einseitigkeit und Endlichkeit in der alten Ontologie zu erheben, und es nicht endlich zu lassen, hält er vielmehr daran als an einer bloßen Vermittlung fest, was den unendlichen Inhalt nicht betreffe. So kommt er freilich wieder zu Inhalt, aber zu einem unmittelbaren dem Denken unzugänglichen Inhalt im Gefühl und Glauben. Jacobi kennt die unendliche Vermittlung des Denkens nicht, wodurch wir allein im Stande sind, das Unmittelbare der Erkenntniß aufschließen zu können.

Daß Jacobi den Inhalt sowohl nach seiner Unendlichkeit, als Aeufferlichkeit und Empirie wieder geltend gemacht, und vor aller Auflösung in pures Nichts bewahrt hat, ist zwar sehr anzuerkennen. Aber auf den Inhalt kommt es nicht allein an, sondern auch auf die Form. Indem er diese verschmährt, und ganz und gar verkennt, sinkt ihm der Inhalt zum bloßen Inhalt des Gefühls und der Empfindung, wo nicht gar zur Frage abstracter Ueberzeugung herunter. Es hilft zu nichts, daß der Inhalt an und für sich nothwendig ist, und allgemein, wenn die Form zufällig und einzeln ist.

Das Denken zerfällt aber nicht in solche endliche Bestimmungen, wie dasselbe in der Wolfischen Metaphysik fixirt und vereinzelt wird. Es kommt darauf an, zu sehen, daß die Prädicamente als entgegengesetzte sich gegenseitig voraussetzen, und sich durch sich selbst auf einander beziehen. Damit hebt sich das auf, was sie zu endlichen Bestimmungen macht. Zwar ist das eine Prädicament nicht das andre, aber weist auf das andre hin, hat dasselbe an sich. Da die Prädicamente nur als entgegengesetzte Bestimmungen sind, ist jedes an sich das andre, oder ist jedes die Einheit mit dem andren, welche Einheit die wesentliche Natur des Denkens ist.

Der Geist hat deshalb den Trieb, was unterschieden und entgegengesetzt ist, als eine Einheit zu erfassen, und diese Einheit des Unterschiedes als seine ursprüngliche Natur zu erkennen. Zu dieser Tiefe hat Kant den Geist geführt, indem er das Denken als die wesentliche Natur desselben in der Form eines Satzes, Urtheils als Kategorie von allem aufstellt. Die Form des Urtheils in der Wolfischen Doctrin wird zur Form des Inhalts selbst, zum Urtheil a priori, womit der Unterschied zur ursprünglichen Natur der Einheit selbst geworden ist. Aber der Unterschied wird von Kant fixirt, welcher Unterschied zwar mit der Einheit zugleich ist,

aber sich nicht zur Einheit durch sich selbst aufhebt. Kant faßt das Denken als ein Subjectives und rein Innerliches dem Objectiven gegenüber, der Unterschied soll nicht seyn und bleiben, das Subject soll durch die Erkenntniß mit dem Object übereinstimmen, wozu es aber nicht kommt, weil der Unterschied fest bestimmt wird.

Kant erfaßt den Geist als das ursprünglich Eine, was sich selbst das Princip der Unterscheidung ist, deshalb kann er nicht mehr, wie Leibniß, von dem Geist als der bloßen Einheit und Gleichheit mit sich zur Erkenntniß Gottes kommen wollen, sondern geht von dem Geist als in sich unterschiedner Einheit aus, um Gott als das Letzte und Resultat von allem zu erforschen. Die Gewißheit des Geistes soll nur selbst wahr seyn, nicht bloß gewiß seyn, um Gott die Wahrheit erkennen zu können.

Kant sucht den Geist vermittelst der Erkenntniß seiner selbst zu Gott zu leiten, aber versperrt sich den Weg zu Gott selbst, indem er alles Interesse einseitig dem Menschen zuwendet. Dieser soll das Centrum der Erkenntniß von allem seyn, und auf den göttlichen Thron erhoben werden, den er doch nicht behaupten kann. Indem die Kritik keinen andern Inhalt hat, und sich mit nichts Andern zu thun macht, bleibt alles, was nicht der Mensch ist, bei Seite liegen. Sofern nur der Mensch zum Inhalt und Gegenstand der Erkenntniß gemacht wird, ist Gott die Wahrheit schon von vorne herein von der Erkenntniß ausgeschlossen. Das Resultat der Kritik, daß der Mensch Gott nicht erkennen könne, ist gleich von Anfang an schon ausgemacht. Die ursprüngliche Einheit des Geistes ist nur ein speculativer Blick, und im Verlauf der Erkenntniß von keinem weitem Erfolg, sie findet sich an sich noch vor in der transcendentalen Einbildungskraft, aber sinkt schon mit dem Verstand zur bloßen Erscheinung herab. Mit

der Vernunft wird sie ganz unterschiedslos, indem sie weiter nichts soll und kann, als Einheit in die Erscheinungen des Daseins bringen. Die Kritik kommt über den Widerspruch des Dinges an sich mit der Erscheinung nicht hinaus.

Die Vernunft nimmt in der Erkenntniß den Weg, daß sie Zusammenhang in die Begriffe und Urtheile bringt, und sich zu immer höheren Bedingungen, bis zum Unbedingten erhebt, als dem Höchsten und Letzten; sie steigt in ihren Beweisen von den Prämissen durch Prosylogismen immer höher empor, bis sie die ganze Reihe der Bedingungen erschöpft hat, um zu den Ideen zu kommen, welche Seele, Welt und Gott sind. Zu der Seele erhebt sie sich durch den kategorischen Schluß als zu einem Subject, was nicht mehr Prädicat, sondern unbedingtes Subject ist; zu der Welt wird sie durch den hypothetischen Schluß geführt, als zu der unbedingten Einheit der Reihe der Bedingungen aller Erscheinungen, zu dem unbedingten Grunde; zuletzt kommt sie zu Gott durch den disjunctiven Schluß als zu der Idee des unbedingten Ganzen, der absoluten Einheit der Bedingungen alles dessen, was ist und gedacht wird. Dies Ganze soll als die oberste Bedingung das höchste von allem seyn, aber nur dazu dienen, die durchgängige Bestimmung der Dinge auf logisch formelle Weise zum Behuf unsers Erkennens vorzustellen. Im Grunde ist es deshalb das Leerste, was es geben kann, weil an sich nichts dadurch erkannt und begriffen wird.

Es ist ein übel Ding in der Erkenntniß und Philosophie, wenn man concret anfängt, und abstract aufhören muß. Kant ist anfangs zwar über die abstracte Einheit und Gewisheit hinaus, er hebt weder mit dem Sein noch mit dem Denken einseitig an, sondern mit der Einheit von beiden, aber ist nicht im Stande, dies Princip unterschiedner Einheit auch durch-

zuführen. All sein Denken hängt vom Schema ab, was für die Realität des Begriffs eine nothwendige Bedingung ist.

Kant bringt es eben so wenig dahin, als Leibniz, Gott die Wahrheit vermittelst der Selbsterkenntnis des Geistes als Resultat, als Letztes von allem zu erfassen. Zwar ist sein Princip der wahren Gewissheit groß, aber ist blos subjectiv bestimmt, die menschliche Gewissheit vollendet sich nicht in der göttlichen, dringt nicht zur Erkenntnis absoluter Wahrheit hindurch. Der Weg der Selbsterkenntnis soll der Weg der Erkenntnis Gottes seyn; aber der Geist begibt sich nicht wirklich auf den Weg, er bleibt bei sich daheim.

Das Kantische Princip unterschiedener Einheit ist zwar die Möglichkeit, über den Gegensatz des Seins und Denkens hinauszukommen, weil derselbe ursprünglich oder an sich kein fest bestimmter Gegensatz ist; aber um der subjectiven Form willen kommt es nicht dazu. Was noch die Kritik an speculativen Keimen enthält, verdankt sie einzig und allein diesem Princip. Aber das Resultat derselben verführte ihre Anhänger, diese Keime nicht weiter zu beachten, anstatt sie zu hegen und zu pflegen. Ja sie möchten sie gar zu gerne, wie Herbart durch den kalten Nachtfrost seines scharfen Verstandes erstarren machen, und ertöden. Nur in dieser Animosität gegen das Tiefere in der Kritik ist Herbart ein Gegner Kants, sonst ist er im Resultat eins mit ihm. Speculativ gefaßt und festgehalten ist das kritische Princip wirklich der Kern und Keim aller weiteren Entfaltung der Methode. Anstatt es zu entwickeln, wirft Herbart dasselbe weg, und wirft damit den Lebenskeim der Methode fort, was auch der Grund ist, warum er in der Erkenntnis der inneren Nothwendigkeit der Entwicklung abhold zu seyn scheint. Abgesehn von seiner sogenannten Methode der Beziehungen, wonach das Vielfache der Erfahrung zu einfachen Bestand-



theilen verselbstständigt werden soll, hat Herbart eigentlich keine Methode, weil keine durchgreifende; er hat viele Methoden, mehrere, je nach den Gegenständen, die darum nicht innerlich vermittelt werden. Indem er das Gegebne aufnimmt, und in allerlei Wendungen bespricht, handelt er alles kunter bunt durch einander ab.

Die Consequenz der Gewißheit des Geistes als der Wahrheit selbst erforderte es, daß derselbe die Einheit und Totalität von allem sey. Fichte hatte den Trieb und den Drang, auch den Geist als diese Einheit zu beweisen, und den Syncretismus der Kritik zu gewältigen. Aber weil er die ursprüngliche Einheit des Geistes unmittelbar voraussetzte, konnte er mit all seiner Kraft nicht hindurchdringen. Das Sein und Denken blieb in der Erkenntniß trotz der geforderten Einheit auseinander; er durfte diese Bestimmungen und ihre Einheit nicht in der Gewißheit des Geistes unmittelbar annehmen. All sein Streben ist so lange vergeblich, als er an dieser Unmittelbarkeit des Geistes festhält, und an der Welt als einer solchen, worin keine Vernunft sey. Er hätte zu der Einsicht kommen müssen, daß auch wirklich Vernunft in der Welt ist, daß es eitel ist, und umsonst, alles blos in der Subjectivität als in sich selbst ergründen und begründen zu wollen.

Da also der Geist in der Gewißheit seiner selbst die Wahrheit nicht erkennt, bleibt nur die Sehnsucht darnach übrig. Diese Sehnsucht ist das Schicksal des Subjects, welches die ursprüngliche Einheit und Allgemeinheit des Geistes in Fragmenten auseinander, in Willführ und Einfälle aller Art zerfahren läßt. Die Erkenntniß wird zur Metaphysica astralis, in welcher die Welt zum Traum wird, und die Macht des Denkens zum poetischen Hauch der Empfindung verschwebt. Dies ist das Schicksal der subjectiven Form, das Denken

löst sich im Herz und Gemüth auf, das nicht weiß, welches in sich selbst zusammen schwindet.

Mit der subjectiven Form hört auch das Streben auf, Gott die Wahrheit von der Gewißheit des Geistes aus als das Letzte und Resultat von allem zu erkennen. Der Geist muß, nur durch die Erkenntniß seiner selbst zu Gott kommen, über sich zu Gott hinausgehen. Darum hat er nur den Drang, ein für allemal die subjective Form der Erkenntniß zu überwinden; wenn die Gewißheit, wie Kant und Fichte sie nehmen, wahr seyn soll, darf sie nicht bloß subjectiv gefaßt werden; die Gewißheit muß der Wahrheit gleich seyn, muß um wirklich wahre Gewißheit zu seyn, absolut seyn.

Auf diese Stufe hat Schelling den Geist erhoben, indem er über die subjective Gewißheit zur absoluten Gewißheit hinausgegangen ist. Gott soll nicht nur das Letzte seyn, wie Baco und Locke, Leibniß, Kant und Fichte Gott als Resultat von allem aufzuzeigen versucht haben: sondern Gott soll das Erste seyn, wie Cartesius und Spinoza wollen; aber auch wieder nicht nur das Erste, wie diese sich Gott denken, sondern das Erste und Letzte zugleich. Es war vergebens, Gott nur als das Erste und nur als das Letzte erkennen zu wollen, wenn gleich beide Wege der Erkenntniß nothwendig gewesen sind; sie sollen deßhalb vereinigt werden.

Schelling fängt mit dieser Einheit als mit der absoluten Einheit des Subjectiven und Objectiven, mit der absoluten Vernunft an. Gott ist als diese Einheit das Erste unmittelbar, aber weil dieselbe absolut, und darum nicht bloß unmittelbar ist, auch das Letzte. Man kann sagen, daß Schelling mit allem anfangt, indem Gott als absolute Einheit die Einheit des Subjectiven und Objectiven ist. Cartesius und Spinoza fangen mit Gott an, und wollen alles aus Gott ab-

leiten, Gott ist das Erste, alles Andre, der Geist und die Natur ist das Letzte. Umgekehrt ist nach Bacon und Locke die Natur das Erste; und der menschliche Geist nach Leibniz, Kant und Fichte das Erste: Gott soll das Letzte seyn. Schelling fängt mit Gott, und mit der Natur und dem menschlichen Geist, aber in ihrer Absolutheit an.

Gott ist daher die Fülle des Seins unmittelbar, welches durch intellectuelle Anschauung erkannt werden soll. Schelling macht die Erkenntniß von dieser Anschauung abhängig, weil sie ohne dieselbe keinen Anfang hätte; deshalb setzt er die Unmittelbarkeit für das Wissen voraus. Die Construction hängt mit ihr zusammen, die das Allgemeine und Unendliche mit dem Besondern und Endlichen gleich setzen soll, davon eins schon im andern enthalten ist. Schelling meint, mit dieser Gleichheit und Ineinsbildung das innerste Geheimniß der Schöpfung gefunden zu haben, was aber Einbildung ist; die Natur und der Geist sollen, um Realität zu haben, im Absoluten in Eins gebildet werden. Diese bestimmen sich aber nicht selbst zum Uebergehen in ihre Einheit, die nicht die Bewegung ist, daß sie durch sich selbst absolut werden; der Fortgang der Entwicklung geschieht daher bloß nach äußerer Reflexion, ist nicht speculativ; der Unterschied und Gegensatz thut sich äußerlich am Absoluten hervor, und wird eben so äußerlich aufgehoben; der Unterschied ist der Einheit nur äußerlich, ist nicht der Unterschied der Einheit selbst.

Gott die absolute Einheit ist auch nicht in dem, wovon er die Einheit ist, in Natur und Geist offenbar, sondern soll ins Unendliche offenbar werden. Die Erkenntniß kann deshalb nur auf Gott hindeuten, was in Betreff des Endlichen und Unendlichen durch den Mythos und das Symbol geschieht, welches für die Erkenntniß eine nothwendige Bedingung ist. Das Symbol ist nicht

auch selbst das, was es ausdrückt, es stellt die Idee, den unendlichen Inhalt nur vor. Schelling weist durch das Symbol nur auf Gott hin, anstatt Gott wirklich zu erkennen.

Die intellectuelle Anschauung verleitete mehrere Anhänger Schellings, alles a priori construiren zu wollen, was den naturphilosophischen Formalismus erzeugte. Diese Zeit des einseitigen a priori, des Extremis der inhaltslosen Form ist vorüber. Nun haben wir die Zeit des andern Extremis, des formlosen Inhalts, des eben so einseitigen a posteriori. Die intellectuelle Anschauung hat der sinnlichen Platz gemacht, an die Stelle des naturphilosophischen Formalismus ist der naturphilosophische Empirismus getreten. Schelling hat zu dem letztern jüngst durch eine Aeußerung gegen Hegel Veranlassung gegeben, wornach dieser das Empirische hinweggeschafft haben soll. Dies hat mehrere Andre animirt, mit ihm eine Opposition gegen die Hegelsche Philosophie bilden zu wollen, indem sie derselben dabei einseitig die Immanenz vorwerfen, als wenn nach Hegel Gott mit der Welt in Einheit blos Resultat ihrer Bewegung sey.

Es ist nicht zu läugnen, daß einige Schüler Hegels selbst die Hegelsche Philosophie so verkehrt auffassen, und meinen, daß sie von keiner Transcendenz wisse, was ihr den Vorwurf des Pantheismus zugezogen hat. Jene Anderen wollen diesen gegenüber deshalb einseitig die Transcendenz, den Unterschied Gottes von der Welt geltend machen. Ueber beide einseitigen Bestimmungen ist Hegel selbst hinaus, nach welchem die Philosophie die Form der Erkenntniß der Wahrheit ist, die ihre Methode ausdrückt. Darum meinen jene Schüler Hegels, daß sie die Form der Wahrheit, die Wahrheit selbst seyn müsse. Indem Gott der Welt immanent ist, soll Gott nur der Welt immanent seyn, ohne Transcendenz. So wäre Gott nicht für sich und absolut per-

sönlich der Welt gegenüber, sondern nur persönlich in der Welt; nicht von dem Menschenggeist, dem Persönlichen in derselben unterschieden. Gott würde, wenn Gott nur im Menschen zu sich käme, nicht persönlich seyn, sondern persönlich werden. Hegel selbst verwirft solche unterschiedslose Einheit überall. Die menschliche Persönlichkeit ist nicht die göttliche, welche die wahre Persönlichkeit, im Unterschiede von der menschlichen ist. Der Unterschied bleibt aber nicht fest bestimmt, sondern hebt sich auf, Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen. Erst ist Gott persönlich für sich, im Unterschiede von uns, was die Transcendenz ist; alsdann wird der Mensch persönlich durch Gott, ist Gott in Einheit mit uns, was die Immanenz ist. Wenn Gott nur im Menschen zu sich käme, würde Gott am Ende nichts weiter seyn, als eine bloße Creatur unsers Vorstellens und Denkens. Aber Gott wird nicht erst durch unser Denken und Wissen offenbar, sondern wird uns offenbar, indem er sich selbst ewig offenbar ist. Das ewige Sichselbstoffenbarsein Gottes darf nicht mit seinem uns Offenbarwerden verwechselt werden. Die Philosophie ist als Erkenntniß der Wahrheit nicht das Wissen Gottes selbst, sondern Wissen von Gott, ist nicht Gott selbst; sie erkennt Gott, indem sie dem absoluten Wissen Gottes nachgeht, was ihre Methode ist. Diese ist als Wissen das speculative Wissen Gottes als des absoluten Wissens.

Am entschiedensten und offensten hat sich H. Heine für die Immanenz erklärt. Nachdem Cousin, sagt dieser, den unglücklichen Versuch gemacht, seine Landsleute mit der deutschen Philosophie, welche er selbst nicht verstanden habe, zu besreunden, habe er den Entschluß gefaßt, sie in Frankreich einführen zu wollen. Es ist wahr, viel poetische Licenz läuft in der Art, wie er dies thut, mit unter, sein Urtheil dringt nicht immer durch, und ist überhaupt nur leicht und

oben hin. Man darf aber hierbei nicht vergessen, daß er deutsche Gedankentiefe an ein Volk zu bringen sucht, das erst dafür empfänglich zu machen ist, und für welches die Erzeugnisse unserer Literatur so lange stumme Blumen sind, als es die Bedeutung der Religion und Philosophie in unserm Vaterlande nicht kennt. Deutschland spricht er, ist der gedeihlichste Boden des Pantheismus, dieser ist die Religion unsrer größten Denker, unsrer besten Künstler, nachdem der Deismus längst in der Theorie gestürzt worden. Man sage es nicht, aber jeder wisse es, der Pantheismus ist das öffentliche Geheimniß in Deutschland, seine verborgene Religion. Gott ist identisch mit der Welt; er manifestirt sich in allem, und kommt zum Selbstbewußtsein im Menschen, welches sich durch den Menschen offenbart, nicht durch den Einzelnen, sondern durch die Gesamtheit, so daß jeder Mensch nur ein Theil des Gottwelt-Alls in der Idee und in der Realität auffassen und darstellen werde. Pantheismus ist Versöhnung des Geistes mit der Natur, zu welcher Versöhnung der Deismus, wohin er auch das Christenthum rechnet, es nie bringen könne, weil es einen außermweltlichen Gott lehre. Der Deismus unfähig, die Materie zu vernichten, habe sie überall fletrirt, und die edelsten Genüsse herabgewürdigt, indem er die Materie als etwas Verwerfliches behandelt habe. Aber diese Zeit gehe nun vorüber, indem der nächste Zweck aller neuen Institutionen die Rehabilitation der Materie sey. Er aber, Heine, sey weit entfernt, dem Materialismus das Wort zu reden, welcher den Geist misachte, und dem Sensualismus ebenso wenig, der aus dem bloßen Materialismus hervorgehe: sondern er wolle einen Sensualismus, der aus dem Pantheismus erwachse, dessen Erscheinung schön und herrlich sey; indem die Gottähnlichkeit des Menschen sich auch in seiner leiblichen Erscheinung kund gebe, und das Elend den Leib, das Bild Gottes

zerstöre, wodurch der Geist ebenfalls zu Grunde gehe.

Heine will einerseits keine Abstraction, und darin hat er Recht, der Geist soll mit der Natur in Einheit, und versöhnt seyn; aber darin hat er Unrecht, daß er das Christenthum zum Deismus, und die Hegelsche Philosophie zum Pantheismus stempelt. Er nimmt den Geist nur als das Individuum des sinnlichen Leibes, und die Einheit mit dem Sinnlichen und Natürlichen unmittelbar und einzeln an. Die Gottähnlichkeit des Menschen ist aber nur dadurch möglich, daß die Materie und der Leib zwar nicht vernichtet und entwürdigt, aber doch zum Moment des Geistes vermittelt und herabgesetzt wird. Die wahre Gottähnlichkeit ist nicht die leibliche Erscheinung unmittelbar, nicht leiblicher Geist, sondern geistiger Leib, sowohl nach der christlichen Lehre, als nach der Hegelschen Philosophie. Das Christenthum vernichtet die Materie und den Leib so wenig, daß es vielmehr die Natur im Geist verklärt. Heine müßte die Restauration der Materie erst selbst restauriren wollen, um sich zu dieser wirklichen Versöhnung der Natur und der Menschen in Gott zu erheben. Anstatt dessen schmückt dieser Dichter des Pantheismus die Sinnlichkeit des Geistes mit allen Reizen seiner Phantasie aus, seine poetische Genußsucht kennt keine Schranken der Empfindung und Neigung, und duldet sie nicht, denn sie will befriedigt seyn. Indem sie sich gegen alles wendet, was ihr unmittelbar zuwider ist, ist sie wesentlich polemisch und persönlich, weil sie in allem nur das Einzelne sieht.

Heine sagt, daß Schelling nur einen außerweltlichen persönlichen Gott lehre, der die Eborheit beganzen habe, eine Welt zu erschaffen. Man könnte dies wohl aus einer Aeußerung Schellings in seiner Erklärung gegen Hegel folgern, aber dies scheint nur so. Diese ist nämlich, daß der Philosophie noch eine große

in der Hauptsache letzte Umänderung bevorstehen soll, welche einerseits die positive Wirklichkeit gewähren werde, ohne daß andererseits der Vernunft das große Recht entzogen würde, im Besitz des absoluten Prius, selbst der Gottheit zu seyn; ein Besitz, in den sie nur spät sich setzte, der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen. Hierbei werde auch der Gegensatz des Rationalismus und Empirismus in einem viel höhern Sinn genommen werden, in welchem man sagen könne, daß der wahre Gott nicht bloß das allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonders, empirisches ist. Eben so werde dann auch die Vereinigung beider in einem Sinne, wie sie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demselben Begriff, von welchem als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle secundären Denkgesetze und Principien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaften eben sowohl, als von der andern Seite der positive Inhalt der höchsten, allein eigentlich so zu nennenden Wissenschaft sich herleitet.

In dieser Erklärung ist ein großer Widerspruch unverkennbar. Denn erstens wird der Gegensatz der Vernunft und positiver Wirklichkeit als das Princip einer letzten Umänderung der Philosophie aufgestellt, und zweitens die Einheit von beiden als dieß Princip behauptet. Was soll man nun für das Wahre halten den Gegensatz oder die Einheit? Im ersteren Fall würde die letzte Umänderung der Philosophie absoluter Dualismus seyn, im letztern Monismus; in jenem Fall ein gewaltiger Rückschritt, in diesem kein Fortschritt, weil Hegel die Wissenschaft schon auf diesen Standpunkt erhoben hat. Wir wollen nicht glauben, daß Schelling wirklich einen Rückschritt wollen kann,



müssen aber annehmen, daß er über die Hegel'sche Philosophie im Irrthum ist, wenn er meint, daß die von ihm geforderte Einheit des Gedankens und der Erfahrung noch kein erreichter Standpunkt der Wissenschaft sey.

Auf jeden Fall kann die Unbestimmtheit des Ausdrucks nur Verwirrung erzeugen. Einseitig kann am Gegensatz festgehalten werden, in welchem Fall die Einheit, welche denselben in sich überwunden hat, zur unterschiedslosen Einheit herabgesetzt wird. Dies ist wirklich geschehen. Mehrere haben sich verführen lassen, den Gegensatz der Vernunft und positiver Wirklichkeit in seiner ganzen Härte für den neuesten Schelling'schen Standpunkt auszugeben, und sich zu demselben zu bekennen. Diese reden zugleich gegen Hegel, indem sie sich an die Schelling'sche Aeußerung halten, daß Hegel das Empirische im Gedanken verflüchtige. Hegel läßt aber dasselbe nicht im Gedanken aufgehen, schafft es nicht fort, wie Schelling sagt, sondern verarbeitet es zum Inhalt der Erkenntniß. Um wirklich zu seyn, soll es nicht unmittelbar und äußerlich bleiben, sondern zum Inhalt des Geistes durch die Erkenntniß erhoben werden. Sie alle reißen das Sein, welches sich bei Hegel als eins mit dem Denken erweist, vom Denken los, und stellen das eine dem andern gegenüber; sie setzen das Denken und die Vernunft zum Denken ohne Sein herab, und scheuen sich nicht, dies für das Denken Hegels auszugeben. Indem sie die inhaltvolle Form der Erkenntniß zur Form ohne Inhalt machen, sagen sie, daß bei Hegel das Denken des Inhalts ermangele. Sie thun immer so, als wenn Hegel nur eine Logik geschrieben habe, und ignoriren die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, Hegels gewaltigste Arbeit. Die beiden letztern sehen sie höchstens als eine Anwendung der Logik an, da sie doch, indem sie mit derselben in flüssigem Zusammenhang sind, zu ihrer Manifestation gehören.

Mit dieser leeren Vorstellung vom Denken lehnen sich viele gegen Hegel auf, ohne daß sie sich nur die Mühe nehmen, ihn gehörig kennen zu lernen. Dazu gehört freilich Zeit und Arbeit, das Reden dagegen ist leichter. Persönlichkeit, persönlicher Gott, absolutes Thun, Freiheit bis zur absoluten Willkühr ist die Lösung, was sie alles unter dem Namen von Inhalt und Gehalt, Positivem, Wirklichem voraussetzen, anstatt es zu entwickeln. Dabei schmähen sie mitunter gewaltig auf das Denken, so daß nichts consequenter wäre, als sie hörten ganz zu denken auf. Gedacht soll aber doch werden, nur nicht das Denken selbst, was eins mit dem Sein ist, sondern bloß das Sein, was empirisch vorgefunden wird. So will Gruppe, daß der sinnliche Stoff der Erfahrung gedacht werde, daß die Erscheinungen im Verhältniß ihrer Abhängigkeit von einander erkannt, verglichen werden sollen, um das Gemeinsame in denselben aufzufinden. Die Erfahrung in ihrer unmittelbaren Zusammenhangslosigkeit soll nicht befriedigen, also das Aeußere nicht, was das Sein ist. Erst der Zusammenhang soll die Phänomene interessant machen, also das Innere das Aeußere, was das Denken ist. Das Denken ist das Innere des Seins als des Aeußern, der Zusammenhang welcher deshalb gedacht werden muß, um erfahren zu können. Das Denken drängt sich abgewiesen immer wieder als die Sache auf.

Mit dem absoluten Thun fängt Braniß in der Metaphysik an, und setzt dasselbe voraus. Von Freiheit, meint er, könne bei Hegel nicht die Rede seyn, weil derselbe nur mit dem Sein, nicht mit dem Thun anfangt. In der Logik, die er hier bloß im Auge hat, ist aber nicht das Sein wirklich der Anfang und das Erste, sondern nur für uns das Erste, nicht an sich.

Das Erste ist die Idee, das Freie, was sich als das Sein und Nothwendige voraussetzt, um sich in dieser Bewegung als frei zu beweisen, wogegen das Freie

bei Braniff mit dem Nothwendigen behaftet bleibt; zwar fängt er speculativ an, indem er das absolute Thun und Sein, und damit das Freie und Nothwendige im vernünftigen Denken als unmittelbar eins und ungetrennt von einander auffaßt. Aber er stellt sich gleich die Alternative, indem er sich entweder für das Urtheil, nur das Nothwendige ist frei, entscheiden will, oder für das andre Urtheil, nur das Freie ist nothwendig. Ungeachtet das eine Urtheil so viel gilt, als das andre, wählt er das letztre, und gibt durch diese Willkühr und Wahl die Fülle auf, ist in der Leere. Erst stellt er das Freie als eins mit dem Sein, mit dem Nothwendigen auf, alsdann trennt er es in Nothwendiges und Freies, und wählt das Freie, um auf Kosten des Nothwendigen willkührlich anzufangen. So thut Gott das absolute Thun eigentlich nichts, kommt vor lauter Thun nicht zum Thun, indem er nur bei sich selbst ist, in reiner Freiheit, in gar keiner Beziehung, weder in positiver noch negativer Beziehung auf Andres. Aber dies gestaltlose Thun soll doch etwas thun, es soll zur gestalteten That, zur Schöpfung kommen. Ja er spricht selbst von Gott als dem absoluten Geist, als der Einheit des Seins, Bewußtseins und Thuns, so daß man glauben sollte, nun werde der Schleier des Geheimnisses und der Nacht von Gott hinweggezogen. Aber nein, so war es nicht gemeint, die ganze Vermittlung geht wieder nur in Gott vor, nicht in und für uns, sie ist ohne den Ernst des Negativen und des Schmerzes. So handelt er von der Beschränkung Gottes durch die Welt, von der Erhebung der Natur überhaupt, und insbesondere des Menschen in die Freiheit, aber befreien sollen wir uns in uns selbst durch That und Entschluß. Die Welt bleibt im Argen, trotz der geforderten Versöhnung und Begnadigung, und der besten Welt, da Gott sich nur für sich selbst ewig und zeitlos, sich nicht der Welt offen-

baren soll. Solche Vermittlung und Bewegung, die Gott gleich Gott ist, ist nicht wirkliche Bewegung, sondern Ruhe, Gott soll nur in und bei sich selbst seyn, der Welt transcendent seyn. Nach Hegel, meint Braniff, sey Gott absolut außer sich, entäußere Gott sich ins Unendliche, und suche sich ins Unendliche, ohne sich finden zu können. Aber Gott ist nach ihm weder einseitig außer sich, noch einseitig in sich, sondern in und außer sich, durch unendliche Vermittlung.

Natürlich nimmt Braniff, wie überhaupt alles, auch den menschlichen Geist für sich. Das Sinnliche soll unfähig seyn, selbst ein Moment der Selbstständigkeit des Geistes auszumachen, erst jenseits der verständigen Herrschaft über dasselbe soll er seine Unabhängigkeit finden. Frei soll er sich erst selbst bestimmen, wenn er sein unendlich reines Wesen von der Sinnenwelt, und dem Bande, wodurch er derselben angehört, von dem Leibe sondert. Zwar hat er den Sinn und Verstand wirklich zu seiner Voraussetzung, so daß es den Schein hat, als wenn er dadurch vermittelt würde. Aber dieß ist nur Schein, denn er läßt beide hinter sich zurück und selbstständig bestehen. Aber trotz dem soll er sie doch in sich haben, ohne daß er sie an sich nimmt, und ihre Natur sich änderte, weshalb sie bloß für falsch erklärt werden, anstatt mit ihnen fertig zu werden. Braniff spricht wohl von immanenter Entwicklung, ohne sie aber zur lebendigen Seele der Darstellung zu machen. Das Denken geht bei ihm bloß an einfacher Gleichheit fort, kommt nicht zur wesentlichen Entgegensetzung, was die stille Transcendenz, diese unzugängliche Region Gottes und des Geistes nicht zuläßt. Kein Gedanke bewegt sich durch sich selbst zum andern fort, damit durch diese Bewegung ein nothwendiger Zusammenhang entstände. Er meint sogar, daß es eben nicht nothwendig sey, zur Vernunft zu kommen, das hänge von unserm Belieben ab.

Branß kennt doch noch den speculativen Begriff der Freiheit, indem er das absolute Thun als eins mit dem Sein, das Freie ungetrennt vom Nothwendigen im vernünftigen Denken findet. Erst indem er sich für das einseitige Urtheil erklärt, nur das Freie ist nothwendig, verdirbt er sich selbst den Begriff wieder. Aber Stahl und Sengler kennen diesen Begriff nicht einmal, indem sie den positiven Begriff der Freiheit unmittelbar als Wahl und Willkühr bestimmen. Gott soll auch andre Welten schaffen können, nach Willkühr und Belieben. So wäre Gott der absolute Leichtsinn, und die Welt nichts weiter, als ein müßiger Einfall Gottes, ein göttlicher Zufall. Wenn Gott entweder so oder anders Schöpfer der Welt seyn kann, kann er auch selbst so oder anders seyn. Anstatt durch die Wahl frei zu seyn, ist Gott vielmehr durch dieselbe beschränkt; sobald Gott wählt und wählen muß, zwischen dieser oder einer andern Welt, ist er abhängig; er müßte, um wirklich frei zu seyn, gar keine wählen. Nach Hegel, meinen sie, wäre Gott nicht frei, weil er nicht auch nicht die Welt schaffen könnte; Gott soll nicht aus sich Resultat, sondern Resultat aus der logischen Idee und der Welt seyn. Freilich will Hegel nicht, daß Gott die Welt wähle, nach Belieben, sondern daß er sie aus seiner Liebe wirklich erschaffe. Das Wesen der Liebe ist eben, daß sie nicht auch nicht lieben kann, wie die Wahl und Willkühr anders wählen kann, weil sie sonst aufhörte, die Liebe zu seyn. Gott will nicht, was er nicht kann und mag, die Welt nicht erschaffen, er kann das Unmögliche nicht wollen, weil er nichts ist.

Auch der jüngere Fichte versichert immer, daß Gott nach Hegel bloß Resultat der Welt und ihrer Bewegung sey. Hegel soll sich nicht haben zur Freiheit und Persönlichkeit erheben können. Um Gott persönlich zu wissen, müsse man Gott im Unterschiede von der

Welt als Erstes fassen, und in sich unendlich. Wie alles Freie, könne auch Gott nur durch die That erfahren werden, indem er thätig und wirksam sich im Bewußtsein offenbare. Das Bewußtsein soll das Ewige in seiner Selbstgestaltung zum Endlichen darstellen. Dies und die Kategorien, die für sich leere Formen sind, sollen dadurch den absoluten Inhalt in sich empfangen. Da das Bewußtsein Träger göttlicher Selbstoffenbarung sey, sollen sie trotz dem, daß sie auf subjective endliche Weise entstehen, doch diese Offenbarung unmittelbar in sich aufnehmen können. Das heißt, das Subjective soll, unbeschadet seiner endlichen Form, sich zum Absoluten selbst, zum Unendlichen gestalten, soll absolut seyn. Aber das Denken kann nicht unmittelbar und subjectiv, sondern nur durch unendliche Vermittlung mit dem Inhalt erfüllt werden. Die Form kann nicht subjectiv und der Inhalt absolut seyn, die Form müßte, um Form dieses Inhalts seyn zu können, bloß subjectiv zu seyn aufhören. Das Bewußtsein müßte sich zur Vernunft und zum Geist mit dem absoluten Inhalt vermitteln, nicht unmittelbar und abstract die Form, sondern absolut die Form seyn. Solche subjective Evolution, die sich nicht zum Geist erhebt, und erheben kann, weil sie denselben nicht als Bewußtsein zum Anfangspunkt hat, löst sich durch ihren eignen Widerspruch in nichts auf.

Nach derselben soll das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen unmittelbar ein positives Verhältniß seyn. Das Einzelne, Individuelle soll unmittelbar gut seyn, und gelten. Hegel hebe alles nur durch Negation auf, so daß nach ihm das Einzelne im Allgemeinen zu Grunde gehe. Er läßt freilich das Unmittelbare nicht schon positiv seyn, weil unmittelbar nichts positiv ist, aber darum vernichtet er das Unmittelbare nicht, es soll nur nicht unmittelbar seyn, sondern unmittelbar gesetzt werden; sonst würde es an der

Vermittlung und Negation seine Schranke haben, welche es, sofern es gesetzt wird, in sich aufhebt. Das Unmittelbare ist nach Hegel nur durch unendliche Vermittlung, durch absolute Position, nicht durch bloße Position, die nichts ponirt.

Es ist daher ein Irrthum, wie Fischer zu meinen, daß Hegel nur das Denken und den Begriff kenne, ohne die Anschauung, daß diese nach ihm nicht zur begeisterten Realität desselben werde, sondern sich im Begriff als der allein wahren Realität und Objectivität auflöse. Hegel verwandle die Sache in den Namen der Sache, das Denken als Product der Intelligenz sey nach ihm die Sache selbst, indem er sage, daß wir in Namen denken. Wir sollen also, indem wir denken, bloß den Namen der Sache haben, nicht die Sache, was aber nicht wirklich Denken, sondern Vorstellen ist. Der Name ist kein leeres Wort, er hat ohne die Sache keinen Sinn, keine Bedeutung, das Wort ist nur Namen, wenn es von der Sache erfüllt ist. Im Denken ist die Sache vom Namen ungetrennt, namenlos ist die Sache im Gefühl, bloß Sache sinnlicher Empfindung, nicht des Denkens und Wissens. Wir denken in Namen, aber nicht Namen, sondern in den Namen die Sache, ohne die Sache und das Sein ist das Denken nichts. Das Denken fängt bei Hegel mit dem Sein an, und vermittelt sich damit, wodurch die Anschauung nicht aufgehoben, sondern gesetzt wird. Die Anschauung ist bei ihm der Anfangspunkt des Denkens selbst, welche sich im Denken vollendet und verklärt, indem das Denken sich zugleich mit derselben erfüllt. Bei Hegel geht die Anschauung im Denken so wenig auf, daß vielmehr das Denken erst als Einheit seiner und der Anschauung die Sache ist. Die Meinung, daß nach ihm die Anschauung im Denken keine Realität habe, daß dasselbe entweder die Anschauung außer sich habe, oder in sich absorbire, ist eben so grund-

los, als falsch und leer die Vorstellung von solchem Denken ist.

Fischer hat sich von dem Schellingschen Ausspruch bethören lassen, daß Hegel alle Anschauung im Gedanken annihilire, Dies hat ihn noch ferner verleitet, nur die eine Seite der Schellingschen Erklärung, nämlich den Gegensatz des Gedankens und der Erfahrung hervorzuheben und geltend zu machen, wodurch der Gedanke und die Vernunft zum Unwirklichen, Negativen, und die Erfahrung unmittelbar und sinnlich zum Wirklichen, Positiven wird. So will er das Denken durch Anschauung ergänzen, nämlich die Idee und Vernunft durch Empirie bewahrheiten. Hegel soll von der Einheit des Begriffs und der Erfahrung nichts wissen, und in der Phänomenologie des Geistes nicht durch Vermittlung des Denkens mit dem Sein, sondern nur des Denkens und Bewußtseins mit demselben Bewußtsein zur Erkenntniß gelangen wollen. In der Phänomenologie sollen alle Formen der Anschauung und des Bewußtseins das Schicksal haben, bloß negirt zu werden, die ganze Hegelsche Philosophie soll logischer Idealismus seyn. Ja sogar soll Hegel in der Phänomenologie den absoluten Idealismus Schellings auf das Princip des Fichteschen Idealismus zurückgeführt haben. Sonderbar, da die Phänomenologie des Geistes von allem dem das Gegentheil ist. Aus einer Aeußerung Hegels in der Phänomenologie, nämlich daß das Wissen vom Gegenstand nur unser Wissen von ihm sey, wird gefolgert, daß das Bewußtsein im Erkennen sich bloß mit sich selbst vermittle. Ueber das Wissen, was nur die Erscheinung betrifft, geht aber das Bewußtsein immer hinaus, bleibt dabei nicht stehen. Hegel soll die Anschauung, das Gegebne, überhaupt die Außenwelt bei Seite liegen gelassen, und die Wissenschaft mit dem reinen Denken und Bewußtsein in der Phänomenologie vorbereitet, und alsdann ausgeführt haben. Aber



Hegel nimmt in diesem immer noch nicht verstandenen Werk das Empirische auf, und bedenkt es alsdann erst, jedoch nicht so, daß dadurch die Dinge verloren gehen. Immer nimmt er jeden vollzogenen Gedanken wieder vorsichtig auf sich zurück, damit kein Object etwas von demselben erleide, was es nicht kraft seiner eignen Natur leiden kann. Das Denken, selbst frei, thut keinem Dinge Gewalt an, sondern entläßt alles frei, indem es desselben als seiner selbst gewiß ist. Hegel läßt die Gegenständlichkeit in ihrer ganzen Ausbreitung an sich kommen, um sie nach ihrem Wesen, und mit demselben in Einheit zu erfassen. In der Phänomenologie bewegt sich die abstracte Form von der sinnlichen Gewißheit bis zur Vernunft, zur absoluten Form hin, die dem Geist angehört, so daß im Geist alles beisammen ist. Im Geist ist weder das sinnliche Ding fern vom Wesen, nach das Wesen vom Geist selbst, der die Wahrheit ist.

In der Phänomenologie des Geistes überwindet der Geist das Objective und Gegenständliche, das Wissen bleibt nicht außerhalb desselben, wie Fischer meint, in unbewegter Gedankenreinheit, als beschränkte Idealität, sondern durchdringt das Objective in ihm selbst, was er als ein überwundenes in sich hat, nicht als eine Schranke und Verendlichkeit außer sich hat. Vielmehr ist dieß der Fall, wenn das Denken zu seiner Realisirung des Empirischen und der Anschauung bedürfen soll, wie Fischer einseitig nach der Schelling'schen Erklärung verfahren will. Das Denken soll durch das Object ergänzt werden, damit Erkenntniß sey, heißt nichts anderes, als daß die Vernunft im Besitz des absoluten Prius den Anfang machen soll. Alsdann soll zum Positiven fortgegangen werden, welcher Fortgang der Zusammenhang zwischen dem Gedanken und der Erfahrung ist. Kurz aus dem Prius der Vernunft und des Denkens soll sich unmittelbar und sinnlich gegebener Weise das Posterius,

das Wirkliche erklären lassen. Wir haben so einerseits die Vernunft, das Negative, andererseits das Empirische, Positive, so daß die Erklärung blos directe Beziehung auf das Positive seyn kann, doch innerlich und allerseits die Vernunft und Erfahrung die eine in sich selbst die andre seyn muß, um erklärt werden zu können. Sonst erklärt sich jede blos für sich, und wird, weil keine die andre erklärt, nichts klar. Die Vernunft muß, damit die positive Erklärung möglich sey, gleich von vorne herein Theil am Empirischen haben. Die wirkliche Vernunft ist kein Prius und Innerliches, sondern ihre Innerlichkeit ist heraus, ist äußerlich. Nur diese Vernunft, die sich selbst erklärt, indem sie Andres erklärt, macht die positive Erklärung möglich.

Die Erklärung als blos directe Beziehung auf das Positive kommt immer nur an die Dinge hinan, anstatt wirklich hinein. Das Objective wird nur dadurch gesetzt, nicht auch überwunden, indem es gesetzt wird, das Bewußtsein geräth in die sinnliche Unendlichkeit. Indem es sich auf alles einläßt, und sich nur mit wirklichen Dingen zu thun macht, geht der Inhalt nie aus, an die Stelle des Nichtseins eines Dinges tritt sogleich ein andres. Mit Dingen ins Unendliche sich erfüllend glaubt es die unendliche Realität der Vernunft selbst zu seyn. Aber das Sein in der Fülle des Daseins, welches die Welt ist, ist voll des Denkens, des Logos; wie das Denken die Fülle des Seins ist. Das Denken ist nicht blos Denken, der Anschauung und dem Wirklichen gegenüber, sondern ist demselben wesentlich, weshalb es zugleich empirisch ist. Dieß empirische Denken ist das Denken Hegels in der Logik, welches der sinnlichen Wirklichkeit nicht fremd, sondern, so zu sagen handgreiflich ist. Das Denken, was erst durch Anschauung ergänzt werden muß, was diese nicht von Haus aus in sich selbst ist, bringt sich zwar äußerlich mit den Dingen und der Welt, aber nicht wirklich

zusammen. Während Hegel in der Phänomenologie auf den eignen Fittigen der Materie und des Sinnlichen sich zur Idee aufschwingt, und auf dieser Höhe noch sogleich so tief in der Wirklichkeit steht, daß er, anstatt das Objective im Gedanken aufgehen zu lassen, vielmehr das Gegenständliche in Einheit mit dem Gedanken zur unendlichen Affirmation erhebt und verklärt, erklärt solches Denken die Dinge blos, und das nicht einmal, wie sie wirklich sind, sondern nur, wie sie sinnlich und äußerlich sind.

Wie Fischer, hebt auch Weiße, blos die eine Seite der Schelling'schen Erklärung hervor, nämlich den Gegensatz der Vernunft und Erfahrung, indem er von dem Gedanken und Ausspruch Schellings ausgeht, daß der Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit ein realer Gegensatz sey, womit erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung komme. Hegel soll die Wahrheit dieses Gegensatzes läugnen, weil ihm das Wahre ein Nichtnichtsfeintönendes, nicht ein Auchnichtsfeintönendes sey. Das wahrhaft Seiende, das Wirkliche müsse als Auchnichtssein, als Auchanderssein können gefaßt werden, wie Schelling es ausgesprochen habe. So nimmt er, wie Fischer, das Prius der Vernunft für das Unwirkliche, Negative, Nothwendige, und das Posterius oder Empirische für das Wirkliche, Positive und Freie, so daß die Freiheit nur Freiheit seyn soll, wiesern sie auf der Basis der Nothwendigkeit ruhe, und diese nur Nothwendigkeit, sofern sie Form und Gesetz des Daseins und der Wirklichkeit eines Freien sey.

Zwar soll dieser Gegensatz der Vernunft und Erfahrung zur Einheit aufgehoben werden, was aber an und für sich unmöglich ist, weil das Nothwendige nicht soll anders, und das Freie nur soll anders seyn können. Wo das eine aufhört, fängt das andre an; um wirkliche Einheit zu seyn, müßte das Freie dem

Nothwendigen in seinem eignen Element Dasein geben, wodurch das Nothwendige anders wird, welches Anderswerden des Nothwendigen selbst, und deßhalb Freiwerden das Nothwendige bei Hegel ist. Hegel kennt nicht nur das Nothwendige, sondern auch das Freie, und zwar, wie jedes in sich selbst das andre ist. Wie Weiße nach Schelling den Gegensatz aufstellt, kann derselbe nicht wirklich vermittelt werden, weil er sich nicht durch sich selbst zur Einheit aufzuheben vermag; die Einheit und Vermittlung bleibt Forderung eines Dritten, Postulat.

Nach Hegel soll alle Freiheit im Nothwendigen aufgehen, weil er mit Recht unmittelbar nichts wirklich seyn läßt. Er ist nicht so gedankenlos zu meinen, daß erst eine unsinnliche Möglichkeit als Prius, und dann eine sinnliche Wirklichkeit als Posterius angenommen werden könne. Er kennt nicht zuvor ein unsichtbares Reich des Gedankens, und darnach eine sichtbare Wirklichkeit, sondern eine sinnliche unsichtbare Wirklichkeit, die vernünftige Wirklichkeit ist. Nicht stiert er erst in die Nacht des Gedankens hinein, und schlägt nun die Augen auf, um bloß sinnlich vereinzelt Dasein und zufällige Realität zu erblicken. Sondern in Sichtbaren sieht er das Unsichtbare, und denkt im Unsichtbaren das Sichtbare, so daß das Sichtbare am Unsichtbaren seine Wahrheit, und das Unsichtbare am Sichtbaren seine sinnliche Realität hat. Hier heißt es, wer Augen hat, zu sehen, der sehe.

Damit die Philosophie den Inhalt der Empirie nicht absorbire, soll das Wirkliche als solches, die Wirklichkeit des Besondern und Einzelnen jederzeit Gegenstand der Erfahrung seyn und bleiben. Deßhalb geht er selbst so weit, anzunehmen, daß nicht bloß die Metaphysik, sondern die ganze Philosophie mit den realeren Theilen der Natur- und Geistesphilosophie zu dem In-

halt der Empirie in demselben Verhältniß stehe, wie das Nothwendige zum Freien, oder das Unwirkliche zum Wirklichen, indem sie einerseits denselben Anspruch auf Allgemeinheit und Unbedingtheit, aber andererseits nur ideale Bedeutung haben soll. Demnach wäre die Philosophie als Wissenschaft eine Erkenntniß des Unwirklichen, oder eine Wissenschaft, in der wir die Dinge nicht erkennen, wie sie sind, sondern wie sie nicht sind, worin wir denselben eine fremde Gewalt anthun. Die Vereinigung von Philosophie und Empirie ist daher nichts weiter, als daß jede an einen besondern Platz gestellt wird, daß beide für sich gelten, und sich gegenseitig unter die Arme greifen sollen. Wie so das gedankenlose Sein für das Freie gilt, ist das Sein überhaupt ein Ding an sich, ein totales Nichtwissen. Härter kann der Dualismus nicht ausgesprochen werden, wenn man gleich immer versichert, daß man keinen wolle. Weiße kennt die vermittelte Einheit nicht, welche den Unterschied nicht ausschließt, er hat nur Abwechslung von Einheit und Unterschied, und somit eigentlich nur den Unterschied.

Dies ist so recht sichtbar, in der Art und Weise, wie er die Metaphysik behandelt. Er versichert stets nur, daß eine Kategorie in die folgende übergehe, und umschlage, indem er das an den Kategorien selbst nicht aufzeigt. Er bringt immer die folgende Bestimmung äußerlich herbei, und sagt nun: wir sehen, diese Begriffe stehen in einem dialektischen Verhältniß der Verneinung. Um nur eins anzuführen, behält er in der Metaphysik die Gliederung der Qualität, Quantität und des Maasses in der Hegelschen Logik bei, aber davon, daß die Qualität schon den Keim der Quantität in sich habe, sieht er nichts. Dafür sagt er: die Qualität fordere eine Totalität von Bestimmtheiten, die sie aber nicht enthalte, welcher Forderung in der Quantität ein Genüge gethan werde. So tritt die

Quantität bloß äußerlich hinzu, die Qualität geht in die Quantität über, nicht, weil sie diese an sich hat, sondern nicht an sich hat. Sie geht nicht durch sich selbst in die Quantität über, nicht durch immanente Entwicklung, sondern durch ihn, der die Qualität durch die Quantität supplirt. Die Entwicklung ist und bleibt äußerlich, indem die Kategorien, von welchen die eine nur ist, was die andre nicht ist, zu festen Bestimmungen werden, die einander gleichgültig sind. Und dies fahrige Wesen soll Methode seyn.

Nach seiner Behauptung soll Hegel das Negative, Nichtseiende für das wahrhaft Seiende und Reale ausgeben, und den unendlichen Inhalt der Welt zum Unwirklichen annihiliren. Es kann daher nicht befremden, wenn er selbst die höchsten Gegenstände, wie Kunst und Religion, im Gedanken aufgehen lassen soll. Die Kunst und Religion würden von ihm als niederere Stufen des Absoluten angesehen als die Philosophie. Aber beide sind bei ihm gar nicht Stufen des Absoluten selbst, sondern bloß Stufen des Wissens vom Absoluten. Kunst und Religion sind dem Inhalt nach dasselbe Wissen, was die Philosophie, nur die Form ist eine andre. Wie jene das Wissen sind auf der Stufe der Anschauung und Vorstellung, ist diese das Wissen auf der Stufe des Gedankens und Wissens selbst. Der reale Gehalt büßt seinen Reichthum durch die Erkenntniß nicht ein, wie dies Nichtwissen meint, wornach derselbe als eine Substanz über die Erkenntniß hinausreichen soll.

Ein neulichst wieder erschienenenes antihegel'sches Buch von Bachmann wird man uns hier zu besprechen gerne erlassen, da wir, um vor dem Publikum den Anstand nicht zu verletzen, auf den darin herrschenden Ton, durch welchen es sich sowohl dem Gehalt als der Form nach außer allen wissenschaftlichen Verband gesetzt hat, nicht eingehen mögen.

Es ist unglaublich, mit welcher Prätension alle diejenigen auftreten, welche diesem Extrem des formlosen Inhalts verfallen sind. Von Schelling wollen sie den Gehalt, insbesondre Fischer und Weiße, von Hegel die Form, oder dem Inhalt nach Schelling und der Form nach Hegel angehören, kurz halb Schelling und halb Hegel seyn, da doch ihr Gehalt bloße Empirie, und ihre Form leere Form ist. Von diesem höchst untergeordneten Standpunkt des leeren Idealismus, der zugleich roher Empirismus ist, glauben sie insbesondre Hegel meistern zu können, über welchen sie durch den Schellingschen Gehalt hinaus seyn, aber die Form mit ihm gemein haben wollen. Sie, die von aller speculativen Form und Methode, welche die productive Seele des Inhalts ist, so weit entfernt sind, wie der Himmel von der Erde, die in Sätzen reden, welche sie äußerlich vereinigen, wollen sich die Methode der Hegelschen Philosophie anmaßen, sie, die nicht einmal, wie Weiße, dieselbe von der Schellingschen zu unterscheiden wissen, indem er sagt, daß Hegel nur den Gedanken der Naturphilosophie zur metaphysischen von allem empirischen Zusatz reiner Gesetzmäßigkeit herausgearbeitet habe, nach welcher Philosophie alles Seiende eine Stufenreihe von Gegensätzen und Vermittlungen bilde, die sogleich wieder in höhere und inhaltsreichere Gegensätze eingehen, d. h. aber, ins schlechte Unendliche fort. Noch nicht einmal hinein sind sie in die Hegelsche Philosophie, anstatt darüber hinaus zu seyn, sind sie daneben hinaus, indem sie auf die Stufe der Gewißheit und Wahrheit der Vernunft zurückgefallen sind, welche sie bei Hegel in der Phänomenologie des Geistes nachlesen können. Um in sie hinein zu kommen, müßten sie sich zuerst ihre vorgefaßten Meinungen aus dem Kopf schlagen, wornach sie logischer Idealismus, Nihilismus und Pantheismus seyn soll.

Aber mit der Phänomenologie des Geistes kom-

men sie am wenigsten zurecht, die am Schluß als begriffene Geschichte, als die Schädelstätte des absoluten Geistes erscheint, indem sie sich in allem an die Schädel halten, und den Geist nicht fassen. Der logische Gedanke soll alles in allem seyn, die Natur nur seine trübe, verzogene und auseinandergerissene Gestalt, und der Geist sein bloßer Reflex. Sie erkennen nicht, daß was der logische Gedanke innerlich, die Natur äußerlich, der Geist wirklich ist, indem doch Hegel selbst sagt, daß die Logik die Wissenschaft der Idee im abstracten Element des Denkens, aber die Natur- und Geistesphilosophie diese Idee concret ist. Der logische Gedanke ist ihm nur an sich das Wahre, ist nicht das Vollendete, Fertige, wovon die Natur- und Geistesphilosophie eine bloße Anwendung wäre, wie Weiße geglaubt hat. Die Vollendung und Wahrheit, die der logische Gedanke, die Idee hat, ist nicht sie selbst, sondern die Natur und der Geist, wie dies aus der Methode ihrer Manifestation klar hervorgeht. Diese ist das an und für sich ihm Selbstoffenbaren, das darum nicht unterbrochen werden darf, was sie gewaltsam thun, indem sie die logische Idee sich nicht als Natur offenbar werden lassen, sondern sie schon für sich als vollendet ausgeben. Darum meinen sie auch, daß die Idee an der Natur und am Geist keine neue Inhaltsbestimmung erhalte, indem die logische Idee, welche nur im reinen Denken ist, sich zwar durch ihre eigneste Nothwendigkeit in die Außerlichkeit von Raum und Zeit verwirkliche, aber damit zu ihr keine neue Bestimmung hinzukomme, die sie nicht schon in sich hätte. Die concrete Einheit derselben soll keine andre, als die abstracte seyn, so daß nur die logische Idee, die reine Kategorie nothwendig, alles andre zufällig sey. Da aber die Natur und der Geist die logische Idee in ihrer Manifestation vollenden, diese ohne jene nicht fertig ist, kann nicht alles andre nur dem Nichtsein an-



gehören. Der große Irrthum ist, zu meinen, daß nach Hegel die logischen Kategorien das schöpferische Princip seyen, da doch Gott der absolute Geist sich als die Wahrheit von allem manifestirt, und deshalb der Schöpfer ist, und der Grund, woraus die logischen Kategorien selbst mit allem Andern hervorgehen, und in Einheit mit der Natur und dem menschlichen Geist darin zurückgehend als zu ihrer Wahrheit erhoben werden. Dadurch erledigt sich auch die Vorstellung Weißes, wornach die Hegelsche Philosophie die letzte Spitze und das Endresultat aller auf dem ontologischen Standpunkt zurückbleibender Theologie seyn soll, denn der ontologische Beweis sinkt bei Hegel, wie alle andern Beweise, zum Moment des Sichselbstbeweizens, der Manifestation herunter.

Zwar erhebt Schelling die Erkenntniß zur absoluten Gewißheit der Wahrheit selbst, wornach Gott nicht einseitig nur das Erste, und einseitig nur das Letzte, sondern das Erste und Letzte zugleich ist. Er nimmt aber die absolute Einheit, die, weil sie absolut und deshalb vermittelt ist, unmittelbar an, so daß Gott sich nicht an und für sich ihm selbst als Erstes und Letztes auch beweist. Wenn die Einheit wirklich absolut seyn soll, darf sie nicht unmittelbar vorausgesetzt werden, sondern muß sich durch unendliche Vermittlung selbst rechtfertigen.

Darum hatte der Geist den Drang und das Bedürfniß, auch noch über diesen Widerspruch hinauszukommen, und die Unmittelbarkeit der absoluten Einheit wirklich zu vermitteln. Hegel hat die Erkenntniß und Wissenschaft auf diesen Höhepunkt erhoben, so daß nach ihm Gott nicht nur das Erste und Letzte ist, wie bei Schelling, sondern als Erstes das Letzte, und als Letztes das Erste ist, indem die unendliche Selbstvermittlung es aufhebt, nur das Erste und nur das Letzte zu seyn. Die absolute Einheit rechtfertigt sich selbst als das Erste,

indem sie der Grund, das Letzte ist, worauf alles zurückgeführt wird. Kurz im Resultat zeigt sich, was das Erste ist, daß das Letzte das Erste ist; um wirklich das Erste und Letzte seyn zu können, muß das Erste das Letzte, und das Letzte das Erste seyn und werden.

Nach Hegel ist Gott so wenig als nach Schelling einseitig das Erste, wie nach Cartesius und Spinoza, und einseitig das Letzte, wie nach Baco, Locke, Leibniz, Kant und Fichte; die falsche Meinung, als sey Gott nach ihm bloß Resultat der Welt und Letztes, fällt von selbst hinweg. Aber Gott ist nach ihm auch nicht Erstes und Letztes zugleich, wie nach Schelling, der zwar die Einseitigkeit, Gott bloß als Erstes oder Letztes zu wissen, aufhebt, aber die wirkliche Vermittlung nicht erkennt. Erst indem Gott als Letztes das Erste und Ursprüngliche ist, durch unendliche Selbstvermittlung, ist er wirklich das Erste und Letzte, weil er sich selbst dazu bestimmt. In diese Selbstbestimmung und Selbstmanifestation gehen alle andern Wege der Erkenntniß, nämlich Gott als Erstes oder Letztes erkennen zu wollen, oder als beides zugleich als in ihren Grund zurück. Jene Versuche, entweder in der Erkenntniß von Gott selbst auszugehen, oder von der Natur und dem menschlichen Geist, oder von allem dem zusammen, werden zu flüchtigen Momenten derselben, worin sie aufgehoben, aber auch erhalten, und verklärt werden. Damit fällt alle Voraussetzung hinweg, und wird die Aufgabe der Erkenntniß und Methode, nämlich nichts vorauszusetzen, sondern alles sich durch sich selbst beweisen zu lassen, wirklich gelöst.

Nach Hegel ist Gott der absolute Geist die Wahrheit der Natur und des menschlichen Geistes. Gott ist als absoluter Geist das Erste und Ursprüngliche, woraus die Welt hervorgeht, und in welches sie zugleich als in ihren Grund und Letztes zurückgeht. Wegen dieser Ursprünglichkeit ist Gott von Ewigkeit her,

der Welt transcendent, aber als das Ursprüngliche der Welt auch derselben immanent, so daß Gott nicht nur außerweltlich, und nicht bloß innerweltlich, sondern außerweltlich durch die Welt, jedoch in der Welt nicht durch diese, sondern in der Welt mit sich selbst vermittelt ist.

Es ist nicht zu läugnen, daß auch Schelling diese Einheit durch unendliche Vermittlung, die wirkliche erfüllte Einheit will, und im Auge hat, wenn in seiner Erklärung von der einseitigen Aeußerung abgesehen wird, wornach er den Unterschied und Gegensatz der Vernunft und Wirklichkeit neben der geforderten Einheit zugleich behauptet. Alsdann muß er sowohl das Unmittelbare der absoluten Einheit als ungenügend erkennen, wornach diese bloß Sache intellectueller Anschauung seyn soll, als auch den fest bestimmten Unterschied und Gegensatz, wenn er anders keinen Rückschritt thun will. Denn die Einheit enthält doch wenigstens das Seyn der Vernunft, aber der Unterschied drückt nur das Nichtsein derselben aus. Er muß die beiden Extreme intellectueller und empirischer Anschauung, die Extreme inhaltsloser Form und formlosen Inhalts der Methode, zu welchen er die Veranlassung gegeben hat, den Andern überlassen, die sich bisher damit zu thun gemacht haben. Ferner muß er die ins schlechte Unendliche gehende Construction aufgeben, und damit das Symbol als nothwendige Bedingung für die Erkenntniß, alsdann vom Allgemeinen und Besondern zum Einzelnen fortgehen, damit die Form der Erkenntniß auch dem Inhalt gemäß werde. Er muß sich vor dem einseitigen Gesichtspunkte des Unterschiedes und Gegensatzes der Vernunft und positiver Wirklichkeit in Acht nehmen, und ja nicht mit denen gemeinsame Sache machen wollen, die unter seiner Autorität die verkündete letzte Umänderung der Philosophie mit bewerkstelligen zu können glauben. Sonst würde er, anstatt die Tiefe in

den Gedanken zu suchen, wie er doch will, vielmehr den Gedanken, wie jene bloß präpariren, und das Empirische als Folge davon nur entgegennehmen können. Er muß an seiner letzten Aeußerung festhalten, wornach er die Einheit des Rationalismus und Empirismus als das wahre Princip der Erkenntniß aufstellt, und dieß Princip wissenschaftlich entwickeln, damit es nicht als ein Satz und Postulat unmittelbar auf sich beruhen bleibe. Kurz und gut, er kann sich nur dadurch, daß er die erste Aeußerung, welche höchstens eine äußerliche Vereinigung des Gedankens und der Empirie erreichen mag, fallen läßt, zur wirklichen Vermittlung durch die letzte erheben, wodurch allein die Unmittelbarkeit zu wissen möglich ist.

Die wahrhaft speculative Methode ist, daß der Inhalt sich selbst die Form giebt, oder sich als Form selbst producirt, indem sie alles das zum Verständniß bringt, was unmittelbar, wie das Empirische vorkommt, wovon sie deshalb nicht abstrahirt. Sie will nicht, wie Schelling geglaubt hat, mit dem rein Rationalen an das Empirische hinan kommen, sondern das Unmittelbare und Empirische in sich selbst vermitteln und erfahren, indem sie es innerlich verarbeitet, damit es nicht äußerlich bleibe. Die Methode fordert, daß wir unaufhaltsam in das Sein eindringen, und uns in Einheit damit in die Wahrheit desselben hineinleben sollen. Wir sollen die Methode nicht bloß wissen, etwa daß sie analytisch und synthetisch in einem verfahren, a priori und a posteriori zugleich sey, die Negation negire, das Ende in den Anfang zurück kehre, und was dergleichen mehr ist. Wir sollen sie nicht bloß angeben und beschreiben können, sondern sie soll fortwährend die innere wirksame Macht und Thätigkeit unsers Geistes seyn, auf daß wir immer stärker werden und in der Erkenntniß wachsen und zunehmen. Sonst wird die Methode, wie alle Philosophie, die aber doch

nichts Festes, Ruhendes und Gewordnes ist, bald zum Glaubensartikel, zur stehenden Formel, wie dies wirklich bei vielen schon der Fall zu seyn scheint. Es dürfte ferner ihrem wahren Sinn und Bedeutung schwerlich gemäß seyn, sie blos popularisiren zu wollen, und was bereits ihr Eigenthum ist, nochmals darzustellen, wie G a b l e r dies mit der Phänomenologie des Geistes zu thun angefangen hat. Sie ist alsdann nicht wirklich erobernd und productiv, sondern blos reproductiv und formell, da sie doch wesentlich schöpferischer Natur ist. Vielmehr dürfte der Methode die Art und Weise förderlich seyn, wie G ö s c h e l sie übt, indem er sie an allerlei Stoff sinnig auslegt, und in seinen Darstellungen wirklich mehr nur äußerlich aphoristisch ist, als innerlich.

Die Methode fordert strengen Zusammenhang und Entwicklung des einen aus dem andern, wie außer Hegel nur noch D a u b ihrer mächtig zu seyn scheint, überhaupt eine Darstellung, die die Sache an ihr selbst befolgt. Dies will vielen, und selbst Philosophen nicht mehr munden, die sich auf gefällige Schreibart legen, und dafür die Methode Methode seyn lassen, die freilich nicht so leicht zu handhaben ist, sondern Mühe, Kraft und Ausdauer erfordert. Es ist eine viel schwierigere Aufgabe, d. h. bei wirklicher Production, unbeschadet der Strenge der Methode als der Entwicklung der Sache durch sich selbst faßlich darzustellen, und dabei alles Raisonnement ferne zu halten. Im Interesse der Wissenschaft glaube ich dies um so mehr thun zu müssen, als seit Hegels Tod, und nach einem solchen Vorbilde, die unglaublichste Zügellosigkeit, Ungebundenheit und Rohheit der Form überall bemerklich wird.

Hegel soll die speculative Methode, so glauben nicht wenige, durch alle Gegenstände der Erkenntniß schon bereits hindurchgeführt haben, so daß von nun an weiter nichts zu thun sey, als die einmal gefundene Methode der Philosophie in die andern Wissenschaften

einzuführen, und diese dadurch zur wahren, wirklichen Erkenntniß zu erheben. Ich räume gerne ein, daß dergleichen verdienstlich genug seyn mag, muß aber doch gestehen, daß ich dies nicht für die ausschließliche Aufgabe der philosophischen Wissenschaft und ihrer Methode halten kann. Hegel hat zwar die Erkenntniß vielseitig und gründlich durchforscht, aber damit gewiß nicht jede andre Bemühung um sie überflüssig machen wollen. Vielmehr bin ich auf die Art und Weise, wie er die Erkenntniß behandelt, darauf geführt worden, sie nach einer andern Seite hin in Untersuchung zu ziehen. Hegel betrachtet die Erkenntniß phänomenologisch, am Gegenstand erscheinend, und logisch, an sich frei von aller Gegenständlichkeit, im reinen Gedanken. In der Phänomenologie ist der Geist in Beziehung auf Andres, und wird sich alles Seins als seiner selbst bewusst, in der Logik ist er im reinen Gedanken von ihm, als freier Begriff, welcher sich selbst der Gegenstand ist. Nun sagt Hegel ausdrücklich: Werke 5ter Bd., zweiter Thl. der Logik S. 273, daß der Geist den Gegenstand in eine Begriffsbestimmung verwandle, welcher Gegenstand zwar auch hier logisch ein gegebeney sey, aber nicht als einwirkendes Object oder Gegenstand, wie er als Vorstellung in das Subject eintrete. Damit beschränkt er die Erkenntniß auf den Geist, wie er theils erscheinender, theils logischer Gegenstand ist, indem er die Erkenntniß nicht in der Form der eignen Bestimmungen des Geistes selbst entwickelt. Zwar hat er die Psyche, den Geist befreit von den sogenannten Kräften und Vermögen, indem er die Bestimmungen desselben als solche aufgezeigt, die durch sich selbst in einander übergehen, und sich auseinander erzeugen, überhaupt sich durch sich selbst zu allgemein geistiger Einheit und Totalität hervorbringen. In allen diesen Bestimmungen ist aber der Geist noch mit dem Außerlichen und Natürlichen behaftet und

verwickelt, wovon er sich zwar durch seine Erhebung zur Objectivität befreit, aber nicht wirklich erkennend, da er sie bloß in seiner Subjectivität zum Inhalt hat. Der Geist ist zwar nach Hegel auf seine eignen Bestimmungen thätig, als auf das Gefühl, die Vorstellung und das Denken, auf Trieb und Neigung, doch verwandelt er diese Bestimmungen nicht in Begriffsbestimmungen, wodurch sie zu wirklichen Erkenntnißformen würden, was aber, da die Idee als Erkennen und Wollen die innerste Seele des Geistes in seiner theoretischen und praktischen Thätigkeit ist, nicht bloß möglich ist, sondern wirklich gefordert werden muß. Und dies ist die Aufgabe der Genesis des Wissens, den Geist, wie er frei von aller Beziehung auf Andres das Sein und Denken seiner selbst ist, erkennend zum Gegenstand der Erkenntniß zu machen.

Die Genesis des Wissens hat daher den Geist nicht als erscheinenden, und nicht als logischen, sondern als wirklichen Geist zum Inhalt, die Selbsterkenntniß des Geistes als wirkliches Wissen. Demnach enthält dieser erste Theil derselben eine psychische Entwicklung der Erkenntniß, keine Phänomenologie des Geistes, und keine reine Logik oder Metaphysik, sondern eine Metaphysik des Geistes, auf welche zunächst im zweiten Theil die Naturgeschichte desselben folgen wird.

Seit dem Beginne der neueren Philosophie wurde öfters das Bedürfniß rege und fühlbar, die Erkenntniß nach den eignen Bestimmungen des Geistes zu betrachten, aber die Betrachtung fiel immer wieder in die Sphäre des Bewußtseins zurück, indem man das äußerliche und innerliche Unmittelbare nicht als Momente der eignen Thätigkeit des Geistes erfaßte. Die Erkenntniß mußte daher, wenn die Aufgabe anders gelöst werden sollte, zugleich mit in die Untersuchung und Darstel-

lung verflochten werden, wie sie sich nach ihrer Unmittelbarkeit und Vermittlung historisch gebildet hat, um sie nach dieser Seite von ihrer Verstockung und Verfestigung zu befreien, und sie in Fluß und inneren Zusammenhang zu bringen. Dabei mußte das Subjective des Geistes die Formbestimmung des Inhalts seyn, um sich durch sich selbst objectiviren zu können, weil sonst der Rückfall in das nur Subjective unvermeidlich war, wie dies mitunter denen begegnet ist, die in der verkehrten Meinung, daß Hegel sich bloß mit dem Objectiven zu thun gemacht, das Subjective wieder hervorgehoben haben.

Solchen gegenüber ist es nöthig, mich durch die Erklärung, daß ich an Freiheit und Unsterblichkeit, und an einen persönlichen Gott glaube, vor solchen Beschuldigungen und Vorwürfen aller Art im Voraus zu bewahren, insbesondre der bloßen Immanenz und Nothwendigkeit, des Unwirklichen, des logischen Formalismus und Pantheismus. Dies will ich hier ein für allemal gethan haben, nämlich in der Vorrede, wo dergleichen Herzensergießungen und Versicherungen allein hingehören. Für die bedarf es solcher Erklärung nicht, die fähig und unbefangen genug sind, einer speculativen Entwicklung in ihrem unaufhaltsamen Fortgang folgen zu können, sie nicht hemmen und stören, den inneren flüssigen Zusammenhang nicht zu festen Bestimmungen und Sätzen isoliren, und damit den Sinn verfehlen. Diese werden bald wissen, woran sie sind, und sehen, daß dieser ganze Versuch einer Metaphysik des Geistes, die mit allem und deshalb mit Gott und der Welt, aber nur dem Sein nach beginnt und beginnen muß, nicht anders als eine Entwicklung der Freiheit und Persönlichkeit ist, daß darin der Geist in seiner Selbsterkenntniß im unmittelbaren Wissen mit der Individualität anfängt, im reflectirten Wissen zur Subjectivität fortgeht, und sich im absoluten Wissen



zur Einheit von beiden, zur Persönlichkeit vollendet und verklärt.

Alle wahre Philosophie ist Philosophie der Freiheit, der Geist hat, weil er frei ist, den göttlichen Trieb und das Bedürfnis, alles was er Hohes und Großes in seiner Vorstellung hat, auch zur Gewißheit seiner selbst durch die Erkenntnis zu erheben. Das, was ihm wesentlich gelten soll, muß sein eigen seyn und werden es darf ihm nicht Gegenstand, Object, kein Andres und Fremdes bleiben. Sonst ist er, sofern er es nicht erkennt, darin nicht seiner selbst gewiß und frei, nicht wirklich der Geist, welcher die Wahrheit von allem, die verklärte Einheit ist. Aber die wesentliche Bestimmung des Geistes ist, in allem sich frei zu wissen.

---

# I n h a l t.

---

	Seite.
Einleitung . . . . .	1
<b>I. Unmittelbares Wissen . . . . .</b>	<b>2</b>
<b>A. Unmittelbares Wissen als solches. . . . .</b>	<b>3</b>
a. Wissen . . . . .	3
b. Nichtwissen . . . . .	5
c. Traumwissen . . . . .	10
<b>B. Substantiales Wissen . . . . .</b>	<b>13</b>
a. Klares Wissen . . . . .	14
b. Immanentes Wissen . . . . .	20
c. Intellectuals Wissen . . . . .	26
<b>II. Reflectirtes Wissen . . . . .</b>	<b>33</b>
<b>A. Theoretisches Wissen . . . . .</b>	<b>35</b>
a. Sensuales Wissen . . . . .	36
b. Ideales Wissen . . . . .	40
c. Transcendentales Wissen . . . . .	44
<b>B. Praktisches Wissen . . . . .</b>	<b>54</b>
a. Formales Wissen . . . . .	56
b. Reales Wissen . . . . .	68
c. Subjectives Wissen . . . . .	83
<b>III. Absolutes Wissen . . . . .</b>	<b>93</b>
<b>A. Objectives Wissen . . . . .</b>	<b>96</b>
a. Intuitives Wissen . . . . .	100
b. Reproductives Wissen . . . . .	105
c. Substantives Wissen . . . . .	112
<b>B. Absolutes Wissen . . . . .</b>	<b>116</b>
a. Positives Wissen . . . . .	117
b. Negatives Wissen . . . . .	124
c. Speculatives Wissen . . . . .	127

---

**D**er Geist ist sowohl theoretisch und praktisch als absolut in Einheit und Uebereinstimmung mit sich selbst; die Formen des Geistes sind nicht bloß subjective Formen, sondern wirkliche Erkenntnisformen, Bestimmungen des Wissens, die dem Inhalt gemäß sind.

Der Geist ist, vermittelt dieser Formen den gesammten Inhalt des Wissens in die Einheit mit sich verwandelnd, als Einheit des Seins und Denkens unmittelbar das Gefühl seiner selbst. Theoretisch wird das Gefühl Vorstellung und Denken, praktisch wird dasselbe zum Begehren und zur Neigung. Damit geht die Einheit in den Unterschied des Seins und Denkens auseinander, und geht der Unterschied von beiden in die Einheit zurück. Der Geist fängt an, mit dem Unterschied in sich gegen den unmittelbaren Inhalt zu reflectiren, aber die Reflexion hebt sich mit der Vermittlung wieder auf, wodurch die Einheit erfüllt, und das Wissen vollendet, absolut wird. Das Wissen entwickelt sich daher nach folgenden Hauptbestimmungen:

Die erste Hauptbestimmung ist das unmittelbare Wissen, worin Sein und Denken unmittelbar eins, die eine Substanz ist;

die zweite Hauptbestimmung ist das reflectirte Wissen, welches den Unterschied von Sein und Denken vermittelt;

die dritte Hauptbestimmung ist das absolute Wissen, das die Einheit und den Unterschied, beides in sich vereinigt.

1.

## Unmittelbares Wissen.

Das unmittelbare Wissen enthält das Sein und Denken in unmittelbarer Einheit; diese Einheit ist die innere, reale Möglichkeit, die das Wissen hat; sie ist der Anfang des Wissens unmittelbar, welcher Anfang Nothwendigkeit und Allgemeinheit ist. Das Wissen fängt unmittelbar von sich selbst, nicht von Andern an.

Die Einheit ist als Einheit von Sein und Denken das Sein, das von seinem Begriff ungetrennt ist; sie ist wirkliches, nothwendiges Sein, oder Substanz, die nicht bloß Gedanke, Begriff, sondern Begriff und Realität zugleich ist; sie ist die Einheit von Sein und Denken unmittelbar, worauf bezogen der Unterschied von beiden negiert wird.

Unmittelbar ist der Inhalt des Wissens das Sein von allem, außer dem Sein ist nichts, das da wäre; doch wird damit nicht gewußt, was das Sein, die Substanz ist; aber das Wissen entwickelt ihre wesentliche Natur, denn es zeigt, daß sie sich zum Selbst individualisirt.

Das unmittelbare Wissen, dessen Inhalt die Substanz als Einheit von Sein und Denken ist, ist:

erstens das unmittelbare Wissen als solches, welches das Sein von allem enthält, daß alles ist, Gott und die Welt;

zweitens das substanziale Wissen, das entwickelt, was Gott und alles ist, oder welches zeigt, wie die Substanz sich als das Selbst offenbar wird.

Das unmittelbare Wissen wird durch das substanziale Wissen zum reflectirten Wissen.

A.

Unmittelbares Wissen als solches.

Das unmittelbare Wissen ist die innere Möglichkeit der Vermittlung, die nicht von Außen hinzukommt, sondern von Innen heraus. Wegen der Unmittelbarkeit ist zunächst aller Inhalt im Gefühl; dieses ist die Form, worin derselbe unmittelbar gewußt wird. Das Gefühl ist an sich Trieb, und bezieht sich als diese Möglichkeit negativ auf sich selbst; in dieser Beziehung nimmt es seine Richtung auf den Inhalt des Wissens hin, womit derselbe zugleich ein äußerlicher Inhalt wird. Da dieser außer dem Gefühl nichts an sich ist, geht der Trieb in das Gefühl zurück; das Gefühl wird zum ahnenden Gefühl, so daß der Inhalt des Gefühls im Ahnen und Träumen unmittelbar gewußt wird.

Demnach ist das unmittelbare Wissen als solches, welches seinen Inhalt in der Form des Gefühls entwickelt:

erstens das Wissen, das, weil es den Inhalt bloß in der Form des Gefühls hat, von aller weiteren Bestimmung, als das Sein ist, abstrahirt;

zweitens das Nichtwissen, was das Sein ist, um dieser Abstraction willen;

drittens das Traumwissen, worin das Gefühl einerseits zur Vorstellung wird, durch das Ahnen und Schauen, andererseits durch Erinnerung und Vorempfindung.

a.

W i s s e n.

Das Wissen fängt unmittelbar an; die Form der Gewißheit fällt mit dem Inhalt, welcher das Sein ist, in eins zusammen. Diese Gewißheit des Denkens macht unmittelbar die Form des Seins vor allem aus.

Insofern das Sein als Inhalt des Wissens aller Inhalt ist, schließt dasselbe das Nichts aus. Nun ist alles

was ist, Gott, die Natur und der Mensch, was unmittelbar ist. Diese Gewißheit ist als Sein vor allem in dem Satz ausgedrückt worden: ich glaube an Gott, wie an die sinnliche Welt; wirklich kann die Unmittelbarkeit, wenn alles das Sein ist, so gefaßt und verstanden werden. Für das Sein Gottes ist alsdann noch weiter kein Grund, als die Gewißheit unsrer selbst; diese ist der Grund, wenn anders dafür ein Grund angegeben werden soll.

Im Zeugniß dieser Gewißheit hat alles das Sein mit einander gemein. Der Mensch soll wegen der Einheit des Seins Gott ähnlich seyn, welche Aehnlichkeit nicht aus eigener Selbstbestimmung erzeugt wird; wenn der Mensch unmittelbar alles ist, braucht er nichts zu werden. Er soll Gottes Art und Geschlecht seyn, denn er ist von demjenigen ungetrennt, womit er die Einheit des Seins gemein hat. Der Mensch kann als Gottes Art und Geschlecht, in der Unmittelbarkeit des Seins, Gott so wenig ungetreu werden, als das Thier der Gattung.

Um der Unmittelbarkeit willen kömmt der Natur nicht weniger das Sein zu; darum ist der Mensch nicht bloß aus Gott geboren, sondern ist auch natürlich geboren. Wenn er gleich mit Gott und der Natur in unmittelbarer Gemeinschaft lebt, so ist er doch nicht von sich selbst, was er ist; sondern natürlich geboren, ist er von Gott geschaffen worden. Gott hat sich ihn selbst und die Natur anerschaffen; deshalb gehört er sowohl Gott als der Natur an, er kann ohne Gott und die Natur nicht seyn, wenn er gleich nicht beides selbst ist; er kann so wenig sich selbst, als die Natur produciren; indem er Gott ähnlich ist, kann er wohl in Ansehung seiner selbst, aber nicht in Ansehung der Natur, mit Gott in Gemeinschaft seyn.

Der Mensch kann Gott und die Natur ohne sich selbst nicht wissen; Gott und die Natur sind sein eigener Begriff, seine eigne Empfindung; er kömmt nicht erst durch Entäu-

ferung zu Gott, sondern hat Gott im Herzen, in der Brust, weshalb Gott sich in Menschen, innerlich offenbart, nicht äußerlich; was von Außen an ihn kommt ist die Natur, die er vorfindet. Da er Gott nicht so, wie die Natur, vorfindet, kann er Gott nur in sich selbst finden; deshalb ist nichts gewisser, als daß Gott in ihm ist, weil Gott außer ihm nicht erscheinen kann.

Im Zeugniß der Gewißheit seiner selbst weiß der Mensch unmittelbar, daß nichts zuverlässiger ist, als das eigne Herz, weil Gott in ihm ist. Wenn aber Gott nur im Menschen wäre, würde dieser alles in allem seyn; Gott ist daher nicht bloß im Menschen, sondern ist auch über demselben; Gott ist im Menschen bei sich, und der Mensch ist gleichfalls in Gott bei sich selbst; Gott erhält das Sein über dem Menschen erst von diesem in aller Unschuld, ohne daß er es weiß.

Dies hindert aber nicht, daß der Mensch ungeachtet Gott in ihm ist, und die Natur ihm anerschaffen worden, in sich selbst sey; im Gegentheil ist dies der Grund, warum er sein eigen ist, und bleibt; sein Herz müßte brechen, das arme Herz, und das sey ferne.

Das unmittelbare Wissen, das von aller weiteren Bestimmung, außer der des Seins, abstrahirt, ist das Nichtwissen, was Gott und alles ist; das Wissen ist unmittelbar das Nichtwissen.

b.

N i c h t w i s s e n .

Die Gewißheit, daß alles ist, Gott und die Welt, ist unmittelbar Allgemeinheit des Denkens; wegen dieser Unmittelbarkeit scheint das Wissen unschuldig, unbefangen; aber diese Unschuld und Unbefangenheit ist schuld daran, daß der Mensch an sich nichts und erkennt. Keine

Schuld am Wissen haben, nichts dafür können, und nichts dazu thun, ist nicht ohne Schuld, ist die Befangenheit selbst.

Wenn der Mensch nicht weiß, was Gott ist, kann er auch von Gott nichts weiter aussagen, als das Sein, nämlich daß Gott ist. Das Nichtwissen, was Gott ist, macht das Wissen, daß Gott ist, zum Geheimniß; was der Mensch in aller Unschuld behauptet, das Sein Gottes, wird durch die Schuld des Nichtwissens ein geheimnißvolles Wort; das Sein, welches geheim ist, und nicht vor will, ist das Nichtsein, und das Wissen, das geheim thut, ist das Nichtwissen; solches Sein und Wissen kann freilich nicht gewußt werden; wissend spricht der Mensch das Sein Gottes aus, aber nicht wissend dasselbe Sein als ein Nichtsein, daß er nicht wisse, was Gott sey.

Näher ist Gott, weil Gott kein andres Sein und Dasein ist, das Nichtsein von allem; die Natur und der Mensch ist das Sein, was Gott nicht ist, das Nichtsein Gottes; da die Natur nicht dasselbe Sein ist, was das göttliche, kann sie auch nicht, wie dieses, durch sich selbst da seyn; deshalb muß sie durch Andres da seyn, das, weil es nicht das Sein Gottes, und dies nicht für Andres ist, gleichfalls ein natürliches Sein und Dasein ist; es ist als vielfaches Sein und Dasein getheiltes Sein, oder ist getheilt da.

Der Mensch ist so wenig, als er Gott ist, die Natur; er ist nicht von Natur, wie diese, bloß getheiltes Sein, sondern ein Sein, das in seinem Getheiltssein untheilbar ist. Das Sein, das eins mit sich ist und bleibt, in seinem Getheiltssein, in seiner Gliederung, ist wegen der Untheilbarkeit und Einheit für sich Sein, welches individuelles Sein, oder Individuum ist, das sich unmittelbar auf sich selbst bezieht. Dasselbe ist nicht bloß Sein überhaupt, sondern Selbstsein, und als solches unmittelbar das Gefühl seiner selbst; als Form der Gewißheit,



die als Denken unmittelbar das Sein ist, kann es seinen Begriff nur an der Allgemeinheit des Denkens haben

Die unmittelbare Gewißheit, womit das Wissen anfängt, ist das Gefühl und Selbstgefühl. Das Gefühl kann deswegen Anfang des Wissens seyn, weil es eins mit der Form der Allgemeinheit ist; es ist nicht denkbar ohne Sein, denn es ist die Thätigkeit, wodurch, was zu seyn anfängt, für sich wird. Es bezieht sich als diese Thätigkeit auf sich selbst, die Bewegung, die es hat, ist seine eigne Energie und Selbstbewegung; als solche Energie ist es in sich selbst die göttliche Einheit und Thätigkeit, wodurch es Princip von allem seyn kann. Das Gefühl ist die innere Möglichkeit der Individuation, ist aber selbst nicht individuell; was wirkliches Individuum ist, und gegliedertes Leben hat, fühlt nicht rein sich selbst, sondern fühlt sich und andres zugleich, oder empfindet auch; was Grund und Princip des Gefühls seyn soll, muß reines Gefühl seyn.

Das Selbstgefühl ist unbestimmt, denn zwischen dem, was da fühlt und gefühlt wird, ist noch kein Unterschied; darum hat es aber die Bestimmtheit, den Unterschied nicht außer sich, sondern hat denselben als die Möglichkeit dazu in sich. Das Selbstgefühl ist die Möglichkeit sowohl innerer als äußerer Thätigkeit, zwischen welcher kein Unterschied ist; es kann nur dadurch Princip der Individuation seyn, daß es die Möglichkeit dieses Gegensatzes und Widerspruchs ist. Der Begriff desselben ist der Trieb, durch den Trieb ist das Gefühl und Selbstgefühl das Lebensgefühl.

Das Selbstgefühl ist als Princip sowohl leiblich als geistig bestimmter Individualität Princip der Menschwerdung. Der Mensch ist als Individuum von Natur der Grund von sich selbst, wie er nicht die Natur ist; von Natur existirend hat er davon unmittelbar das Gefühl, das als Leben und Lebensgefühl unzertrennlich vom Selbstge-

fühl ist; wo Gefühl ist, ist Untheilbarkeit und Einheit; das Selbstgefühl setzt nach seiner Möglichkeit Individualität, und nach seiner Wirklichkeit das Gefühl als seinen Grund voraus.

Im Gefühl ist der Mensch rein bei sich selbst, nicht bei Andern; das Gefühl ist unmittelbar Gewißheit, indem es aller Gegenständlichkeit ermangelt, worauf es sich beziehen könnte; wegen dieser Gewißheit und Unmittelbarkeit ist im Gefühl kein Zweifel möglich. Darum ist das Gefühl nicht aber die Unmöglichkeit des Denkens, ein dem Denken heterogenes Princip; im Gegentheil ist es die innere Möglichkeit, Denken zu werden; sonst würde es gar nicht menschliches Gefühl seyn; Gefühl und Denken ist zwar das eine nicht das andre, aber der Unterschied von beiden hebt sich in der Einheit des Menschen mit sich selbst auf. Der Mensch hat, indem er denkt, zugleich das Gefühl seiner selbst, was der Grund ist, warum aller Inhalt unmittelbar im Gefühl seyn kann; wenn das Gefühl nicht zum Denken über sich hinaus gehen, wenn es sich nicht als Denken offenbar werden könnte, wäre dies unmöglich.

Erst durch den Trieb kommt in das Gefühl eine Richtung, wodurch die Unbestimmtheit des Gefühls aufhört. Da in und außer dem Menschen nichts ist, als Gott und die Natur, kann auch der Trieb auf nichts anders gehen. Um dieser Richtung willen ist der Trieb als Gefühl sich selbst entgegengesetzt; indem er auf Gott gerichtet ist, weiß der Mensch Gott in sich, oder innerlich, weil Gott nicht, wie die Natur, äußerlich da ist; auf die Natur gerichtet, weiß er diese äußerlich; darum kann der Trieb, Gott zu wissen, nur Gefühl seyn; innerlich weiß der Mensch unmittelbar, daß er in seinem Gefühle von Gott ungetrennt ist, daß er Gott im Herzen hat.

Was äußerlich, nach der Natur hingehet, ist Sinn und Verstand. Der Mensch kann die Natur ihrer Neu-

berlichkeit wegen nur durch Sinn und Verstand erkennen lernen; deshalb kann er Gott nicht wissen wollen, sonst würde er das Unendliche und Innerlichste in das Bereich der Endlichkeit und Menſerlichkeit herabziehen.

Der Mensch darf an Endliches keinen Glauben haben; er kann, weil dasselbe ins Unendliche zu keiner Gewiſheit führt, nur mit Sicherheit an sein Gefühl glauben. Da Gott nicht die Natur ist, kann er Gott nur, wie ſich ſelbſt wiſſen, individuell, perſönlich. Aber die göttliche und menſchliche Perſönlichkeit iſt nicht dieſelbe; jene iſt die allgemeine, dieſe die bloß einzelne und vereinzelte Perſönlichkeit; die göttliche Perſönlichkeit iſt über der menſchlichen, und nur zu glauben. Der Mensch würde mit der Erkenntniß nur den Glauben verlieren, und nichts gewinnen; denn er iſt im Gefühl und Glauben nicht ſo von Gott getrennt, wie er in der Erkenntniß von der Natur getrennt und geſchieden iſt.

Der Mensch, der Gott im Herzen hat, im Gefühl, iſt aber zugleich das Gefühl ſeiner ſelbſt. Das Gefühl iſt als Trieb, welcher noch nicht in die Vorſtellung erhoben iſt, dem Inſtinct gleich; der Mensch weiß Gott aus Inſtinct, ähnlich dem Thier, welches vom Norden oder vom Süden herangezogen dahin kommt; nur daß ſein Inſtinct auf Gott gerichtet iſt, weil der Mensch für Andres keinen Inſtinct hat. Auf Gott gerichtet kann der Inſtinct des Menſchen nicht trügen, ſonſt müßte derſelbe aus ſeinem Gefühl heraus ſeyn, und die unmittelbare Richtung verloren haben.

Mit der Sicherheit des Inſtincts iſt der Trieb des Menſchen im Gefühl auf Gott gerichtet, ſein Inſtinct läßt ihn Gott ahnen. Aber das Wiſſen, das Gott ahnt, iſt kein Wiſſen mehr, daß Gott iſt, ſondern iſt ein Wiſſen, das Gott als ein Geahutes weiß, oder welches Gott ahnt und träumt. Das Wiſſen wird durch das Nichtwiſſen zum Traumwiſſen.

c.

### T r a u m w i s s e n .

Das Wissen wurde durch das Nichtwissen zum Traumwissen. Das Gefühl ist die Möglichkeit des Triebes, welcher auf Gott innerlich, auf die Natur äußerlich gerichtet war. Aber das Gefühl geht in die Vorstellung über, wodurch der Trieb über das Gefühl hinaus zum Trieb der Vorstellung wird.

Sofern der Mensch den Inhalt des Wissens ahnt und träumt, ist gleichfalls die Gewißheit seiner selbst zum Traum geworden. Unmittelbar weiß er, indem er ahnt; er weiß aber auch, ohne daß er ahnt, vermittelt; Gott weiß er unmittelbar, ursprünglich, vermittelt die Natur und sich selbst. Seiner selbst gewiß vermag er nichts zu ahnen, denn er ist mit dem, was er ahnt und träumt, unmittelbar eins.

Der Grund der Vermittlung des Wissens ist die Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit; zwischen dieser und der Vollendung liegt die Vermittlung in der Mitte. Was durch Vermittlung getrennt und geschieden ist, hebt sich durch Entwicklung der Unmittelbarkeit als des Grundes zur Einheit auf. Wenn der Mensch die Natur und sich selbst ohne Gott zum Gegenstand der Erkenntniß macht, so ist dies ohne Grund, weil er beides nur in Einheit mit Gott erkennen kann. Das Bewußtsein, das nicht in Gott verborgen ist, ist scheinbar, nicht wirklich; deshalb ist der Mensch göttlich, wenn er Gott ahnt, aber menschlich, wenn er außer Gott erkennt; Gott kann er nur in sich selbst, nicht außer sich ahnen.

Da der Mensch Gott außer sich nicht wissen kann, ist Gott in ihm Quelle der Erkenntniß; diese ist als das Göttliche im Menschen der innerste Ausdruck seiner ursprünglichen Natur; sie vereinigt, sofern in derselben die äußere

Natur mit der inneren übereinstimmt, die Natur und den Menschen mit Gott, weshalb der Mensch unmittelbar alles weiß; denn sie ist der tiefe, innere Grund, worin er Gott ahnt und träumt. Dieser Traum ist jedoch ein bloßer Erkenntnißtraum, ein prophetischer Morgen-  
traum, welchen nur der Mensch zu träumen vermag, der Gott in sich ahnt. Wenn gleich der Mensch in diesen Traum verloren der verborgne Mensch, ja selbst Gottes eignes Wesen seyn soll; so ist doch Gott nur im Traum offenbar; außer als im Ahnen und Träumen, ist für ihn nichts an sich.

Dies Wissen vor aller Vermittlung, vor aller Trennung und Scheidung ist die *Manteia*, die in der Leber haufen soll, und unbewußt orakelt. Die Vermittlung, die die Ursprünglichkeit entwickelt, wird durch die Sinnlichkeit geschieden, welche die äußerste Mitte der menschlichen Natur ist, indem sich der Mensch mit derselben dem sinnlichen Leben zuwendet; aber sie bezieht sich der Vollendung wegen, als Vermittlung auf die Unmittelbarkeit als ihren Grund zurück, und hebt sich auf. Damit geht das menschliche Leben über die Sinnlichkeit zur Vollendung hinaus.

Mit der Vollendung wendet sich der Mensch wegen ihrer Einheit mit der Ursprünglichkeit wieder zu Gott hin, indem er Gott nicht mehr vor der Sinnlichkeit und Vermittlung weiß, sondern über derselben. Ueber der Sinnlichkeit weiß er Gott im Gemüth, welches erst über der Vermittlung aufgeht, und deßhalb die höchste Vollendung und Tiefe der menschlichen Natur ist. Das Gemüth ist kein Ahnen und Träumen, sondern ein Schauen; der Mensch schaut, nachdem seine Ursprünglichkeit zur Vollendung geworden, Gott im Gemüth, welches kein Sinn ist, der empfindet, sondern was seine Empfindung ist, schaut. Das Gemüth ist der Gottesinn durch alles hin.

Die menschliche Natur ist im Ahnen ursprünglich, im Schauen vollendet. So lange der Mensch in der Erschei-

nung befangen ist, bezieht er sich in der Entwicklung der Ursprünglichkeit zur Vollendung sowohl auf jene, als auf diese; darum bezieht er sich auf das, was vor und über der Gewißheit seiner selbst an sich ist. Vor der Gewißheit hat er die Ursprünglichkeit verloren, aber doch nicht so ganz verloren, daß er derselben völlig entfremdet wäre; weshalb er den Trieb hat, sie in sich an- und aufzuregen, sie zu suchen und zu lernen. Indem er auf das, was er in sich ahnt und träumt, als auf seine ursprüngliche Natur aufmerksam ist, wird er darin seiner selbst gewiß, welches Wissen und Gewißwerden Erinnerung, Anamnesis ist. Aber er hat auch den Trieb, seine Aufmerksamkeit auf die Vollendung zu richten, die über der Gewißheit seiner selbst an sich ist; dies Gewißwerden in der Vollendung ist Vorempfindung, die mit der Erinnerung vereint der Grund ist, warum das Gefühl durch die Aufmerksamkeit zur Vorstellung wird. Das Traumwissen wird durch diese Thätigkeit des Gefühls zu einem Wissen, das nicht mehr dem Gefühl, sondern der Vorstellung angehört.

Das Gefühl, das Ahnen und Schauen beweist nicht, sonst würde es nicht unmittelbar seyn. Dies möchte schwerlich dem alten Vorwurf entgehen können, daß Gott nur zum ewigen Menschen umgeschaffen werde. Zwar soll die Sinnlichkeit vergeistigt, und der Geist versinnlicht werden, sofern der Mensch alles unmittelbar in sich selbst erkennt; aber solche Erkenntniß ermangelt der unendlichen Selbstvermittlung, wodurch sie wirklich Realität hätte.

Das Traumwissen ist, wenn nicht der wirkliche Beweis des Inhalts selbst, doch die innere Möglichkeit des Wissens, den Inhalt erweisen zu können, weil es ohne diese Möglichkeit gar nicht Wissen wäre. Indem es das Erkennen als Erinnerung und Vorempfindung entwickelt, ist dies der Grund, warum nun der Mensch den Trieb hat, in der Erkenntniß seiner selbst gewiß zu werden, und wirklich die

substanziale Natur des Inhalts wissen zu wollen. Das unmittelbare Wissen, welches, was sein Inhalt ist, zu zeigen anfängt, ist das substanziale Wissen.

## B.

### Substanziales Wissen.

Das Wissen geht von der Unmittelbarkeit aus, von der Form der Gewisheit unsrer selbst, die als Denken das Sein ist. In ihrer unmittelbaren Beziehung war diese Form der Allgemeinheit das Gefühl und Selbstgefühl, Anfang des Wissens überhaupt. Durch den Trieb wurde das Gefühl zur Vorstellung, indem der Inhalt aufhörte, unmittelbar im Gefühl zu seyn; daher kann der Trieb nicht mehr unmittelbar auf das, was im Gefühl ist, seine Richtung haben.

So lange der Inhalt im Gefühl ist, ist der Beweis des Inhalts unmöglich; erst mit der Vorstellung drängt sich derselbe nothwendig auf, was der Grund ist, warum die Sicherheit des Ahnens und Schauens, dieser göttliche Instinct ein Ende nimmt. Der Mensch erwacht aus dem Gefühl zu sich selbst, indem der Trieb zu Wissen aus dem Gefühl in die Vorstellung übergeht, womit das Gelüsten nach Erkenntniß hervortritt. Im unmittelbaren Wissen als solchen war der Trieb der Vermittlung noch verborgen, diese diente bloß dazu, die Unmittelbarkeit zu entwickeln und zu vollenden.

Im substanzialen Wissen fängt der Mensch an, sich des Inhalts in der Weise der Vorstellung gewiß zu werden. In die Vorstellung erhoben gehört dieser Inhalt der sich selbst klaren Gewisheit an, woraus die Forderung entspringt, daß was erkannt werde, nicht weniger, als sie selbst klar, und gewiß sey; auch ist sie wirklich die Macht, das Wissen in die Klarheit zu führen.

Der Trieb zu wissen, geht als Trieb der Vorstellung in die Neigung über, welche Neigung Liebe zur Erkenntniß ist; der Mensch möchte Gott, die Wahrheit aus Liebe zu sich selbst wissen. Aber diese Neigung, welche die unmittelbare Gewißheit aufhebt, wird die Neigung, alles aus Liebe zu Gott erkennen zu wollen. Da diese Liebe nur in Gott die Neigung, und deshalb die göttliche Selbstliebe ist, wird die Neigung des Menschen wieder Neigung und Liebe zu sich selbst, welche Selbstliebe unmittelbar alles auf sich selbst bezieht.

Das substantziale Wissen ist daher:

erstens das klare Wissen, welches die Möglichkeit ist, alles im Zeugniß der sich selbst klaren Gewißheit zu erfassen, und als das Sein, die Substanz zu erkennen;

zweitens das immanente Wissen, als das Wissen, daß alles Sein und Dasein außer der Substanz, dem wirklichen Sein gleich dem Nichtsein ist;

drittens das intellectuale Wissen, das, weil außer der Substanz nichts an sich ist, zeigt, daß alles für sich das Sein ist, und sich als das Selbst offenbar wird.

a.

### Klares Wissen.

Die Sicherheit des Gefühls, diese unmittelbarste Gewißheit ging verloren; darum hat nun der Mensch nach einer andern Gewißheit den Trieb, als die unmittelbare Gewißheit seines Gefühls ist. Indem er Gewißheit sucht, ist dies eine Lust zu wissen, ihn gelüftet zu erkennen. Da über das Wissen hinaus nichts weiter begehrt werden kann, was von Bedeutung wäre, begehrt er mit dieser Lust alles. Aber um seinetwillen begehrt er zu erkennen, weshalb er in der Erkenntniß auf sich selbst gerichtet ist, und sich



zugeneigt wird. Die Richtung des Triebes wird durch das Gelüsten bestimmt, was die Vorstellung voraussetzt.

Mit dem Verlust der Sicherheit des Gefühls entsteht der Zweifel. Das Gefühl zweifelt nicht; auch nicht das Anschauen und Wahrnehmen; erst mit dem Denken kommt der Zweifel. Das Gefühl geht dem Denken als die unmittelbarste Gewißheit vorher; aber es wird ungewiß, und hebt sich auf, mit welcher Ungewißheit das Denken anfängt. Die feste Burg des Gefühls und der Unmittelbarkeit wird erschüttert, wenn der Zweifel ringt mit der Ruhe der Seele; was der Mensch unmittelbar im Gefühl hatte, muß er nun erstreben, voll Unruh und Verzweiflung erkämpfen.

Indem er Gewißheit sucht, ist er zweifelnd auf sich selbst gestellt, und muß nun zu sich selbst ein Vertrauen fassen. Um erkennen zu können, muß er seiner selbst gewiß seyn, weshalb er im Drange des Wissens sich selbst zugeneigt wird, dem eignen Selbst, das darum wenigstens ist. Wie jeder andern Zuneigung, liegt auch dieser Zuneigung und Liebe gegen sich selbst das Begehren zu Grunde. Der Mensch kann nicht begehren, ohne seiner bewußt zu seyn; sowenig als das Gelüsten, ist das Begehren ohne Denken möglich; darum ist der Mensch, indem er ist und denkt, gewiß, so daß die Ungewißheit, der Zweifel sich an der Gewißheit seiner selbst aufhebt.

Die Gewißheit ist das erste, was die Erkenntniß fordert; diese kann, wenn jene gefunden ist, mit Sicherheit beginnen. Sie ist, das Sein und Denken unmittelbar enthaltend, das eine, indem sie das andre ist. Wenn das Sein das Denken außer sich hätte, wäre es nicht Sein, sondern Schein. Der Inhalt der Gewißheit meiner selbst ist das Sein, in dem Satz: ich bin; die Form ist im Unterschiede davon das Denken, in dem Satz: ich denke. Beides, das Sein und Denken ist in der Gewißheit, die Ich ist, dasselbe. Aber daß ich bin, hat seinen Grund nicht darin, daß ich denke, oder weiß, und daß ich denke, folgt nicht

daraus, daß ich bin; das Sein und Denken folgt gar nicht auseinander, zwischen beiden ist kein Unterschied.

Der Mensch ruht in der Gewißheit seiner selbst aus, nachdem er die Qual des Nichtwissens empfunden, und an allem gezweifelt hat. Da diese Gewißheit nicht mehr den Zweifel vor sich hat, wie die unmittelbare, sondern hinter sich hat, findet darin das Gelüsten nach Erkenntniß zunächst seine Befriedigung; damit nimmt das Wissen eine andere Richtung als zuvor, und zwar die Richtung auf den Menschen selbst hin; wegen des Inhalts der Gewißheit seiner selbst hört die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott und mit der Natur auf.

Mit der Richtung auf den Menschen hat dieser den Trieb, über den Inhalt des unmittelbaren Wissens aus und durch sich selbst ins Klare zu kommen. Die beabsichtigte Klarheit ist keine inhaltslose, nichts sagende Klarheit, denn der Inhalt ist derselbe, welchen er im Gefühl hatte; nur daß dieser Inhalt im Gefühl erst die Möglichkeit war, der seinige zu werden. Obwohl gewiß, war doch der Mensch darin nicht seiner selbst gewiß, der Inhalt wurde erst der seinige durch Erinnerung und Vorempfindung. Insofern er darin seiner selbst erst gewiß wird, kommt ihm der Inhalt nicht aus dem Gefühl, sondern vermittelt des Gefühls aus der Gewißheit seiner selbst, die der aufgehobene Zweifel, die Gewißheit des Denkens ist.

Der Mensch geht damit über das Gefühl zur denkenden Gewißheit seiner selbst hinaus, und kommt wieder bei der Form der Allgemeinheit an, das als Denken unmittelbar das Sein ist. Diese Form ist aber nicht mehr unmittelbar Gefühl, sondern Vorstellung; die Allgemeinheit ist nicht bloß in ihm, sondern auch für ihn, wie ihr Inhalt an und für sich selbst ist. Darum hat nun der Mensch den Trieb und den Drang, den Inhalt seines Gefühls zu denken, denselben vorzustellen.

Die Vorstellung, die der Mensch sich von diesem Inhalt macht, von Gott der Wahrheit, darf deshalb keine leere Vorstellung oder Einbildung seyn; der vorgestellte Inhalt muß dem Inhalt des unmittelbaren Wissens entsprechen. Aus dem Traumwissen zum Bewußtsein erwacht, ist die Gewißheit seiner selbst das Gleiche dieses Inhalts; darum ist er in der Erkenntniß sowohl an den Inhalt gewiesen, als an die Gewißheit seiner selbst. Dem Inhalt nach ist Gott, das Sein Gottes schließt das Nichts aus, weil Nichts des Inhalts ermangelt. Von der Gewißheit seiner selbst gilt dasselbe, weshalb Gott nicht als Nichts vorgestellt werden kann; Gott ist also. Aber das Sein Gottes ist noch weiter vorzustellen: was sonst ist und da ist, bezieht sich auf Andern, wodurch es bestimmt und beschränkt ist. Mit dergleichen Sein und Dasein, was seinen Begriff nicht in sich selbst hat, sondern außer sich, kann das Sein Gottes nichts gemein haben; deshalb kann dasselbe nicht anders vorgestellt werden, als daß Gott, wie er das Nichts ausschließt, auch alles Sein und Dasein ausschließt, was in einem Andern begriffen ist. Das Sein Gottes negirt das Sein, welches den Begriff außer sich hat, und ein endliches Sein ist; der Begriff Gottes negirt den Begriff, welcher das Sein außer sich hat, und ein leerer Begriff ist. Das Sein Gottes ist unendlich, und der Begriff Gottes ist, weil kein leerer Begriff, mit dem Sein erfüllt; Gott ist das Sein, welches der Begriff, und ist der Begriff, der das Sein ist.

Dies ist die Vorstellung, die sowohl dem Inhalt des unmittelbaren Wissens, als der Gewißheit seiner selbst gemäß ist. Sie ist wegen ihrer Angemessenheit zur Idee inhaltsvoll und wahr; denn sie enthält, daß das Sein Gottes unbeschränkt ist, indem es sowohl die Endlichkeit des andern Seins und Daseins negirt, als auch die Abstraction des von keinem Inhalt erfüllten Denkens aufhebt. Darum ist

sie auch so ausgedrückt worden, daß Gott das Vollkommenste, das höchste Gut sey. Damit ist der Mensch aus dem bloßen Gefühl heraus, und hat den Trieb, die Wahrheit mit der Gewißheit zu vermitteln, Gottes der Wahrheit, wie seiner selbst, gewiß zu werden. Indem jene Vorstellung enthält, daß der Begriff Gottes nicht ohne das Sein ist, und das Sein Gottes nicht ohne den Begriff, führt sie auf den Beweis der Existenz Gottes hin.

In diesem Beweise geht der Mensch sowohl von der Vorstellung aus, als von der Gewißheit seiner selbst. Die letztere ist als Denken unmittelbar das Sein, wovon nichts bewiesen zu werden braucht. Da keine Ungewißheit der Existenz Gottes statt finden soll, drängt es ihn, zu zeigen, wie das Sein mit dem Begriff vermittelt ist. Die Vorstellung ist, daß in Gott keine Unvollkommenheit ist, daß Gott das höchste Gut sey; die Gewißheit ist, daß die Idee wegen des unmittelbaren Zusammenhangs mit der Vorstellung von derselben ungetrennt ist. Der Mensch kann daher die Vorstellung nur in sich selbst haben und finden, wenn sie anders gewiß seyn soll; Gott ist also, weil Gott die Wahrheit mit der Gewißheit seiner selbst unmittelbar gegeben ist. Daraus folgt aber, daß, was nicht Gott und der Mensch ist, wie die natürlichen Dinge, nicht gewiß seyn kann. Nicht über Gott in Ungewißheit, wie über diese Dinge, nimmt der Mensch an, daß Gott sey; über sie in Ungewißheit und nicht wie Gott, die Wahrheit selbst, muß er sich gestehen, daß nur Gott vollkommen ist.

Zwar ist damit die Vorstellung aufgehoben, der Begriff von Gott ohne seine Erfüllung, die das Sein ist; aber Gott die Wahrheit selbst bleibt mit der menschlichen Gewißheit behaftet, indem weder die eine noch die andre aus eigener Thätigkeit erzeugt wird. Der Mensch nimmt in der Gewißheit seiner selbst die Idee Gottes vor weg, indem er aus Liebe zu sich selbst so verblendet ist, alles auf diese Gewißheit

zu beziehen; er allein beweist die Existenz Gottes zum Behuf der Gewißheit seiner selbst, weshalb das Sein Gottes nicht als Begriff den Beweis von sich selbst führt; für Gott kann deshalb keine andre Bestimmung, als die mit dieser Gewißheit zusammenhängende Bestimmung ist, erfolgen. Da sie als Denken das Sein ist, wird, was Resultat der Vermittlung ist, mit derselben unmittelbar vorausgesetzt; der Beweis kann daher nicht genügen, weil die Idee als Einheit des Begriffs und der Realität nicht die Vermittlung der Existenz Gottes selbst ist, das Sein legt sich nicht in den Begriff ein, oder was dasselbe ist, legt sich nicht als Begriff aus, indem der Begriff nicht durch sich selbst mit dem Sein erfüllt ist.

Der Mensch kann sich nicht bloß darauf beschränken, zu zeigen, daß Gott ist; auch was Gott ist, will er wissen und erkennen; das eine führt das andre von selbst herbei; nur daß die Idee auf das Substantialitäts- und Causalitätsverhältniß wegen der Unmittelbarkeit zurücksinkt. Wie sich gezeigt, ist Gott, indem Gott nicht die natürlichen Dinge und der Mensch ist; doch müssen, wenn anders Gott seyn soll, diese Dinge und der Mensch seyn; deshalb ist selbst, was Gott nicht ist, zu beweisen. Muß aber erst bewiesen werden, daß die Dinge sind, so sind diese nicht gewiß, und ist der Mensch, der über dieselben in Ungewißheit ist, nicht vollkommen; deshalb ist und muß alles durch ein solches da seyn, das gewiß und vollkommen ist. Da nur Gott allein vollkommen ist, müssen die Dinge und der Mensch Gott nothwendig zu ihrer Substanz und Ursache haben. Sie sind daher; denn ohne daß sie sind, könnte Gott nicht ihre Ursache seyn; und Gott ist gleichfalls, weil Gott als ihre Substanz nicht sie selbst ist, und der Mensch die Idee Gottes nicht von sich, sondern nur von Gott haben kann.

Das Resultat des Beweises ist, daß Gott als Substanz und Ursache existirt, aber auch, daß die Idee als

bloße Ursache und Substanz ihrem Begriffe nicht gemäß ist. Diese drückt daher im Widerspruch mit sich selbst sowohl die Vermittlung als die Unmittelbarkeit aus, ohne daß sie ihre wirkliche Einheit wäre; die Vermittlung, weil sie die Ursache der natürlichen Dinge, und der Gewißheit unsrer selbst ist; die Unmittelbarkeit, weil beides, gleich wie sie, Realität hat. Die Dinge und der Mensch sollen selbstständig seyn, aber sind zugleich unselbstständig, weil sie nicht ohne Gott sind und seyn können; sie hören durch diesen ihren Widerspruch deßhalb auf, neben der göttlichen Substanz für sich zu seyn, und zu gelten. Die Substanz aber, die nichts mehr außer und neben sich hat, ist die eine Substanz, außer welcher nichts wirklich besteht. Anstatt Gott und alles zu beweisen, hat deßhalb der Mensch den Trieb, alles in Gott zu beweisen, alles der göttlichen Substanz immanent zu erkennen. Das klare Wissen geht durch sich selbst in das immanente Wissen über.

b.

### I m m a n e n t e s W i s s e n .

Mit dem Verlust der Sicherheit des Gefühls trat das Gelüsten nach Erkenntniß hervor. Der Mensch hatte seiner selbst gewiß die Neigung, aus Liebe zu sich selbst Gott, die Wahrheit erkennen zu wollen. Diese Neigung war der Anforderung seiner Zuneigung und Liebe zu ihm selbst vollkommen gemäß; denn er wußte sich als diese Gewißheit im Betreff des Seins und Denkens, wie das eine, indem es unmittelbar das andre ist, es mit sich bringt. Aber die Gewißheit ging durch den Versuch ihrer Vermittlung mit der Wahrheit als unmittelbare Einheit von Sein und Denken verloren. Die Zuneigung und Selbstliebe wird deßhalb ihr Gegentheil, indem der Mensch die Gewißheit seiner selbst nicht mehr von jener Einheit erfüllt weiß; da die

Gewißheit seiner selbst nicht auch die Wahrheit ist, wird er in der Erkenntniß sich selbst abgeneigt.

So lange die Gewißheit die unmittelbare Einheit von Sein und Denken war, reichte sie in der Erkenntniß vollkommen hin; aber nachdem sich gezeigt, daß nur Gott diese Einheit des Begriffs und der Existenz ist, kann sie nicht mehr genügen. Deshalb neigt der Mensch sich Gott allein zu, weil Gott die verlorne Einheit der Gewißheit seiner selbst ist; er geht zu Gott als dem Grunde seiner Existenz über alles und sich selbst hinaus

Das Begehren, woraus die Zuneigung und Liebe hervorgeht, ist nach seiner wesentlichen Natur auf die Erkenntniß gerichtet. Indem der Mensch sich selbst und allem, was nicht Gott ist, abgeneigt wird, hat er die Neigung, alles in Gott zu erkennen; da Gott ausschließlich die unendliche Einheit des Begriffs und der Realität ist, und nur Gott der Anforderung seiner Zuneigung und Liebe genügen kann, ist er Gott allein zugeneigt. Diese Liebe, welche Erkenntniß Gottes ist, kann zwar auch als die Wahrheitssiebe vorgestellt werden; aber die Liebe des Menschen zu sich selbst, die Selbstliebe steckt im Hintergrund, die jedoch von der Vorstellung erfüllt ist, daß die Gewißheit seiner selbst keine Wahrheit hat, was sich mit seiner Selbstliebe nicht vertragen will. Deshalb ist die Liebe zu Gott nicht ganz rein und ungetrübt, wenn gleich der Mensch keine andre Neigung, als die zu Gott fassen kann.

Die Idee erhält eine andre Bedeutung als zuvor, und die Erkenntniß und der Beweis der Existenz Gottes eine andre Richtung. Im klaren Wissen war die Idee ihrem Begriffe nicht gemäß, weil alles mit der Unmittelbarkeit behaftet außer und neben ihr stehen blieb. Zwar löste sich der Unterschied und Gegensatz auf, aber das Resultat war nicht unendliche Selbstvermittlung, die die wesentliche Natur der Idee ist. Es zeigte sich nur, daß alles nicht mehr außer der

Substanz, sondern in derselben, jedoch nichts an sich ist; aber dies reicht schon hin, daß die Idee nicht mehr als solche, sondern als ihre verwirklichte Realität zum Gegenstand der Erkenntniß gemacht werde. Die Idee ist als diese Realität über sich hinaus die Natur; aber nicht die Natur in ihrer sinnlichen Existenz, sondern wie sie die als Natur verwirklichte Idee ist; die Idee geht nicht in die Natur über, sondern ist die Natur, wird sich als Natur selbst offenbar.

Der Mensch, der alles in Gott erkennen, und die Natur auf ihren Begriff als die verwirklichte Idee zurückführen will, geht von der Natur und von der Gewißheit seiner selbst aus. Da Gott die unendliche Einheit und Realität ist, kann er sich so wenig in der Welt als in sich selbst leßlich zufrieden geben; in der Welt nicht, weil sie endlich und äußerlich ist; in sich selbst nicht, weil sein Inneres nicht mehr von der klaren Ruhe der unmittelbaren Einheit des Seins und Denkens erfüllt ist. Aber der Beweis der Existenz Gottes kann auf die Natur als auf die verwirklichte Idee gerichtet, diese Idee wegen der Außerlichkeit der Welt nicht dem Begriff gemäß enthalten; denn der Beweis geht auf die Idee nur insofern, als sie die Substanz ist, und sich bloß innerhalb der Reflexionsbestimmungen des Zufälligen und Nothwendigen hält.

Der Mensch erhebt, indem er der Welt und seiner selbst als eines Endlichen sich bewußt ist, diese Endlichkeit und Außerlichkeit in ihren Begriff, welcher die Zufälligkeit ist. Die zufällige Welt kann nicht von sich selbst seyn, deshalb etwas seyn muß, das, nicht, wie sie zufällig, sondern nothwendig ist. So kommt er von der Zufälligkeit der Welt auf Gott als ihre nothwendige Ursache, wodurch die Welt existirt. Aber trotz ihrer Zufälligkeit hält er an der Welt als einem positiven Sein und Dasein fest, wofür theils der Grund die zufällige Existenz der Welt selbst ist, theils die



unmittelbare Gewißheit, wodurch der Schein entsteht, als wenn das Sein Gottes durch das zufällige Dasein der Welt bedingt wäre. Die Zufälligkeit der Welt wird nicht wirklich gedacht, so lange die Form des Beweises keine andre ist, als daß, weil die Welt ist, Gott sey. Wenn die Welt im Sinne der Wirklichkeit, oder wirklich wäre, dürfte von derselben als von einer bloß zufälligen Existenz nicht ausgeschlossen werden; wenn sie wahrhafte Realität hätte, könnte sie nicht die zufällige Welt seyn. Was, wie die Welt, zufällig ist, ist nicht, sondern ist, und ist zugleich nicht, oder kann bloß seyn. Im Denken der Zufälligkeit der Welt darf nicht am Sein der Abstraction von Nichts wegen festgehalten werden; das fest bestimmte Sein und Dasein gehört nicht der Welt selbst, sondern dem Denken der Welt an; vielmehr ist die Welt als Sein das Nichtsein ihrer selbst, indem sie durch sich selbst zu nichte wird, und vergeht. Aber darum wird sie nicht zu gar nichts, sondern verliert ihr zufälliges Dasein, sie hebt sich am nothwendigen Sein auf.

Was wahrhaft ist, ist Gott; Gott allein kommt das Sein nothwendig zu, wie der Welt das Nichtsein. Da die Welt Gott gegenüber nicht selbstständig bestehen kann, ist nur Gott wirklich; das weltliche Dasein ist ohne das Sein Gottes nichts für sich; die zufällige Welt ist nicht bloß Nichtsein Gottes. Indem es sich durch sich selbst aufhebt, verschwindet die Bedingtheit, wodurch die göttliche Existenz vermittelt scheinen könnte; Gottes Sein ist die sich selbst aufhebende Zufälligkeit der Welt; es vermittelt sich mit sich selbst, indem es von dieser Zufälligkeit anhebt, die sich durch sich selbst auflöst. Weil deshalb das Sein Gottes die Vermittlung der Zufälligkeit der Welt und ihre Auflösung ist, ist nur Gott nothwendig.

Mit dieser Zufälligkeit löst sich auch die menschliche Gewißheit auf, und fällt die Voraussetzung der Nothwendigkeit der Existenz Gottes hinweg. Darum muß die Sub-

stanz die Idee selbst nach ihrer wesentlichen Bestimmung ausdrücken. Die Vermittlung hebt sich in Betreff der Substanz auf, indem Gott nothwendig sich selbst bestimmt, und als Substanz Ursache seiner selbst ist. Gott ist keine endliche Ursache, die was anders wäre, als die Wirkung, sondern Gott ist sich selbst bewirkende Ursache; nur in der Welt ist jede Ursache Wirkung von einer andern Ursache ins Unendliche fort. Gott ist nicht bloß das Unbedingte, was durch nichts bedingt ist, sondern ist als Ursache seiner selbst die eigne Bedingung; deshalb kann Gott nichts anders als sich selbst zu seiner Voraussetzung haben. Was nicht wie die weltlichen Dinge durch sich selbst zu existiren vermag, setzt andres voraus, was ihre Zufälligkeit ist. Gott ist als sich selbst bewirkende Ursache nicht nothwendig gemachte Ursache, sondern Gott ist, weil durch sich selbst gesetzt, an und für sich nothwendig; ohne daß Gott nothwendig ist, kann der Begriff von Gott nicht gedacht werden.

Diese Einheit der Substanz mit sich selbst erschöpft die Natur der Idee nicht, die nicht bloß nothwendig, sondern als Natur verwirklichte Idee an sich das Freie ist, das als ihr Andres Existenz hat. Die Idee ist nicht bloße Nothwendigkeit der Natur, sondern ist vielmehr die innere Möglichkeit, sich als Natur offenbar zu werden. Solche Möglichkeit ist die Substanz als absolute Ursache nicht, weil sie sich selbst kein Andres wird; die Substanz ist bloß Ursache ihrer selbst, und kann deshalb nicht schöpferisches Princip der Welt seyn.

Dies ist der Grund, warum die Einheit der Substanz bloße Einheit mit sich ist und bleibt. Zwar drückt sie die unendliche Selbstvermittlung der Idee, aber diese nicht als die Idee selbst aus. Die Substanz, welche sich selbst der Begriff ist, ist die Einheit des Begriffs und der Realität unmittelbar, indem sie ausschließlich unendliche Einheit und Nothwendigkeit ist, als welche Gott existirt. Damit ist je-

doch nur das eine Moment der Idee, die Unmittelbarkeit anerkannt; das andre, die Vermittlung fällt in die endliche Welt, die zwar als Nichtsein, als nichts an sich bestimmt ist, aber ohne daß die Substanz dadurch mit sich selbst vermittelt wäre.

Daraus geht das Mißverhältniß, welches die Substanz zur Idee hat, noch mehr hervor. Die Substanz ist als Ursache die Einheit nur insofern, als das Sein die einfache Wirkksamkeit, nämlich der Gedanke das Sein der Substanz ist, aber die Wirkksamkeit derselben sich nicht auf Andres erstreckt. Die als Natur verwirklichte Idee ist nicht ohne Wirkksamkeit, als wenn alle Wirkksamkeit in die Idee als solche fielen, und sich nichts bewirkte, als Gott, wie Gott die Substanz und absolute Ursache ist; sondern die Idee ist als Natur sich selbst bewirkende Macht, die Natur ist der eigne Unterschied der Idee, welcher in der Substanz nichts ist. Es ist ein Mißgriff und ohne Grund, wenn noch Andres, als die Substanz, aus sich selbst erkannt werden soll.

Indem das natürliche Dasein und die dadurch bedingte Gewißheit sich in der göttlichen Substanz auflöst, ist nichts als diese wirklich. Was nicht Gott selbst ist, wie jenes Dasein und Bewußtsein, kann außer Gott nicht bestehen. In Gott verschwindet alles, indem Gott als unendliche Einheit und Substanz die Ruhe der Welt ist, das Unbewegte, das nichts bewegt. Gott ist als Substanz der Welt die Macht der Vergänglichkeit von allem; in Gott ist keine Schranke und Grenze, weil die Einheit Gottes mit sich selbst unendliche Einheit der Existenz ist.

Der Mensch kann deshalb nur in dem Gedanken Gottes Ruhe finden. In der Entäußerung und Erhebung zu Gott erkennt er, daß außer Gott nichts an sich ist, und besteht. In der Erkenntniß Gott zugeneigt, ist diese die Liebe Gottes, welche von Gott ungetrennt ist. Da außer Gott nichts an sich ist, kann Gott nichts gleich kommen, was

der Grund ist, warum Gott sich nicht auch zu uns Menschen entäußert. Die Entäußerung und Liebe ist einseitig, denn sie geht die göttliche Natur und Substanz nicht an. Wenn auch der Mensch uneigennützig genug ist, auf die Liebe Gottes zu ihm zu verzichten, so ist dies doch nicht wirkliche Liebe; zur wirklichen, wahren Liebe gehört, daß die Entäußerung gegenseitig sey. Die Liebe des Menschen zu Gott ist ohne die Liebe Gottes zu ihm keine Liebe um der Liebe, sondern um des Selbstes willen. Zwar liebt der Mensch sich in der Entäußerung zu Gott nicht unmittelbar selbst, aber in Gott liebt er sich; er entäußert sich zu Gott um seiner Unvollkommenheit willen, die er nicht ertragen mag. Die Liebe Gottes, die die Liebe des Menschen zu ihm nicht erwidert, ist gleichfalls Liebe zu sich selbst, ist Selbstliebe.

Gott ist daher die Liebe nicht so ganz unmittelbar, wie Gott als Substanz unendliche Einheit ist, sondern durch unsere Liebe zu ihm. Wegen dieser Vermittlung beginnt die Substanz sich als das Selbst zu zeigen, oder fängt sich zu verrathen an. Der Unterschied der Substanz von allem, was nicht sie selbst ist, verschwindet, indem der Unterschied des Andern sich durch sich selbst auflöst. Darum sucht nur der Mensch alles intellectual als eine Substanz zu erkennen, welche in sich selbst als einfacher Einheit das vielfache Dasein negirt und aufgehoben enthält. Dadurch wird das immanente Wissen zum intellectualen Wissen.

c.

### Intellectuales Wissen.

Der Mensch hatte den Trieb, alles aus Liebe zu sich selbst erkennen zu wollen; alsdann wurde er um der Unangemessenheit zum Gegenstand seiner Erkenntniß willen sich selbst abgencigt, um aus Liebe zu Gott alles in Gott zu

erkennen. Zu Gott sich entäußernd, war aber die Entäußerung und Liebe Gottes nicht auch eine Entäußerung und Liebe zu ihm; deshalb ihm, daraus die Neigung und Liebe zu sich selbst mit der unmittelbaren Gewißheit wieder zurückkommt.

Mit der Zuneigung des Menschen zu sich selbst fängt er an, alles auf sich selbst zu beziehen. Da er nicht mehr in Gott sich selbst zugeneigt seyn kann, weil die göttliche Selbstliebe sich seiner Liebe verschließt, tritt das Gekünstel, nur mit der Neigung vereint, wieder hervor. Wie das Begehren das Gefühl, setzt die Neigung mit dem Gefühl die Vorstellung voraus, so daß der Mensch alles sowohl dem Gefühl als der Vorstellung nach auf sich selbst bezieht. Da er in allem sich selbst zugeneigt ist, und alles auf diese Neigung bezieht, liebt er nicht mehr nur sich selbst, sondern liebt sich selbst in allem. Das Denken ist in der Gewißheit seiner selbst von dem Gefühl und der Vorstellung ungetrennt, es ist in der Abstraction von der Vermittlung die intellectuale Gewißheit, worin alles erkannt werden soll.

Mit der Neigung, alles auf sich selbst zu beziehen, erkennt der Mensch nicht mehr nur alles in Gott, sondern daß alles sich zum Selbst individualisirt. Die Substanz ist als Selbst das Sein dessen, wovon sie die Einheit ist, in ihr wird nichts mehr zu nichte, sondern alles erhalten. Die Idee erhält deshalb wieder eine andre Bedeutung als zuvor, und der Beweis der Existenz Gottes eine andre Richtung. Die Bedeutung, die sie gewinnt, ist, daß sie nicht mehr die als Natur verwirklichte Idee, sondern der Geist als die Wahrheit der Natur ist.

Der Mensch geht in dieser Intellectualität von der unmittelbarsten Form, vom Gefühl aus, indem die Substanz sich wegen der unmittelbaren Einheit das Gefühl mit der Vorstellung und dem Denken auf das Gefühl bezieht. Sie enthält in einfacher Einheit mit der Natur das vielfa-

che Dasein in sich, wodurch dasselbe ein Andres zu seyn aufhört. Die Substanz ist insofern das Innere, wovon die Natur das Aeußere ist, die Seele der Natur; und die Natur ist von der Einheit der Substanz durchdrungen lebendige Natur, weshalb das Natürliche nicht durch die als Natur verwirklichte Idee lebendig ist, sondern dadurch leibt und lebt, daß diese Idee Seele, und als solche die Wahrheit der Natur ist.

Der Beweis richtet sich auf die Idee hin, indem diese in der Bestimmung des Zwecks und Lebens gefaßt wird; sie bezieht sich in der vielfachen Aeußerlichkeit als Idealität der Natur mit sich selbst. Da das Zweckmäßige in der Natur das Vernünftige, aber dies die Idee ist, drückt der Beweis die Idee wirklich aus. Wenn gleich der Mensch die Idee nicht erkennt, so erkennt er sie doch unter Voraussetzung der Unmittelbarkeit an. Indem er von der Lebendigkeit der Welt auf ein nach Zwecken sich bestimmendes Wesen schließt, legt er die Zweckmäßigkeit unmittelbar und fest zu Grunde, wodurch er zu der Vorstellung kommt, daß Gott in seiner zweckmäßigen Selbstbestimmung von der Welt abhängig und bedingt sey. Aber die Welt, die Dinge können schon darum nicht Grund der Existenz Gottes seyn, weil sie zweckmäßig von Gott eingerichtet sind.

Die Bestimmung, die für Gott aus der Betrachtung einer zweckmäßigen Welt erfolgt, kann keine andre, als die Bestimmung des allgemeinen Zwecks und Lebens seyn. Da alles Leben und Lebendige zu Gott in wesentlicher Beziehung steht, ist Gott das ewige Leben, das alles beseelt; in Gott als der substanzialen Form des Lebens, dem allgemeinen Natur- und Lebensgefühl, hängt deshalb alles zweckmäßig zusammen. Gott ist als dies Gefühl die Seele der Natur, der Nous, welcher der allgemeine Grund und Zweck ist.

In der Beziehung der Substanz auf die Neigung, alles intellectual zu wissen, kann der Mensch bei dem bloßen Ge-

fühl nicht stehen bleiben, sondern geht über dasselbe hinaus, weil das Gefühl sich zur Vorstellung, zum Bewußtsein anschließt, was aber der Unmittelbarkeit wegen nicht hervortritt. Die Substanz hört auf, auf das Bewußtsein bezogen, das allgemeine Naturgefühl zu seyn, wodurch sie die allgemeine Vorstellung von allem wird. Diese ist als Weltvorstellung nicht bloß Einheit überhaupt, sondern ist wegen des Bewußtseins Einheit der Principien und Formen von allem. Sie vereinigt um ihrer Allgemeinheit willen alle diese Formen in sich, die als Gesetze der unbewußten und bewußten Welt sowohl Gesetze der Dinge, als der Vernunft und Freiheit sind. Wie das allgemeine Lebensgefühl als Noos, kann die allgemeine Weltvorstellung als Logos, als allgemeines Weltbewußtsein vorgestellt werden. Aber weder jenes Gefühl noch diese Vorstellung unterscheidet sich der Unmittelbarkeit wegen von dem, was beides ist und vorstellt; das allgemeine Weltbewußtsein ist noch nicht Bewußtsein von der Welt, sondern ist, wie das Naturgefühl, unterschiedslos.

Auch über die Vorstellung geht der Mensch hinaus; da diese zum Denken wird, bezieht er die Substanz auf das Selbstbewußtsein, wie sie in Einheit mit der Naturseele ist. Doch wird der Unmittelbarkeit wegen nicht offenbar, wie das Bewußtsein dazu kommt, von sich selbst erfüllt zu seyn, wie der Geist als Seele vermittelt des Bewußtseins eine Seele wird, die sich selbst der Inhalt ist; es bleibt geheim, wie die Substanz als allgemeines Selbstbewußtsein der Welt durch die ganze Natur sowohl, als das Gegenständliche des Bewußtseins vermittelt und bereichert ist, und zwar um der Voraussetzung willen, daß das allgemeine Selbstbewußtsein Totalität der Welt, und diese Totalität unmittelbar sey. Dasselbe ist eben so wenig das Selbstbewußtsein von der Welt, wie das allgemeine Bewußtsein das Bewußtsein von der Welt ausmachte.

Die wirkliche Natur des Geistes bleibt deshalb verhüllt, verborgen. Das Wissen nimmt zwar seine Richtung auf den Geist hin, wie er die Wahrheit der Natur ist, es fehlt aber an der Vermittlung, indem der Mensch unmittelbar alles auf die intellectuelle Gewißheit bezieht. Die Substanz, die sich als das Selbst zeigt, enthüllt sich nur an sich, die Idealität ist und bleibt unmittelbar, manifestirt sich nicht ihr selbst, was die geforderte Vermittlung wäre.

Der Geist ist daher nicht die unendliche Macht, die Natur frei zu entlassen, und sich zu sich selbst zu befreien, indem er sich nicht ihm selbst als die Wahrheit der Natur beweist. In subjectiver, negativer Bestimmung ist er bloß einfache Einheit, weil er das Vielfache der Natur nicht ist; nirgends zeigt sich, wie die Natur in ihrer Manifestation auf äußerliche Weise an sich, aber erst im Geist, der ihre Wahrheit ist, sich selbst offenbar wird.

Die Substanz ist als einfaches Selbst und Totalität der Welt, als allgemeines Selbstbewußtsein reine Thätigkeit; aber sie kann nicht thätig seyn, ohne zu unterscheiden, und was sie unterscheidet, kann nur sie selbst seyn; deshalb unterscheidet sie sich von sich selbst als ein Andres, weil sie sich sonst nicht unterscheiden würde. Dies Andre ist zwar dasselbe, was sie ist, aber ist nicht sie selbst; die Substanz ist als Unterscheiden nicht das eine Selbst, sondern viele, das Viele ihrer selbst. Das Unterscheiden, die Thätigkeit ist reines Denken, weshalb die Substanz als Selbst ein Welt denkendes Wesen ist; da sie das Viele ihrer selbst ist, sind viele solche Wesen.

Diese Wesen werden aber unmittelbar als Totalität der Welt vorausgesetzt und angenommen, was der Grund ist, warum die Substanz äußerlich in diese Vielheit von Substanzen auseinander geht. Wie die Substanz als allgemeines Selbst dazu kommt, solche Vielheit zu seyn, wird nirgends erwiesen; genug, es gibt viele Wesen, die Welt den-



tende Wesen sind, von welchen jedes sich als Totalität der Welt unmittelbar auf sich selbst bezieht. Die Substanz verhält sich zu der Welt als einem Andern, die Welt ist kein selbstständiger Unterschied, sondern ist als einfache Einheit und Totalität selbst Substanz. Jede Substanz ist einfache Einheit der Welt unmittelbar, ist ohne alle ursächliche Verknüpfung mit der andern das einfache Denken der vielfachen Veränderung der Welt; nur darf diese Einheit nicht so verstanden werden, als wenn sie mehr oder weniger stattfinden könnte.

Da die eine nicht die andre ist, ist jede Substanz diese Einheit und Totalität nur an sich; sie kann für sich selbst die Totalität nicht seyn. Die Substanz ist daher ein Welt denkendes Wesen eigenthümlich, auf ihr eigne Weise; sonst könnte sie von der andern nicht unterschieden seyn, und selbst nicht einmal seyn. Jede Substanz beschränkt die andre; denn sie ist nur dadurch, daß sie nicht die andre ist, und kann wieder nur seyn, indem die andre ist. Insofern eine nicht die andre, und doch nicht ohne die andre ist, kann keine die vollendete Totalität seyn.

Dies ist die Ursache, warum der Mensch zur Erkenntniß Gottes als eines Wesens fortgeht, das nicht beschränkt, das schrankenlose Wesen ist. Dies schrankenlose Wesen kann, weil außer den Welt denkenden Wesen nichts an sich ist, nur ein denselben gleiches Wesen seyn. Nicht, wie jene Wesen, beschränkt, ist es ein Wesen, das die Welt in der Vollendung, unbeschränkt und absolut vorstellt. Gott ist daher als absolute Totalität das Wesen, in welchem jede beschränkte Art, die Welt zu denken, ein Ende hat. In Gott verschwindet aller Unterschied der Welt denkenden Wesen, so wie die Ursache ihrer Beschränktheit, indem sie in Gott übereinstimmen.

Aber Gott beweist sich nicht an und für sich ihm selbst als diese Einheit; sonst müßte ihr Unterschied und Verhält-

niß zu einander, und auch ihr Verhältniß zu Gott ein andres Verhältniß seyn; sie müßten als weltdenkende Wesen sowohl ihren Unterschied selbst erzeugen, als auch durch sich selbst aufheben; dadurch würden sie ideeller Natur nicht bloß an sich seyn, sondern durch sich selbst, und Gott würde nicht nur die Einheit ausmachen, worin ihr Unterschied verschwunden, sondern erhalten wäre. Gott müßte sie als ihre Einheit unterscheiden, wodurch sowohl ihr Unterschied und Verhältniß zu einander, als auch ihr Verhältniß zu Gott selbst ausgedrückt seyn würde.

Der Unterschied und Widerspruch, daß die weltdenkenden Wesen andre, und auch nicht andre gegen einander sind, bleibt stehen und löst sich nicht auf. Insofern sie ihr eigener Begriff sind, sind sie unterschieden, nur in Gott soll der Unterschied nicht seyn; darum sind sie sowohl selbstständig, als auch unselfständig, unmittelbar als Totalität der Welt, und vermittelt, indem nicht sie selbst, sondern Gott ihre Totalität und Einheit ist. Dieser Mangel und Widerspruch könnte sich nur dadurch aufheben, daß sie unmittelbar durch unendliche Vermittlung würden, daß, wodurch sie vermittelt sind, an sich kein Andres wäre.

Die Substanz soll als Weltdenkendes Wesen unmittelbar die Einheit des Begriffs und der Realität seyn, aber kann diese Einheit unmittelbar nicht seyn. Indem sie als Einheit des Begriffs und der Realität, sowohl der Begriff, als die Realität der Welt ist, scheidet und trennt sie sich in beides, wodurch der Begriff nicht die Realität, und diese nicht der Begriff wird. Der Begriff und die Realität kann, sofern beides nicht dasselbe Sein ist, nicht unmittelbar eins, sondern muß unterschieden seyn. Indem die Substanz als unmittelbare Einheit des Begriffs und der Realität zum Unterschied von beiden wird, geht die Einheit verloren, und tritt der Gegensatz hervor; die Einheit ist aber

deswegen nicht gar nicht, sondern soll seyn, was die Vermittlung ausdrückt.

Die Substanz ist, wie sie unmittelbar das Selbst der Welt, die Einheit und Totalität der Welt ist, von der Welt ungetrennt; sie ist an der Welt entäußert nicht Rückkehr in sich selbst, und kann sich als Selbst nicht unmittelbar in sich, sondern nur in einem Andern gewiß werden, was der Grund ist, warum ihre Einheit in die Trennung des Begriffs und der Realität auseinander geht. Indem der Begriff aufhört, unmittelbar die Realität der Welt zu seyn, fängt derselbe an, gegen die Welt in sich zu reflectiren. Die Substanz wird als Selbst zum Ich selbst, das nicht mehr unmittelbar der Welt gewiß ist, sondern der Welt gegenüber ihrer als eines Andern sich bewußt ist.

Die Substanz kann daher, was sie als Einheit unmittelbar seyn soll, nur durch Vermittlung seyn; da sie sich als das Selbst zeigt, wird ihre widersprechende Natur vollkommen offenbar. Indem der Inhalt die Substanz ist, widerspricht sich das unmittelbare Wissen überhaupt, und geht, weil es ohne Vermittlung und Reflexion nicht seyn kann, in das reflectirte Wissen über.

## 2.

### Reflectirtes Wissen.

Das unmittelbare Wissen als solches war das Wissen, daß Gott und alles ist; es wurde durch sich selbst das substanziale Wissen, das, was Gott und alles ist, zum Inhalt hatte. Es wurde als die innere Möglichkeit des reflectirten Wissens durch sich selbst zum\_letztern, erzeugte sich als reflectirtes Wissen selbst.

Im Verlauf des unmittelbaren Wissens ging das Sein, die Substanz als Einheit des Begriffs und der Realität in den Unterschied von beiden auseinander; die Einheit wurde

durch sich selbst der Unterschied, und damit das Nichtsein ihrer selbst. Die Substanz war als Begriff das Selbst und als Realität das gegenständliche Dasein; sie fängt deshalb als Begriff an, die Einheit mit sich selbst, und als Realität das Vielfache der gegenständlichen Welt zu seyn.

Im unmittelbaren Wissen war der Begriff nichts ohne die Realität, oder war das eine unmittelbar das andre. Im reflectirten Wissen ist, indem eins nicht das andre ist, jedes dem andern gegenüber, die Einheit liegt denselben bloß zu Grunde. Diese ist nicht mehr die Einheit unmittelbar, und als solche der Geist, wie er die Wahrheit der Natur ist, sondern der Geist ist die ursprüngliche Einheit, wovon die Einheit des Bewußtseins und die Vielheit der sinnlichen Welt bloß abgeleitete Bestimmungen sind. Der Geist soll zwar als die Wahrheit von allen gefaßt werden, als Grund und Erkenntnißgrund überhaupt; die Einheit soll seyn: aber die Bestimmungen heben, weil sie fest bestimmt und unterschieden bleiben, ihren Gegensatz nicht durch sich selbst zur Einheit auf; die Reflexion dringt nicht zur wirklichen Einheit als dem wirklichen Geist hindurch.

Der Geist soll als die ursprüngliche Einheit gewußt werden; ohne die Einheit, die die wesentliche Natur jener Bestimmungen ist, sind dieselben nichts an sich. Aber wie die unterschiedenen Bestimmungen des Seins und Denkens ursprünglich eins sind, wird nicht wirklich erkannt. Das reflectirte Wissen ist und bleibt ein Nichtwissen, das vermittelt ist; darum ist es als Wissen, daß nichts an sich gewußt wird, mit sich selbst in Widerspruch, wodurch es zum absoluten Wissen über sich hinausgeht.

Indem das reflectirte Wissen die ursprüngliche Einheit des Seins und Denkens als unterschiedener Bestimmungen anerkennen will, ist es theoretisch. Die Erkenntniß der Einheit ist aber unmöglich, weil die Theorie der Reflexion nicht über den Unterschied des Begriffs und der Realität

hinauskommt. Darum soll die ursprüngliche Einheit, welche als Inhalt der Erkenntniß theoretisch nicht gewußt wird, praktisch geglaubt werden.

Das reflectirte Wissen ist daher:

erstens das Theoretische Wissen, das die Unmöglichkeit ist, zu wissen, was Gott ist;

zweitens das praktische Wissen, welches die Nothwendigkeit ist zu glauben, daß Gott sey.

## A.

### Theoretisches Wissen.

Der Inhalt des unmittelbaren Wissens ist, daß und was Gott ist, zu wissen; der Inhalt des reflectirten Wissens ist, zu wissen, was Gott nicht ist. Was Gott nicht ist, ist die Welt und der Mensch, so daß nun diese im Unterschiede von Gott als der ursprünglichen Einheit Gegenstand der Erkenntniß werden. Aber sie sind ohne Gott, für sich wirklich unerkennbar; die Welt sinkt ohne Gott zur bloßen Sinnenwelt herab, gegen die der Mensch in sich reflectirt; davon geht das reflectirte Wissen aus.

Das unmittelbare Wissen hatte allen Inhalt im Gefühl, in der Einheit mit der Vorstellung und dem Denken unmittelbar; diese Einheit machte unmittelbar die Form des Inhalts aus. Das Gefühl war als Form des Wissens die Möglichkeit des Triebes, welcher zum Trieb der Vorstellung wurde; dieser wurde als die Möglichkeit der Neigung Trieb des Denkens, womit der Mensch anfing, alles gegenständliche Dasein auf sich selbst zu beziehen. Dadurch wurde er von der Neigung erfüllt, in allem sich selbst gegenständlich zu werden, überhaupt alles in und aus sich selbst zu erkennen.

Indem deshalb der Mensch im theoretischen Wissen den

Trieb hat, in allem seiner selbst bewußt zu werden, ist das- selbe, sofern er darin mit Bezug auf die sinnliche Welt sich selbst der Gegenstand der Erkenntniß ist:

erstens das *sensuale* Wissen, in dem der Mensch seiner selbst bewußt wird, oder das Bewußtsein wird;

zweitens das *ideale* Wissen, in welchem er seiner bewußt, oder das Bewußtsein ist;

drittens das *transcendentale* Wissen, worin er als Inhalt seines Bewußtseins das Selbstbewußtsein wird.

Das theoretische Wissen wird durch das transcendentale Wissen zum praktischen, worin der Mensch in der Erkennt- niß erst wirklich das Selbstbewußtsein wird.

a.

### Sensuales Wissen.

Der Mensch fieng mit der Sicherheit des Gefühls im unmittelbaren Wissen an, das Göttliche zu ahnen; durch den Trieb wurde das Gefühl zum Gelüsten nach Erkennt- niß im substantialen Wissen. Da derselbe um feinetwillen zu erkennen beehrte, wurde er sich selbst zugeneigt, weß- halb er den Trieb hatte, alles auf sich selbst zu beziehen. Diese Zuneigung der Selbstliebe wird nun seine Neigung ausschließlich, die ihn treibt, alles in und aus sich selbst zu er- kennen.

Im intellectualen Wissen war die Substanz als Selbst die Einheit und Totalität der Welt unmittelbar; das Sein und Bewußtseyn blieb aber eins nicht unmittelbar, was das andere ist. Die unmittelbare Einheit ging in die Viel- heit des Seins und Einheit des Bewußtseins auseinander: deßhalb ist die Substanz beides, sie ist die Einheit, die als Sein und Bewußtsein unterschieden und getrennt ist.

Das intellectuale Wissen war auf den Geist als die Wahrheit der Natur gerichtet; dieser war unmittelbar die Einheit und Totalität der Welt, ohne sich als diese Wahr-

heit erweisen zu können. Da die Welt als ein Andres gegenständlich wird, hat der Mensch den Trieb, den Geist als die Wahrheit der Natur wirklich zu wissen; die Bedeutung der Idee und Richtung der Erkenntniß ist daher, daß der Geist sich durch sich selbst als die Wahrheit von allem auch erweise, diese Wahrheit nicht unmittelbar sey.

Der Geist soll nicht unmittelbar die Einheit und Totalität der Welt, und die Wahrheit seyn, die die Welt hat, sondern durch Vermittlung; er soll ursprünglich Einheit vom Sein und Denken seyn, die jedoch wegen des fest bestimmten Unterschiedes dieser Bestimmungen nicht als Grund und Quelle der Erkenntniß gewußt wird; der Beweis des Geistes durch sich selbst als der Wahrheit von allem wird deßhalb nicht wirklich erfaßt und begriffen.

Der Mensch war im intellectualen Wissen seiner unmittelbar bewußt; zum wirklichen Bewußtsein in der Erkenntniß gehört aber, daß er seiner bewußt werde, nicht das Bewußtsein unmittelbar sey. Unmittelbar war er das Gefühl als solches, das als Selbstgefühl zum Trieb wurde, und als Princip der Individualität eine bestimmte Richtung nahm. Dasselbe ist als Trieb nicht mehr unmittelbar die Richtung einerseits im Gefühl nach Innen, und andererseits durch den Verstand nach Außen; sondern das Gefühl ist nur, indem es nicht mehr unmittelbar Gefühl in sich ist, Gefühl in einem Andern, als es selbst ist. Der Mensch ist, indem er seiner bewußt wird, nicht mehr unmittelbar Gefühl in sich selbst, sondern das Gefühl im Andern, worin er sich als in der gegenständlichen Welt bestimmt findet, oder empfindet. Wie das unmittelbare Wissen mit dem Gefühl, fängt das reflectirte Wissen mit dem Empfinden an.

Die Welt ist dem Menschen als ein Andres gegenständlich und gegenüber; im Unterschiede von der Welt ist der Mensch seiner selbst bewußt Subject, welches unmittel-

bar Gefühl und einfache Thätigkeit ist; aber als Subject wird es durch das Andre des gegenständlichen Daseins bestimmt, davon afficirt, welche Affection negativ ist, nicht nur passiv: Alle und jede Empfindung ist durch den Sinn, die Receptivität wird durch die empfindende Thätigkeit des Sinns vermittelt und bewirkt. Aber von der Welt getrennt und geschieden, abstrahirt der Mensch von der Thätigkeit des Empfindens, indem er den Unterschied von der Welt für das Empfinden voraussetzt, und daran festhält; deshalb läßt er das Empfinden durch Eindruck von Außen entstehen, und trennt durch seine Reflexion das Subject und Object der Empfindung, die in der Empfindung eins sind; kurz, er setzt den sinnlichen Stoff der Empfindung in der Abstraction von der empfindenden Thätigkeit des Subjects als gegeben voraus. Da er weder die Einheit des Empfindens erkennt, noch die Trennung und Scheidung in das Subject und Object der Empfindung durch die Thätigkeit des Subjects selbst, faßt er nicht, daß das Subject und Object der Empfindung erst durch die Trennung selbstständig werden, und erkennt nicht, daß damit der fest bestimmte Gegensatz, und die Voraussetzung hinwegfällt. So lange er das Empfinden als bloße Receptivität, und das empfindende Subject nicht als ein solches nimmt, das die Affection durch das Object selbst bewirkt, kann er die ursprüngliche Einheit des Geistes nicht als die schöpferische Thätigkeit des Empfindens erkennen; darum ist das Empfinden in dem fest bestimmten Unterschied und Gegensatz auch kein wirkliches Bewußtwerden, ist nicht die innere Möglichkeit, das seinige werden zu können.

Mit der Abstraction von der Thätigkeit des Empfindens müßte der Mensch auf bloße Sensation beschränkt bleiben, und nicht über das Einzelne der Empfindung hinauszugehen vermögen. Die Sensation, die am Einzelnen ihre Grenze hat, ist bloß thierisches, nicht menschliches Empfinden, wel-



ches letzte Bewußtwerden ist. Das Bewußtsein entsteht erst, wenn das Einzelne des bloß sinnlichen Empfindens durch die Aufmerksamkeit als Thätigkeit des Allgemeinen negiert wird; das menschliche Empfinden hat deßhalb nicht bloß das Einzelne, das Empirische der Sinnlichkeit zum Inhalt, sondern ist Werden des Einzelnen zum Allgemeinen. Mit der Voraussetzung des Unterschiedes kömmt das Allgemeine als Reflexion zum Einzelnen bloß äußerlich hinzu, und kann deßhalb in Einheit mit dem Einzelnen keine ursprüngliche Bedeutung haben, kann bloß abgeleiteter Weise gelten; darum soll selbst die sinnliche Gewißheit der Empfindung der letzte Grund von allem seyn. Die Welt wird zu einer bloßen Sinnenwelt als zu einer Welt, die der Vernunft und Allgemeinheit ermangelt, womit die sinnliche Gewißheit entsteht, daß Nothwendiges und Allgemeines, überhaupt der Geist zu wissen unmöglich sey. In der Entfremdung von der ursprünglichen Einheit verleitet diese Gewißheit, das sinnliche Nichtwissen den Menschen wohl gar dazu, daß er alles Unsinnliche und Uebersinnliche, überhaupt alles, was nicht sinnlich empfunden wird, als bloß menschliche Erfindung aus dem Bereich des Wissens und der Erkenntniß hinausweist.

Da das Subject und Object in der Empfindung eins sind, ist dies die innere Möglichkeit, daß beides an derselben unterschieden werde. Diese Unterscheidung macht das Subject selbst, indem es aufmerksam auf seine Empfindung aus derselben in sich geht. Auf seine Empfindung aufmerksam sieht es das Object aus der Empfindung heraus, dadurch wird diese zur bewußten Empfindung, so daß das empfindende Subject in sich seiner selbst sich bewußt wird; die Aufmerksamkeit ist die Bedingung, daß das Einzelne der Empfindung allgemein sey, daß der Mensch seiner bewußt werde.

Das Subject setzt die Empfindung, welche es in sich,

innerlich hat, außer sich, und macht sie äußerlich; damit entsteht das Außerliche des Raumes und der Zeit, und der Mensch hört bloß zu empfinden auf. In der Empfindung ist noch alles innerlich, erst mit der Anschauung wird es äußerlich, indem es in Raum und Zeit heraustritt; allein nur durch die Aufmerksamkeit ist der Inhalt der Empfindung in Raum und Zeit äußerlich da. Aber sobald der Mensch den Inhalt der Empfindung nicht mehr in sich hat, sondern außer sich, fängt er an, sich von seiner Empfindung zu unterscheiden, und sich über das bloße Empfinden zu erheben; so lange er empfindet, ist er mit der Empfindung eins, indem er anschaut, ist er getrennt davon und frei; die Innerlichkeit der Empfindung entäußert ist die Anschauung.

Die Anschauung ist aber nur insofern die seinige, als er die äußerlich gemachte Empfindung in die Innerlichkeit wieder zurücknimmt; das Außerliche der Anschauung wird zum Innerlichen seiner selbst, indem er die Anschauung aus der Außerlichkeit des Raumes und der Zeit heraus, und in sein Inneres hinein versetzt; dadurch wird die Anschauung erinnert und vorgestellt, indem sie nicht mehr unmittelbare Empfindung, sondern vermittelt ist; sie wird nicht mehr nur das Allgemeine, sondern ist dasselbe geworden. Dies Allgemeine ist das Bewußtseyn des Menschen selbst, ist die Vorstellung, die ideale Form der Allgemeinheit ist; das sensuale Wissen wird um dieser Allgemeinheit und Idealität willen das ideale Wissen.

## b.

### Ideales Wissen.

Die Neigung des Menschen wurde durch den Trieb, alles auf sich selbst zu beziehen, die Neigung ausschließlich, die mit dem Empfinden oder Bewußtwerden anfing; aber auf das Allgemeine des Bewußtseyns gerichtet, und nicht mehr nur auf das Einzelne der Empfindung ist sie die Nei-

gung, den Inhalt der Empfindung auf das Bewußtsein zu beziehen.

Der Mensch, welcher den sinnlichen Stoff auf das Bewußtsein bezieht, schaut denselben an, und stellt ihn vor; damit setzt er den Inhalt der Empfindung in Raum und Zeit hinein, als die dem Bewußtsein wesentlichen Formen. Diese sind als Formen der Außerlichkeit und Innerlichkeit des sinnlichen Stoffs, wie das Bewußtsein, allgemein, dem sie angehören sollen. Da was in Raum und Zeit ist, außer und nacheinander ist, sind sie das reine Außer- und Nacheinander, oder allgemein, was der sinnliche Inhalt der Empfindung einzeln ist; sie sind dasselbe, was das Einzelne, nur nicht sinnlich oder äußerlich, sondern rein.

Mit diesen Formen gehört aller Stoff der Empfindung der Vorstellung an; der Mensch hat den Stoff, das Objecte nicht mehr außer sich, sondern in sich; deshalb fängt er an, das Allgemeine zu formen und zu bilden, so daß er sich selbst bestimmt, und von nichts Gegebenem ausgehen will. Indem er zu der Einsicht kommt, daß der einzelne Stoff der Empfindung nicht allgemein und nothwendig seyn kann, erkennt er, daß nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine die Nothwendigkeit ist, die das Einzelne hat, daß das Allgemeine, das Bewußtsein Regel und Gesetz für das Einzelne ist, das als solches keine Wirklichkeit hat. Insofern er das sinnliche, einzelne Sein in das allgemeine, oder Bewußtsein als in sich selbst erhebt, wird alles Sein und Dasein; die ganze Welt zu einer Welt der Vorstellung, des Bewußtseins.

Aber diese Erhebung des sinnlichen Stoffs der Empfindung als des Einzelnen in die allgemeine Vorstellung ist nicht wirkliche Erhebung, sondern bloße Verwandlung des einen in das andre. Ihre Formen sind keine Formen, die mit dem Inhalt wirklich eins wären; denn um wirkliche Erhebung zu seyn, müßte das Einzelne der Empfindung nicht

bloß in das Allgemeine der Vorstellung, sondern in die Einheit des Einzelnen und Allgemeinen als in die wirkliche Allgemeinheit des Geistes erhoben werden. Ihre wahre Energie ist weder das Einzelne, noch das Allgemeine als solches, sondern ihre wirkliche Einheit, wodurch das Einzelne der Empfindung und das Allgemeine des Bewußtseins innerlich bezogen ist. Die bloße Vorstellung abstrahirt von der Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine, wodurch beides vermittelt werden könnte: sie ist daher bloße Einheit und Gleichheit mit sich, enthält wohl das Einzelne der Empfindung als ein Allgemeines oder Bild, aber ist nicht wirklich productive Einbildungskraft; diese liegt denselben vielmehr als die wesentliche Einheit und Beziehung zu Grunde, indem sie das Einzelne der Empfindung mit der Allgemeinheit der Vorstellung in eins zusammenschließt. Anstatt der Geist sich die Anschauung durch die Einbildungskraft innerlich machen, sich als Einheit des Einzelnen und Allgemeinen für sich selbst hervorbringen, und das Außerliche des Inhalts negirend, dasselbe in die Einheit mit sich erheben sollte wird er vielmehr durch jene vermeinte Erhebung und bloße Verwandlung zum idealen Dinge herabgesetzt, was seiner wesentlichen Substanz und Freiheit durchaus zuwider ist. Das Nothwendige und Allgemeine ist als Gesetz bloße Einheit und Gleichheit mit sich; um wirkliches Gesetz zu seyn, müßte der Inhalt nicht bloß das Allgemeine, sondern das Allgemeine in Einheit mit dem Einzelnen seyn; die Einheit und Vermittlung ist der Geist selbst.

Die ursprüngliche Einheit des Geistes, die kein Gegenstand der Erkenntniß seyn soll, geht in die unterschiedenen Bestimmungen des Einzelnen und Allgemeinen auseinander, und geht verloren. Zwar soll die Formbildung aus der ursprünglichen Einheit des Seins und Denkens entspringen, aber die Einheit selbst soll verschlossen bleiben,

wodurch die productive Einbildungskraft zur bloßen Wirkung derselben als zu einer blinden, wenn gleich unentbehrlichen Funktion heruntersinkt. Daß der Mensch sich ihrer selten einmal bewußt werde, ist ein naives Eingeständniß, wornach der Geist der Formthätigkeit des Bewußtseins ursprünglich bloß zu Grunde liegen kann, und deshalb nur als ein Jenseits des Bewußtseins vorgestellt wird, als ein transcendentales Vermögen, und unergründlich, worin als in der geheimen Werkstätte alle Erkenntniß erzeugt werde. Der Geist ist demnach eine unbekannte Wurzel der Erkenntniß, die zwar gesucht, aber nicht gefunden wird, und das Bewußtsein die ideale Gewißheit, daß die ursprüngliche Einheit und Wahrheit zu wissen unmöglich sey; diese Unmöglichkeit des Wissens ist ideales Nichtwissen.

Die productive Einbildungskraft des Geistes als der ursprünglichen Einheit ist das allgemeine Gesetz, wodurch das Sein und Bewußtsein zu unterschiednen Bestimmungen werden, die vor allen gelten und die Erkenntniß bedingen. Sie enthalten, sind sie gleich nicht selbst die Einheit, doch das allgemeine Gesetz, wornach alles im Bewußtsein ursprünglich geordnet ist, und nach seiner Gesetzmäßigkeit davon abhängt. Sie müssen, da sofern die Einheit ihr wirklicher Begriff ist, in der Erkenntniß auf einander bezogen werden, weil sonst keine Erkenntniß wäre; da aber die Einheit, weder die eine noch die andere Bestimmung ist, bleibt sie aller Erkenntniß transcendentally zu Grunde liegen. Das ideale Wissen bildet sich wegen dieser nothwendigen Beziehung des Seins und Bewußtseins auf einander zum transcendentalen Wissen aus.

c.

### Transcendentales Wissen.

Die Neigung des Menschen, alles in der Erkenntniß auf sich selbst zu beziehen, nimmt immer zu. Nachdem er zunächst den sinnlichen Inhalt auf das Empfinden, auf das Bewußtwerden bezogen hatte, und alsdann auf das Bewußtsein als solches, wird er nun von der Neigung erfüllt, sowohl den Inhalt der Empfindung als des Bewußtseins auf das Selbstbewußtsein zu beziehen. Deshalb fängt er, indem er in der Erkenntniß sich selbst ausschließlich zuneigt ist, das Selbstbewußtsein zu werden an.

Im sensualen Wissen war die Erkenntniß auf den bloß sinnlichen Stoff als auf das Sein gerichtet, im idealen Wissen auf das Allgemeine der Form, auf das Bewußtsein; das Einzelne und Allgemeine machten im Unterschiede von einander den Inhalt aus, wovon die Einheit nicht erkannt wurde; das transcendente Wissen erfordert aber, daß beides zur Erkenntniß gleich nothwendig sey.

Darum strebt der Mensch nicht mehr, wie bisher, nur im Andern seiner bewußt zu werden, noch bloß seiner in sich selbst bewußt zu seyn, sondern sowohl das Bewußtsein in sich selbst, als im Andern anzumachen. Indem er in der Erkenntniß zum Denken über das Empfinden und Vorstellen hinausgeht, unternimmt er es, das Einzelne in Einheit mit dem Allgemeinen als das bedingende der Erkenntniß zu entwickeln.

Der Mensch geht dabei von dem Einzelnen des bloß sinnlichen Stoffes als der sinnlichen Wahrnehmung aus. Diese lehrt zwar, daß vieles ist, aber lehrt nicht, warum es nothwendig so und nicht anders ist; sie zeigt wohl, was ist und existirt, aber nicht, was seyn muß, Nothwendigkeit und Allgemeinheit ist darin nicht zu finden. Der sinnliche Stoff der Empfindung kann ohne die Form der Sinnlichkeit

nicht gegenständlich seyn, weil diese als das Allgemeine und Ursprüngliche aller und jeder Empfindung vorhergeht. In dem der sinnliche Inhalt bloß empfunden wird, ist die Form die selbst kein Stoff der Empfindung, und deßhalb nicht gegeben ist, das Medium, worin die Empfindungen zu einander in Verhältniß treten, und eine bestimmte Ordnung gewinnen. Sie kann als reine Anschauung von keiner äußerlichen Empfindung getrübt seyn, weil nichts an ihr ist, was stoffartig wäre. Wie der Raum die Form der äußern Anschauung ist, bedingt die Zeit als Form der inneren Anschauung unmittelbar die innere und mittelbar die äußere. Aber solche Form ist, wenn gleich ursprünglich, doch nur eine Bestimmung von Dingen, welche sinnlich bestimmt sind; deßhalb kann sie nur in Einheit mit dem sinnlichen Stoff der Empfindung eine Erkenntnißform ausmachen; diese Erkenntnißform ist der Sinn.

Der Mensch bestimmt sich auch frei von aller Außerlichkeit selbst, in welcher Selbstbestimmung das Bewußtsein reine Form ist. Wenn gleich der sinnliche Stoff der Vorstellung durch die Empfindung gegeben ist, so ist doch das Bewußtsein die Function, das Vielfache der Anschauung mit seinen Bestimmungen oder Kategorien zur Einheit zu verknüpfen. Zu diesem Behuf geht er das Vielfache der Anschauung durch, vergleicht die Vorstellungen unter der Bedingung der Sinnlichkeit, nimmt sie aus und fügt die eine zu der andern hinzu. Er sucht ferner durch die scheidende Thätigkeit sogenannter transcendentaler Ueberlegung zu ermitteln, ob die Vorstellungen entweder der sinnlichen Empfindung und Anschauung, oder dem Bewußtsein angehören: Ist gleich das Bewußtsein allgemein, und der Form nach durch nichts bestimmt, so muß es doch, um als Function thätig zu seyn, sich auf den sinnlichen Stoff der Anschauung beziehen, weil es sonst keinen Inhalt haben würde. Das Bewußtsein kann daher gleichfalls nur in

Einheit mit dem sinnlichen Stoff eine Erkenntnißform seyn; diese Erkenntnißform ist der Verstand.

Sinn und Verstand müssen als Formen und Regeln der Allgemeinheit innere Nothwendigkeit haben. Insofern die Formen der Sinnlichkeit alles Aeußerliche und Gegenständliche bedingen, kann außer dem Sinn nichts seyn; und gleichfalls können die Dinge, welche nicht selbst die Einheit sind, die der Verstand in sie hineinbringt, nichts seyn außer dem Verstand. Machen auch Sinn und Verstand die Bedingung aus, worunter Gegenstände gegeben werden, so sind sie doch nicht selbst sinnlich und äußerlich; deshalb gehören sie dem menschlichen Gemüth und Selbstbewußtsein an, worin sie ihre Wurzel haben. In Wahrheit ist daher keine Erkenntniß, als das menschliche Selbstbewußtsein, als der Mensch selbst, sofern alle Dinge Bestimmungen des Sinns und Verstandes, des menschlichen Gemüthes sind. Außer dem Selbstbewußtseyn ist keine Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche die Einheit des Einzelnen und Allgemeinen ist, zu suchen und zu finden.

Deshalb müssen Sinn und Verstand als nothwendige Erkenntnißformen, die in der Einheit des Gemüthes entspringen, aufeinander bezogen werden. Wie der Sinn ohne den Verstand keine Regel und Ordnung hätte, wäre der Verstand ohne den Sinn abstract und leer. Indem der Verstand des sinnlichen Stoffes bedarf, um die Vorstellungen zu verknüpfen, aber die Realität des Verstandes wegen der Abhängigkeit vom Stoff sich durch sich selbst aufhebt, muß die sinnliche Anschauung Realität haben, und muß der Sinn eine nothwendige Erkenntnißform seyn. Weil umgekehrt der Verstand den Vorstellungen in der Anschauung die Einheit giebt, wodurch die sinnliche Realität aufgehoben wird, muß das Bewußtsein Realität haben, und muß der Verstand eine nothwendige Erkenntnißform seyn. Wenn daher Sinn und Verstand als unterschiedene Bestimmungen



zwar beide zur Erkenntniß nothwendig sind, so reicht doch weder die eine noch die andere Bestimmug als solche zur Erkenntniß aus; erst ihre Einheit kann Princip der Erkenntniß werden.

Aber weder der Sinn noch der Verstand heben ihren Unterschied in der Erkenntniß von einander auf, bewirken durch sich selbst die Einheit mit einander; der Verstand läßt, was er verknüpft und verbindet, selbstständig bestehen. Diese Einheit ist deßhalb nicht wirkliche Einheit, sondern bloße Isothesis, aus Sinn und Verstand äußerlich zusammengesetzt. Beide müssen, um eine Einheit zu seyn, da sie verschieden und entgegengesetzt sind, vermittelt werden; um ihres Unterschiedes willen können sie die Einheit selbst nicht seyn, was der Grund ist, warum diese nicht wirklich erkannt wird. Da sonst nichts ist als Sinn und Verstand, die alle Erkenntniß bedingen, kann das Unbedingte aller bedingten Erkenntniß und Erfahrung nur zu Grunde liegen. Dasselbe ist, weil es nicht bedingt, und deßhalb an sich ist, ein Ding an sich, welches, da es weder sinnlich angeschaut, noch gedacht werden kann, zu wissen unmöglich ist. Da nicht die Natur der Dinge selbst das Object in der Erkenntniß ist, sondern Raum und Zeit, die alle Erkenntniß bedingen, kann nur Bedingtes, als Erscheinung erkannt werden; Dinge, die bloße Anschauung der Thätigkeit des Verstandes sind, können nichts an sich seyn.

Sinn und Verstand sollen zwar im Gemüth ihre Wurzel haben, im Selbstbewußtsein eins seyn, und zusammenhängen; aber dieß producirt sich nicht als die Einheit, weil es mit dem sinnlichen Stoff verflochten ist, und sich nicht von der Sinnlichkeit durch diese Formen befreien kann. Deßhalb ist der Geist in der Erkenntniß von dem Stoff der Empfindung abhängig, was seinem Begriffe nicht gemäß, und zuwider ist; denn der Geist macht als produktive Einbildungskraft die Vorstellung von der Empfindung unabhängig

und frei. Die Formen der Anschauung erhalten, indem er abgesehen vom sinnlichen Stoff die Vorstellung selbstständig ins Dasein ruft, eine andre Bedeutung, als bloße Formen des vereinzelteten Stoffes zu seyn; sie werden sich vom Geist erfüllt zeigen.

Der Unterschied und die Trennung der Empfindung von der Vorstellung kann alsdann erst aufhören, wenn jene Formen nicht mehr abstracte, leere Formen sind und bleiben. Die Empfindung wird durch die productive Thätigkeit des Geistes eins mit der Vorstellung, um welcher Einheit willen sie selbstständige Allgemeinheit der Anschauung ist. Der Geist producirt die Anschauung für die Vorstellung, welche er auf allgemeine Weise bezeichnet, wozu die Formen der Anschauung das Medium sind. Im Raum vom Geiste geformt, und deshalb nicht bloß sinnlich gelassen, wird der sinnliche Stoff zum Bilde, welches die Vorstellung, wenn auch stumm bedeutet. In der Zeit, die erfüllt ist, vom Laut der Empfindung, wird seine innere Seele herausgeboren, und zum Laut der Vorstellung articulirt. Der Geist macht sich durch das Wort von der Empfindung frei, indem der Laut der Empfindung im Wort als dem gegliederten Ton zur Vorstellung wird. Das Wort hat die Empfindung in sich, die innerlich gemachte Empfindung ist im Wort entäußert, die Vorstellung wird im Wort vernommen. Darum ist nicht der Raum und die Zeit die äußerlich gewordene Allgemeinheit des Geistes, sondern das Bild und das Wort. Da das Wort die Vorstellung bezeichnet, aber die Vorstellung nur im Verhältniß zu andern Vorstellungen verständlich ist, reiht sich Wort an Wort, welche Worte in gemeinsamer Rede vorüberschwinden. In Bildern und Worten, die das gesammte Reich seiner Vorstellungen ausdrücken, schaut der Mensch die Welt an, und spricht er dieselbe aus. Es ist nichts, was er nicht bezeichnete, und wovon er sich nicht durch die Vorstellung befreite; daher kann er das Selbst-

Bewußtsein in der Erkenntniß nur in sofern seyn, als die Formen der Anschauung nicht vom sinnlichen Stoff erfüllt bleiben, sondern von demselben erfüllt werden, wie er als Bild und Wort allgemein geistige Bedeutung hat.

Aber auch der Verstand mit seinen Formen und Bestimmungen darf den sinnlichen Inhalt nicht lassen, wie er ist. Wie die Anschauung die Form der Sinnlichkeit, ist der Verstand das Denken und die Bedingung, worunter Gegenstände gedacht werden; wie die Sinnlichkeit das Vermögen ist, Vorstellungen zu empfangen, ist der Verstand die Fähigkeit, Vorstellungen zu erzeugen. Diese können aber nicht unmittelbar auf den Gegenstand gehen, weil der Verstand urtheilt; die Verstandesbestimmungen sind wegen der Einheit des Verstandes, durch welche die Vorstellungen verknüpft werden, allgemein. Die Verknüpfung selbst kann nur nach einer allgemeinen Bedingung geschehen, nach Regel und Gesetz, welche Bedingung durchgängige Einheit des Verstandes ist, wodurch die Vorstellungen nebst ihrer Verbindung erst möglich werden. Da erst der Verstand die allgemeine Bedingung und Regel ist, wodurch etwas gesetzliche Form annimmt, ist alles zum Verstand in nothwendiger Beziehung, alles erscheint nach Regel und Ordnung gesetzlich. Wie der empirische Stoff den Bedingungen der Form der Anschauung entspricht, müssen gleichfalls die empirischen Gesetze den Gesetzen des Verstandes gemäß seyn; deshalb ist der Verstand mit seinen Kategorien das Gesetz der Einheit alles Vielfachen und Mannigfaltigen, was sein Verhältniß zur Sinnlichkeit ausdrückt. Wenn er gleich als Regel und Gesetz, worunter alles gedacht wird, nothwendige Einheit ist, so ist er doch bloß relative Allgemeinheit, nicht ursprüngliche Einheit; bezieht er sich auch als Regel und Gesetz durch die Einheit auf den gegebenen Stoff der Sinnlichkeit, so ist er doch nicht innerlich davon durchdrungen. Die Bestimmungen des Verstandes werden

nicht auch in den Gegenständen, auf welche der Verstand reflectirt, selbst angetroffen. Wenn sie aber inhaltsvoll und wahr seyn sollen, müssen sie gegenständliche Bestimmungen werden; sonst bleiben sie abstracte, subjective Denkformen, die bloß äußerlich an das Gegebene der Erfahrung gebracht, nicht die wesentliche Natur der Dinge selbst, nicht die Dinge in ihrer allgemein vernünftigen Bestimmung sind. Erst, wenn die Denkbestimmungen den Dingen immanent sind, können diese vom Gedanken durchdrungen erkannt werden; damit hören die Verstandesbestimmungen auf, aus der Anschauung reflectirte Formen zu seyn, sie werden zu speculativen Formen, die die Natur der Sache selbst im concreten Gedanken sind.

Die Ursache, warum die Verstandesbestimmungen nicht als gegenständliche Bestimmungen gefaßt werden, ist näher die, weil sonst der sinnliche Stoff der Empfindung aufhören würde, gegeben zu seyn. Als Bestimmungen, wodurch der sinnliche Inhalt gedacht wird, bleiben sie von demselben getrennt und geschieden; der Unterschied der Empfindung von der Vorstellung könnte sich nur dadurch aufheben, daß ihre ursprüngliche Einheit, die die productive Einbildungskraft ist, im Verstande selbst wirksam wäre. Der Verstand würde alsdann seine abstracte Bedeutung verlieren, und aufhören, in formeller Einheit bloß Regel und Gesetz für den sinnlichen Stoff der Empfindung zu seyn; erfüllt von der Empfindung und Anschauung würde die Vorstellung diese wirklich ausdrücken, weil der Geist in der Production der Anschauung von der Empfindung unabhängig wäre. In den bezeichneten Vorstellungen, welche Bestimmungen sind, worin der Inhalt der Empfindung existirt, hat der Mensch die Empfindung wirklich; wenn die Vorstellung und damit der Inhalt der Empfindung in die Bestimmungen gelegt wird, ist der Inhalt, die Sache von denselben ungetrennt; deshalb hat er in diesen Bestimmungen, als den

allgemein vernünftigen Bestimmungen, nicht seine beliebigen Einfälle, sondern die Natur der Sache. Wenn die Denkbestimmungen wirklich den Inhalt und Gegenstand ausdrücken, sind sie keine Bedingung mehr, wodurch die Dinge gedacht werden; sondern sie müssen, um wirklich gedacht werden zu können, die Möglichkeit des Gedankens selbst seyn, der Gedanke muß ihre allgemein vernünftige Natur ausmachen. Der Mensch darf, wenn er wirklich erkennen will, mit seinen Verstandesbestimmungen den Inhalt der Empfindung, die Sache und das Denken nicht durch die Vorstellung auseinander halten; er muß vielmehr das Denken als die Sache selbst erfassen, was nur dadurch möglich wird, daß er den Verstand mit seinen Bestimmungen dem Denken unterordnet; anstatt das Denken, das eins mit der Sache ist, bestimmen zu wollen, muß er vielmehr seinen Menschenverstand davon bestimmen lassen; der Geist kann sonst in den unterschiedenen Bestimmungen des Seins und Denkens nicht die wirkliche Einheit seyn, und der Verstand keine Allgemeinheit an und für sich haben.

Wenn der Mensch bloß über gegebenen Stoff urtheilen, und das Vielfache der Anschauung zur Einheit verknüpfen soll, kann er den Verstand nicht als jene Einheit und Allgemeinheit selbst erkennen; darum stellt er diese Einheit als ein Ideal vor, das weder durch sinnliche Anschauung gegeben, noch durch den Verstand erzeugt ist. Dieß veranlaßt ihn noch weiter, jene Einheit, die als der wirkliche Verstand die Anschauung und Vorstellung, der Geist und das Wissen selbst ist, zum Mittel der Einschränkung, der Sinnlichkeit und der Begrenzung des Verstandes zu machen. Der Geist soll jene Einschränkung und Begrenzung selbst bewirken, und die transcendente Gewißheit rechtfertigen, daß die ursprüngliche Einheit unerkennbar sey, dadurch wird er zum Mittel des Be-

weises der Unmöglichkeit des Wissens herabgesetzt.

Der Mensch strebt deshalb im Zeugniß jener Gewisheit den Unterschied des Begriffs von der Existenz gegen die unmittelbare Einheit von beiden geltend zu machen. Im unmittelbaren Wissen stimmten Begriff und Realität überein, indem was bloß vorgestellt des Seins ermangelte; nicht vollkommen war. Die Einheit und Vollkommenheit konnte ohne die Existenz nicht gedacht werden, aber die Einheit ging in den Unterschied über, wodurch der Begriff auch nicht das Sein wurde. Der Unterschied ist nicht weniger als die Einheit berechtigt, aber hebt sich wieder zur Einheit auf, erst diese letzte ist die wirkliche Einheit, die den Unterschied in sich hat. Wenn die Realität ohne den Unterschied des Begriffs von der Existenz gesetzt wird, ist die Einheit vorausgesetzt; und wenn der Unterschied des Begriffs von der Realität ohne die Einheit geltend gemacht wird, wird am Bewußtsein gegen das Sein festgehalten. In dem wirklichen Beweis der Einheit und Allgemeinheit fällt die eine und andere Voraussetzung hinweg.

In dieser Bestreitung und vermeintern Widerlegung des Beweises der Existenz Gottes wird bloß vom Standpunkt des Unterschiedes der Einheit gegenüber das Gegentheil versichert; da sie auf den Inhalt nicht eingeht, kann sie nur die Form betreffen. Das Sein ist nach der Einheit vom Begriff durchdrungen, nach dem Unterschiede nicht; hat das Sein mit dem Begriff nichts gemein, so wird es zum sinnlichen Dasein, und der Begriff sinkt zur Vorstellung herunter, wenn dergleichen Sein und Dasein Realität haben soll. Mit solchem Sein und Dasein, mit solchen leeren Begriffen kann über die göttliche Existenz nichts ausgemacht werden, die so wenig gegeben ist, als der Begriff von Gott auf eine Anschauung bezogen werden kann. Wenn der Begriff Gottes auf keine Erfahrung geht, aber doch die

Erfahrung zur Existenz des Begriffs gefordert wird, muß, was Gott ist, zu wissen unmöglich seyn, sonst müßte ein Begriff als existirend gedacht werden, dem kein wirklicher Gegenstand entsprechen würde; was nicht Gegenstand des Wissens ist, müßte erkannt werden können.

Aber dieß ist und bleibt ein Ideal, das weder dem Sinn noch dem Verstand angehört, und deswegen der Vernunft zukommen soll. Um der Einschränkung der Sinnlichkeit und der Begrenzung des Verstandes willen soll dasselbe als eine nützliche Idee zum Behuf bloß sinnlicher Erkenntniß gebraucht werden. Es darf als Bedingung dieser Erkenntniß selbst nicht bedingt seyn; denn wie der Verstand auf die Sinnlichkeit gerichtet ist, soll die Vernunft auf den Verstand gehen, um der bedingten Verstandeserkenntniß die Richtung auf das Ideal als auf die unbedingte Einheit zu geben. Die Vernunft, die auf das Unbedingte geht, soll in die Verstandeserkenntniß Einheit und Zusammenhang bringen; dieß kann aber, weil das Unbedingte kein Gegenstand der Erfahrung ist, nur insofern geschehen, als von aller Verstandeserkenntniß abstrahirt wird. Die Einheit, welche die Vernunft in die Erkenntniß bringen soll, bleibt draußen, kömmt nicht hinein, und das Ideal ist ohne Wirksamkeit, weil es dem Bedingten bloß zu Grunde liegen soll. Anstatt der lebendige Quellgrund von allem zu seyn, ist es nur das Nichts von allem; anstatt Gott und der Wahrheit gleich zu seyn, ist es dem Nichts gleich. Ein Gott aber, der alles nur bedingt, nicht frei entläßt, kann keine andre Existenz haben, als ihm die marklose Vorstellung angedeihen läßt.

Was allein gewiß ist, ist der Mensch mit seiner leeren Vernunft, durch die er über das Bedingte der Erfahrung, über allen gegebenen Stoff hinausgeht, und rein sich auf sich selbst bezieht. Deshalb ist er nicht mehr nur des sinnlichen Stoffs als eines Andern sich bewußt,

wovon er abhängig wäre, sondern unabhängig davon ist er sich selbst der Inhalt des Bewußtseins geworden, welcher Inhalt das Selbstbewußtsein ist. Durch nichts mehr bedingt und beschränkt, bestimmt er nun frei sich selbst, womit das Wissen aufhört, transcendental zu seyn. Das transcendente Wissen, und damit das theoretische Wissen überhaupt geht wegen der selbstbestimmenden Freiheit als der Unabhängigkeit vom sinnlichen Inhalt des Bewußtseins in das praktische Wissen über, das zunächst, weil sein Inhalt als Selbstbewußtsein reine Form ist, formales Wissen ist.

## B.

### Praktisches Wissen.

Das praktische Wissen ist gleichfalls, wie das theoretische, auf das Nichtwissen, was Gott ist, beschränkt, denn es hat mit demselben den Inhalt des Unterschiedes von Begriff und Realität gemein. Zwar soll im praktischen Wissen die Einheit wirklich stattfinden, diese kann jedoch, weil sie dem Unterschied nur zu Grunde liegt, nicht Object des Wissens seyn. Da sie wirklich nicht ist, soll, daß sie sey, nothwendig angenommen, oder geglaubt werden. Das praktische Wissen ist deshalb der Begriff der Nothwendigkeit des Glaubens, die Nothwendigkeit, zu glauben, daß Gott sey.

Da das praktische Wissen den Inhalt mit dem theoretischen gemein hat, ist dieser Inhalt die sinnliche Welt und der Mensch; der Unterschied von beiden ist, daß der Geist in der Erkenntniß nicht mehr nur das Selbstbewußtsein wird, sondern dasselbe ist. Der Mensch strebt daher, den Inhalt aus der Form der Gewißheit seiner selbst zu er-



zeugen, wobei er aber an dem Unterschied des Begriffs von der Realität festhält.

Im unmittelbaren Wissen machten Gefühl und Vorstellung unmittelbar in Einheit mit dem Denken die Form des Inhalts aus. Im theoretischen Wissen fing sie an, Denken für sich zu werden, konnte aber im Verhältniß zur sinnlichen Welt noch nicht sich selbst der Inhalt seyn, wenn gleich der Mensch den Trieb hatte, alles in und aus sich selbst zu wissen. Im praktischen Wissen wird dieser Trieb die ausschließliche Neigung und Sucht des Menschen, sein Selbstbewußtsein, und damit das Subjective überhaupt zum Absoluten zu erheben; doch kann er, um des Unterschiedes der Realität, von der Gewißheit willen, nur im Glauben seiner selbst gewiß werden.

Das praktische Wissen ist wegen der reinen Form dieser Gewißheit:

erstens das formale Wissen, worin der Mensch sein Selbstbewußtsein als die absolute Form und Allgemeinheit zu wissen strebt;

zweitens das reale Wissen, in welchem er sein Selbstbewußtsein zur absoluten Allgemeinheit wirklich erhebt;

drittens das subjective Wissen, worin er den Unterschied der Realität als des Inhalts von der Form in der Gewißheit seiner selbst annihilirt.

Wie der Mensch im realen Wissen anfängt, Vernunft zu werden, so fängt er im subjectiven Wissen Vernunft zu seyn, und der Geist zu werden an. Mit dem Verschwinden des Unterschiedes hebt sich die Subjectivität zur Objectivität auf, wodurch das reflectirte Wissen zum absoluten Wissen wird.

a.

### Formales Wissen.

Die Neigung des Menschen, alles in der Erkenntniß auf sich selbst zu beziehen, wird immer mehr die Neigung ausschließlich, sein Selbstbewußtsein zum Princip von allem zu machen. Darum bezieht er nicht mehr nur den Inhalt der Empfindung und des Bewußtseins auf das Selbstbewußtsein, sondern nun soll letzteres aller Inhalt selbst seyn; was bloß relative Allgemeinheit ist, soll zur absoluten Einheit und Allgemeinheit erhoben werden.

Die Erkenntniß war im theoretischen Wissen auf den Geist gerichtet, wie dieser das Bewußtsein und Selbstbewußtsein wurde; im praktischen Wissen nimmt sie die Richtung auf ihn hin, wie er das Selbstbewußtsein ist. Aber der Geist ist als Selbstbewußtsein nicht auch das Wissen, was zugleich gegenständlich ist, weßhalb derselbe noch nicht als Geist gewußt wird. Das praktische Wissen fängt, insofern das Selbstbewußtsein die Form der Gewißheit ist, formal an.

Das theoretische Wissen ging zuletzt über die sinnliche Erfahrung hinaus, indem es im transcendentalen Wissen ein Ideal anerkannte, welches unbedingt außer aller Erfahrung vorgestellt wurde. Dieß Ideal soll nun aus einem transcendentalen ein immanentes werden, und Princip der praktischen Vernunft seyn. Während dasselbe im transcendentalen Wissen ein unerklärbares Factum war, soll die Erkenntniß im praktischen Wissen das Gesetz für eine Causalität bestimmen, und der Verwandlung des Ideals eine positive Bestimmung hinzufügen, woran als dem Begriff der Vernunft der Wille bestimmt werde. Das theoretische Wissen enthielt schon die Forderung, daß zu der Reihe des Bedingten ein Unbedingtes, mithin eine Causalität hinzukomme, die sich von selbst bestimme, welche Causalität

das praktische Wissen zum Princip macht, um dem Begriff desselben Realität und Objectivität zu geben; durch Causalität, durch Freiheit soll derselbe in einer intelligiblen Welt ersehen, was dem theoretischen Wissen abgeht, weshalb nicht mehr Raum und Zeit, sondern Grundsätze das Erste seyn sollen.

Durch diese Reflexion geht das Wissen über alle Erfahrung hinaus, ohne daß es aber zur wirklichen Erkenntniß hindurchdringt; denn die Voraussetzung im theoretischen Wissen hebt sich nicht für die Erkenntniß auf, und damit die Unmöglichkeit nicht, etwas an sich wissen zu können. Auch bleibt der Grund, warum der Mensch Gott, die Wahrheit nicht erkennt, unverändert derselbe, indem er Gott deswegen nicht wissen soll, weil Gott nicht, wie die Dinge in der Anschauung gegeben, nämlich nicht, wie diese sinnlich da ist. Indem die Kritik des sensualen und idealen Wissens alle Erkenntniß vom sinnlichen Stoff der Empfindung abhängig seyn läßt, versperrt sie sich den weitem Weg der Erkenntniß der Wahrheit selbst. Denn der Mensch ist in derselben allein nur mit sich selbst beschäftigt, kommt, indem er alles auf sich selbst bezieht, nicht über sich hinaus, oder kommt nicht von sich los; wenn er in der Erkenntniß über sich selbst hinausgehen wollte, würde er alles wirklichen Inhalts verlustig werden, weil kein anderer Inhalt und Gegenstand der Erkenntniß statt findet. Deshalb kann alles, was nicht der Mensch selbst ist, kein Gegenstand der Erkenntniß seyn; sonst müßte er etwas erkennen wollen, was gar kein Object der Erkenntniß ist.

Der Inhalt der Erfahrung ist bloß vereinzelter Inhalt, welcher der Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht ermanget, weshalb die Form nothwendig und allgemein seyn soll, das praktische Wissen kann nichts Gegebenes anerkennen und gelten lassen, denn es erhebt sich über das Außerliche der Erfahrung zur reinen Form, und soll nichts Wider-

sprechendes enthalten. Der Mensch, der sich um dieser Form willen den Schein giebt, als könnte er den Widerspruch lösen, abstrahirt nur vom Widerspruch, und läugnet denselben, weil er nicht die Kraft hat, auf ihn einzugehen. Auch erkennt er wohl den Widerspruch an, und glaubt demselben durch Abstraction zu entfliehen, ja ihn zu besiegen, dadurch kömmt er aber erst so recht mit allem in Widerspruch, und verstrickt sich in Widersprüche aller Art. Nach dem logisch veralteten und leeren Verstand soll es gleichfalls keinen Widerspruch geben, so daß Irrthum und Sünde, diese theoretischen und praktischen Widersprüche, nicht einmal möglich wären. Der Mensch kömmt aber nur dadurch über die Widersprüche hinaus, daß er sie denkt, nicht dadurch, daß sie undenkbar seyn sollen.

Indem der Mensch im formalen Wissen von nichts Wirklichem ausgehen will, bleibt in der Abstraction vom Wirklichen nur das Mögliche übrig, was außer aller Erfahrung, im reinen Denken ist. Im Denken als der selbstbewußten Vernunft, ist der Mensch unabhängig vom sinnlichen Stoff, denn es ist die Möglichkeit, daß er sich selbst bestimme, und frei von aller Aeußerlichkeit wolle. Das Denken ist die Macht der Vernunft zu wollen, so daß der Wille von nichts außer ihm bestimmt wird, autonomisch und frei ist, und sich selbst das Gesetz giebt. Der sinnliche Stoff war Gesetz der Vernunft im theoretischen Wissen, aber im praktischen Wissen ist die Vernunft selbst das Gesetz, welche frei von aller Aeußerlichkeit sich selbst bestimmt; wenn der Mensch sich selbst nicht zu dem bestimmen könnte, was dem Willen nothwendig seyn soll, würde er nicht frei seyn. Die Autonomie ist unzertrennlich von der Vernunft und Freiheit.

Um das Mögliche wirklich zu machen, nimmt die formale Vernunft die sogenannte *Maxime* an, welche fordert, daß was möglich ist, nothwendig gewollt, oder was zu

thun möglich ist, vollbracht werde. Diese Nothwendigkeit enthält nur das Mögliche, und geht nicht zum Wirklichen fort. Der vernünftige Mensch soll nach der Maxime handeln, von welcher er wollen kann, daß sie für alle Gesetze sey; das heißt: die Maxime, die allgemein seyn kann, ist Gesetz. Aber die Maxime, die Gesetz seyn kann, ist nicht wirklich Gesetz, kann bloß Gesetz seyn; sie enthält nur, daß was unbedingt zu thun möglich ist, zu wollen nothwendig sey; das heißt: was zu thun möglich ist, ist zu thun möglich, was so viel als nichts gesagt ist. Was unbedingt möglich ist, soll geschehen; was bedingt möglich ist, soll nicht geschehen. Die Maxime, die das Mögliche wirklich machen soll, kann nicht, was sie soll, weil sie bloß möglich, nicht nothwendig ist; sie müßte, um wirkliche Maxime zu seyn, was seyn soll, mit dem vereinigen können, was seyn muß.

Der Mensch soll sich durch Vernunft selbst bestimmen, und die Handlung nach einer Regel geschehen, die praktisch rein nur ein Product der Vernunft sey; diese Forderung wird kategorisch gemacht, ist ein kategorischer Imperativ. Nichts desto weniger ist der Mensch sinnlich bestimmt, und ist wegen seiner sinnlichen Natur der Vernunft und dem Geist widerstreitender Maximen fähig. Die Vernunft soll diese Maxime in die reine Form ihrer selbst erheben, damit sie den Bestimmungsgrund des Willens der Form nach enthalten; die Vernunft soll sie in sich selbst, als in ein praktisches Gesetz verwandeln, ungeachtet dessen aber die reine Vernunft bleiben. Die Maxime soll als Bestimmungsgrund überhaupt nur insofern gelten, als sie unter der Autonomie der Freiheit dem praktischen Gesetz gemäß ist; sonst würde sie das Gegentheil der Autonomie der Freiheit, nämlich Heteronomie der Willkühr seyn; sie würde durch das Object der Begierde mit ihren Bestimmungsgründen in das praktische Gesetz hineinkommen.

Die Autonomie der Freiheit ist bloß abstracte, nicht wirkliche Freiheit; sie ist zwar für den Willen anzuerkennen, und mag als ein erhabner Gedanke viel gepriesen werden, ein wirklicher Gedanke ist sie nicht. Für die wirkliche Freiheit reicht es nicht aus, daß das Gesetz nur aus dem Willen entspringe, und der Begriff einer Causalität im Begriff des Willens enthalten sey. Denn dieser Begriff ist ohne Inhalt und Anschauung, ist, wie die Vernunft, welche den Willen bestimmt, abstract und leer. Die praktische Regel, das Gesetz ist nicht minder eine leere Nothwendigkeit, wozu die Allgemeinheit äußerlich hinzukömmt, wie die Vernunft in ihrer Abstraction zäh und fest in sich verschlossen ist. Das Gesetz, das kategorisch gebietet, soll allgemein seyn; ist aber keine Nothwendigkeit, die die Allgemeinheit selbst wäre; diese Nothwendigkeit ist erst das Gesetz, das nicht bloß seyn soll, sondern welches ist, sofern die Nothwendigkeit seine Wesenheit ist. Nothwendigkeit und Allgemeinheit sind nur im wirklichen Gesetz von einander durchdrungen; das praktische Gesetz ist bloß nothwendig gemacht, die Nothwendigkeit ist nicht denselben immanent, sondern wird auf Andres sich beziehend nur geboten. Sein Verhältniß zu sich selbst ist bloß relativ, nicht absolut; es kann im menschlichen Willen thätig und wirksam seyn, aber ist keine wirkliche Willensmacht. Der Wille ist mehr als bloße Autonomie, die zwar freie Entschließung, doch keine wirkliche Allgemeinheit ist. Die Natur ist, ob zwar gesetzlich, doch ohne Willen, das Gesetz aber, welches dem Willen gegeben wird, ist selbst ein Wille. Der Wille bestimmt nicht bloß sich selbst, sondern ist auch bestimmbar durch andern Willen, welcher für denselben nothwendig ist und Gesetz wird. Der Wille ist die innere Möglichkeit, den Willen zu bestimmen, in welcher Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Wille gesetzlich wird. Das wirkliche Gesetz allein, worin die Nothwendigkeit von der Allgemeinheit ungetrennt ist,

kann den Willen frei bestimmen. Indem nur dieß Gesetz von nichts bestimmt ist, bestimmt der Wille durch das Gesetz zugleich sich selbst; das Gesetz, das bestimmend ist, bestimmt den Willen, nämlich ein solches, das sich selbst bestimmt, und deßhalb frei, nicht nothwendig, die Selbstbestimmung durchs Gesetz ist frei. Erst diese Selbstbestimmung ist wirkliche Autonomie, welche in Einheit mit dem Gesetz ist, das nicht bloß seyn soll, sondern in der Einheit von Nothwendigkeit und Allgemeinheit wirklich bestimmt ist. Das Gesetz ist, weil die Substanz des Willens die Freiheit ist, ein mit Nothwendigkeit gewolltes, freies; das Gesetz ist als Nothwendigkeit Inhalt des Willens, welcher frei ist, es ist die eigne Natur des Willens in der Freiheit, gesetzlich zu werden.

Das Gesetz ist nicht ursprünglich durch den Menschen gesetzt, sondern indem derselbe in die Welt tritt, findet er das Gesetz in Natur und Menschenleben vor. In der erstern ist das Gesetz unmittelbar die Nothwendigkeit der Dinge selbst, und unabänderlich, im letztern ist es gegeben, vermittelt, und deßhalb veränderlich. Der Mensch aber, welcher das Gesetz giebt, stellt sich selbst mit unter das Gesetz und erkennt dasselbe über sich an; denn das Gesetz ist nach seinem wesentlichen Begriff aus der wirklichen Vernunft, nicht aus der Willkühr gegeben. Der Wille ist in dieser Objectivität des Gesetzes allgemein, das Gesetz ist ohne Ausnahme; dasselbe gilt für alle, worin sich seine Nothwendigkeit und Allgemeinheit kund giebt. Das Gesetz ist der allgemeine Wille des Menschen, nicht sein partikulärer Wille, es ist mit Recht negirte Willkühr, ist als aufgehobener Eigenwille der nothwendig allgemeine Wille selbst, weil sein Inhalt das Recht ist, das Gesetz ist durch das Recht allgemein vernünftig. Was, wie die praktische Regel, der kategorische Imperativ nicht an und für sich selbst nothwendig ist, kann auch die Nothwendig-

keit nicht von Andern bestimmen. Das wirkliche Gesetz ist nicht willkürlich, noch bloß nothwendig, sondern ist als der allgemein vernünftige Wille, der freie Wille selbst, nicht blinde Gewalt.

Nach der abstracten Vernunft und Autonomie soll die Handlung gleichfalls dem Gesetz gemäß seyn; diese soll sich an Formen des Willens halten, welche empirischen Bestimmungsgründen nicht unterworfen sind, und die Formen sollen die Wirklichkeit dessen als Gesetz und *Maxime* hervorbringen, worauf sie sich beziehen. Da sie nicht auf Anschauungen zu warten brauchen, um Erkenntnisse zu werden, soll die durch sie bestimmte Handlung dem Gesetz gemäß, die Pflicht seyn. Der Mensch soll die Pflicht rein um des Gesetzes willen vollbringen, abgesehen von allen sinnlichen Triebfedern. Aber die Pflicht rein aus Achtung gegen das Gesetz ist die leere Pflicht, die wie das Gesetz seyn soll, nicht wirklich ist. Nur das wirkliche Gesetz kann für den Menschen zur Pflicht werden, das Gesetz, was ist, und nicht bloß seyn soll. Der Wille ist, ohne daß er etwas will, nicht wirklich, ist nicht bestimmt, sondern unbestimmt; aber der Mensch kann, weil er frei ist, sich dem Gesetz sowohl gemäß, als auch nicht gemäß bestimmen. In allem, was er will, ist er durch das Gesetz bestimmt, und wird deßhalb genöthigt, sich durch dasselbe bestimmen zu lassen. Der Wille ist an sich unendlich, er kann alles; aber durch das Gesetz bestimmbar hört die leere Möglichkeit, alles zu können, und zu wollen auf, und nimmt die Unbestimmtheit ein Ende. Indem der Wille durch das Gesetz verpflichtet wird, ist dieß keine Schranke seiner Freiheit; vielmehr will er sich, weil er das Gesetz in sich hat, oder dasselbe seinem Willen immanent ist, von dem Gesetz bestimmen lassen; wenn der Mensch nicht in das Gesetz einwilligen könnte, würde es keine Nothwendigkeit und Allgemein-



heit haben, würde es so viel als nichts seyn. Aber der Wille wird durch die Pflicht im Gesetz erhalten.

Recht und Pflicht sind im Gesetz erfüllt, die Pflicht setzt das Recht voraus, der Wille wird durch das Gesetz verpflichtet, durch den allgemeinen Willen, welcher der rechtliche ist. Der Grund davon, daß die Menschen sich durch Recht und Pflicht aufeinander beziehen, ist das Gesetz; deshalb ist der Mensch verpflichtet, nichts gegen das Gesetz zu thun, weil das Gesetz, was recht ist, gebietet, auch die Pflicht eine Bestimmung des Willens durch das Gesetz ist. Ohne Recht und Gesetz wäre keine Pflicht möglich und denkbar, die Pflicht bethätigt sich als rechtliche Gesinnung in dem Gesetz gemäßen Handlungen. Aber die Pflicht ist doch nicht, wie das Gesetz, unbedingt und allgemein, sondern bedingt, indem sie sich von sich selbst unterscheidet. Dieser Unterschied von Pflicht und Pflicht geht zum Gegensatz und Widerspruch fort, was die Collision der Pflichten ist, die sich nur dadurch aufheben kann, daß eine Pflicht gegen die andere, mit welcher sie collidirt, zum Gesetz wird. Das Gesetz ist die Macht der Pflichten, indem es den Willen, den es verpflichtet, frei macht, und die Möglichkeit zu dürfen und zu können voraussetzt. Soll der Mensch die Pflicht thun, ohne Rücksicht auf diese ihre innern Bestimmungen, so ist die Pflicht ein leeres Pathos, das frostig und kalt läßt; die Pflicht muß aus Liebe zum Gesetz, nicht bloß aus Achtung gegen dasselbe gethan werden. Wenn sie rücksichtslos vollbracht werden soll, als wenn Triebe und Neigungen gar nicht wären, wird sogar wohl die Liebe, wie es geschehen ist, dazu degradirt, bloß sinnliche Neigung zu seyn.

Sofern der Inhalt und Gegenstand der Pflicht im Sinnlichen bestimmt ist, treten Vernunft und Sinnlichkeit mit der Pflicht in Verhältniß. Die Vernunft ist nicht außer der Sinnlichkeit, sondern in derselben und zugleich über

ihr; der Mensch hat seine Wirklichkeit an der leiblichen Existenz, wie diese an der Vernunft ihre Wahrheit hat; aber so hat der sittliche Beweggrund seine Wirklichkeit am sinnlichen, und der sinnliche Beweggrund am sittlichen seine Wahrheit; dadurch allein kann die Sinnlichkeit aufhören, gegen den Geist eine Schranke seiner Vernunft und Freiheit zu seyn. Die Vernunft giebt sich als Einheit des Geistes mit sich selbst im Gegenständlichen Realität; der Mensch hat nicht eine natürliche Leiblichkeit und freie Persönlichkeit daneben, sondern Natürlichkeit und Freiheit sind in der menschlichen Persönlichkeit ungetrennt eins, der Mensch, welcher Triebe und Neigungen hat, und der Mensch, der vernünftig und frei ist, ist derselbe Mensch; deshalb führt er seine Vernunft und Freiheit durch seine leibliche Natürlichkeit aus, ohne dadurch beschränkt zu werden. Die Freiheit ist in der Persönlichkeit eins mit der leiblichen Individualität, weshalb der Mensch nicht wirklich ein Andres, sondern seine eigne Natürlichkeit, und mit dieser sich selbst bestimmt. Die menschliche Persönlichkeit ist selbst das Princip der Nothwendigkeit; der Mensch, der, was er bezweckt, in die Wirklichkeit überseht, wird nicht von der Nothwendigkeit abhängig, sondern sich einlassend mit der Sinnlichkeit, nimmt er seine Persönlichkeit und Freiheit aus der Zeit und Zeitlichkeit wieder zurück; indem er beschließt, und was er beschließt, in der Zeit ausführt, fängt erst die Zeit mit der Ausführung selbst, mit der That an. Der Wille und die Freiheit geht in der Zeit vollbracht nicht an die Zeit und Zeitlichkeit verloren, sondern geht nur auf sie ein; wenn sie aber auf die Zeitlichkeit und Nothwendigkeit nicht einginge, wenn sie den sinnlichen Beweggrund nicht aufkommen ließe, wäre sie gar nicht wirklich. Die Natürlichkeit ist die Bedingung, daß die Freiheit keine abstracte, unwirkliche Freiheit sey und bleibe, sondern die volle, wirkliche Freiheit werde, die nicht von der

Nothwendigkeit beengt ist, sondern diese zu sich erhebt. Der Mensch hat das Leben ohne sein Zuthun, und die aus demselben stammenden Triebe und Neigungen; wenn er sich von denselben ausschließlich bestimmen läßt, ist er wirklich nicht frei; frei ist er nur, wenn er sich von der Sinnlichkeit bestimmen lassen will, und sie gelten läßt, aber sie seiner Freiheit unterordnet. Die Ausglei chung von Nothwendigkeit und Freiheit wird nur dadurch möglich, daß der Mensch sich von seinen Trieben und Neigungen nicht als von sinnlicher Nothwendigkeit, sondern von denselben mit vollkommener Freiheit bestimmen läßt; nicht wird und ist er dadurch frei, daß er die Triebe und Neigungen nicht will, sondern sich mit denselben in Uebereinstimmung setzt; es ist eben so unvernünftig, sie nicht gelten lassen zu wollen, als sie ungezügelt walten zu lassen. Indem er auf das, was die Nothwendigkeit erfordert, nicht verzichten kann, nimmt er die Sinnlichkeit in seine Freiheit auf, und giebt derselben einen Inhalt, welcher seinem Begriffe gemäß ist.

Der abstracten Autonomie zu Folge ist der Mensch sich selbst der Zweck; deßhalb nimmt er der Welt gegenüber sich als Selbstzweck erfassend, diese als eine Welt, worin kein Zweck, keine Vernunft sey. Indem er von allem abstrahirt, worin Vernunft wirklich ist, denkt er bloß, was Recht und Pflicht ist; dadurch kömmt er der wirklichen Welt gegenüber zu einer Gedankenwelt, worin die Menschen sich als reine Vernunftwesen auf einander beziehen sollen, in welcher bloß die Vernunft herrsche. Die Vernunft, die der Abstraction wegen des Seins ermangelnd erst in die Welt hineingebracht werden soll, ist nicht wirklich. In dem Wahn, als wenn in der Welt keine Vernunft wäre, kommt der Mensch durch seine vermeinte Vernunft und Abstraction mit der wirklichen Welt in Widerstreit und Entzweiung, die sich ins Unendliche nicht aufhebt.

Durch diese Abstraction wird in dem Menschen der

Trieb rege, in der Erkenntniß über den Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft hinauszukommen. Wenn er auch anfangs in der Bestimmung der Vernunft und Freiheit von aller Sinnlichkeit und Aeußerlichkeit abstrahiren wollte, so kann er doch auf die Einheit und Uebereinstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit nicht verzichten. Im Kampf mit der Sinnlichkeit muß er die Einheit wenigstens erstreben, wenn dieß auch wegen des Unterschiedes von Sinnlichkeit und Vernunft vergeblich seyn sollte. Deshalb macht er die Forderung, daß zu dem Bedingten das Unbedingte als Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft gefunden werden soll. Da jedoch um jenes Unterschiedes und Gegensatzes willen die Vernunft nicht gegenständlich werden kann, stellt er die Einheit als ein Ideal vor, das als das höchste Gut unerreichbar sey, indem er nicht erkennt, daß der Mensch durch das Gesetz verpflichtet dasselbe kraft des Gesetzes verwirklicht, und das höchste Gut ein wirkliches Gut des Menschen ist. Da alles in der Welt durch die Pflicht bestimmt ist, und der Grund der Pflicht das Gesetz ist, stimmt die Glückseligkeit und das Wohl mit dem höchsten Gut überein; die Freiheit wird in der Sinnlichkeit erhalten, indem der Mensch das Gesetz zu seiner Maxime macht, weshalb das sinnliche Motiv mit dem sittlichen in eins zusammengeschlossen wird; die menschliche Persönlichkeit ist durch das Gesetz bestimmt als Einheit der Sinnlichkeit und der Vernunft der sittliche Geist wirklich.

Das höchste Gut, was unerreichbar seyn soll, ist bloß möglich; zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit soll und muß ein Zusammenhang seyn, sonst könnte von keinem höchsten Gut geredet werden. Aber damit dieser Zusammenhang wirklich stattfindet, muß ein Grund des Zusammenhangs seyn, welchen der Mensch als Gott verstellt, indem er an Gott und Unsterblichkeit glaubt, um

moralisch vollendet zu werden. Wenn es gleich nothwendig und vernünftig ist, an Gott und Unsterblichkeit zu glauben, weil der Vernunftgrad verwirklicht werden muß, so kann doch der Grund, welcher nicht erweislich ist, kein Gegenstand der Erkenntniß seyn. Deshalb wird der Mensch, indem er die abstracte Vernunft zum Princip der Erkenntniß macht, nur im Glauben seiner selbst gewiß; seine formale Gewißheit und Vernunft sollte von nichts bedingt seyn, und wird nun zum praktischen Glauben. Dieser Vernunftglaube ist kein wirklicher Glaube, der die Wahrheit und Gewißheit selbst wäre, sondern sein Inhalt, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist nur ein Resultat, weshalb alles das bloß möglich nicht wirklich ist. Der Glaube daran ist nur Glaube an die Möglichkeit von allen dem, der Inhalt wird bloß gedacht, und ausgeleert, derselbe ist nicht wirklich gewiß. Dieser Glaube ist als Nichtwissen, als die Unmöglichkeit des Wissens Glaube an die Wahrheit, die nicht soll gewußt werden können.

Der Vernunftglaube soll rein aus der Vernunft entspringen, aber die sinnliche Triebfeder, das Wohl und die Glückseligkeit steckt dahinter. Da so lange der Mensch lebt, der Zwiespalt und der Kampf mit der Sinnlichkeit nicht aufhört, soll die geforderte Einheit und Uebereinstimmung über das Leben hinausliegen. Der Zwiespalt hört nicht auf, die Vernunft ist perennirend mit der Sinnlichkeit in Widerstreit, wenn gleich von allem abstrahirt werden soll. Der Grund, warum der Mensch den Glauben hat, ist dieser Widerstreit, und damit der Mensch selbst, der an seine Vernunft glaubt, die nicht weiß. Der Mensch glaubt deshalb, indem er an Gott glaubt, an sich selbst, er glaubt an Gott nicht um Gotteswillen, sondern um feinetwillen, Gott die Wahrheit ist nicht für die Ge-

wißheit seiner selbst, wie sie an sich ist, sondern wie sie für ihn ist; was für ihn an sich ist, ist die eigne Gewißheit, darum strebt er, was er an sich ist, für sich zu werden. Daraus entsteht dem Menschen das Vertrauen zu sich selbst, aus eigener Machtvollkommenheit die Realität oder das Reale erzeugen zu können; das formale Wissen geht in das reale Wissen über.

b.

### R e a l e s W i s s e n .

Die Neigung und Eucht des Menschen, sein Selbstbewußtsein zum Princip von allem zu erheben, nimmt immer zu. Im formalen Wissen hatte er schon die Neigung, alles in der Erkenntniß auf sich selbst zu beziehen, aber wurde nur im Glauben seiner selbst gewiß; denn die eigne Gewißheit machte das Ansich aus, das nun für sich selbst alle Realität seyn soll; die Gewißheit seiner selbst soll die Wahrheit, soll absolut seyn.

Der Mensch strebt nun, sein Selbstbewußtsein als alle Realität zu erweisen, und geht über dasselbe als die reine Form hinaus, die sich früher dem sinnlichen Inhalt gegenüber verhalten sollte. Bei der Ohnmacht, die Anschauung für die Vorstellung, die Realität für den Begriff zu produciren, kann er nicht stehen bleiben; sonst würde das Selbstbewußtsein keine Realität haben. Darum versucht er nun das Aeußerste, um alles in sich selbst zu ergründen und zu begründen, indem er nicht mehr von dem sinnlichen Inhalt des Bewußtseins abstrahirt, sondern das Bewußtsein und damit die Anschauung voraussetzt, die als gesetzt das Selbstbewußtsein zum Princip haben soll. Da er dasselbe zum Ideal- und Realgrunde von allem erheben will, soll das Selbstbewußtsein als das Ursprüngliche der Anschauung und Vorstellung

die Einheit des Begriffs und der Realität seyn; aber nur an sich, denn es setzt sich selbst dem Inhalt des Bewußtseins, welchen es setzt, entgegen, und erzeugt die Anschauung als eine unterschiedne Gegenständlichkeit, ohne den Unterschied zur Einheit mit sich selbst aufheben zu können.

Die Anschauung und Vorstellung entsteht die eine und die andre erst dadurch, daß das Selbstbewußtsein, das Ursprüngliche sich in die Realität und den Begriff, in die Anschauung und Vorstellung scheidet und trennt. Was der Mensch als Selbstbewußtsein an sich ist, soll er durch die Trennung für sich werden, erst mit der Letztern soll er seiner selbst sich bewußt werden; darum kann er nicht die Einheit, die der Trennung zu Grunde liegt, sondern nur die Trennung in sich finden, die Einheit, welche er an sich ist, kann er nicht wissen. Aber weil die Einheit Grund der Trennung ist, muß er auf den Grund zurückgehen, um den Unterschied der Anschauung von der Vorstellung, der an sich kein Unterschied ist, aufheben zu können; er muß die Einheit der Realität mit dem Begriff zum Bewußtsein bringen.

Das Selbstbewußtsein ist als Grund und Princip der Anschauung die Einheit des Begriffs und der Realität; diese Einheit ist dieselbe Einheit, welche den unterschiednen Erkenntnißformen des Sinns und Verstandes im theoretischen Wissen zu Grunde lag; sie ist aber als ursprüngliche Einheit hier nicht, wie dort, unbekannt, ein Geheimniß, und zu denken unmöglich, sondern soll vielmehr gedacht werden. Indem sie als Selbstbewußtsein den Unterschied der Anschauung von der Vorstellung selbst erzeugt, ist das Selbstbewußtsein als Vorstellung und Begriff von sich selbst unterschieden die Anschauung und Existenz. Aber dasselbe negirt sich als Begriff, als Wissen und Thun, oder negirt seine Thätigkeit, wodurch es nicht thätig wird und bloß ist; deßhalb ist es als Anschauung ein

Andres, denn als Begriff und Vorstellung; indem es aber sowohl die Anschauung ist, als die Vorstellung, stimmt die Realität mit dem Begriff überein. Es ist als Gegenstand von ihm, dessen Gegenstand es ist, unterschieden; da der Unterschied als negirt kein Unterschied ist, ist die Anschauung nicht mehr sinnlich, sondern intellectuell.

Das Selbstbewußtsein ist als ursprüngliche Einheit Vernunft an sich, nicht abstracte Vernunft, denn es fängt an, wirkliche Vernunft zu werden. Da aber die Gegenständlichkeit, die es sich giebt, verschieden, eine demselben entgegengesetzte Realität ist, kann es nicht wirkliches Wissen seyn. In dieser Realität und Gegenständlichkeit ist es sich selbst ein Andres, wogegen das wirkliche Wissen des Geistes im Andern bei sich selbst ist; die Einheit, welche es an sich ist, kann es für sich nicht werden; darum verhält sich die Anschauung, wenn sie gleich als sinnlicher Inhalt des Bewußtseins gesetzt ist, dem Begriff und dem Wissen unausgeschlossen und starr gegenüber. Versucht daher der Mensch, die Einheit des Begriffs und der Realität, die das Selbstbewußtsein ursprünglich an sich ist, zum Bewußtsein zu bringen, muß er nothwendig mit sich selbst in Widerspruch kommen. Da er sich in sich selbst als Wissen mit dem Sein, das dem Wissen entgegengesetzt ist, in Uebereinstimmung bringen will, strebt er ins Unendliche die Einheit zu erreichen, wovon er gerade das Gegentheil ist.

Der Mensch geht in Betreff des Wissens von dem Begriff zur Anschauung fort; aber es fehlt im Anfang gleich an dem, wodurch es im Fortgang bedingt ist. Der Anfang des Wissens, und damit das Wissen selbst kann sich nicht im Fortgang vollenden; um sich wirklich vollenden zu können, müßte es gegen das, wozu es fortgeht, aufhören, in sich zu reflectiren. Aber außer dem Selbstbewußtsein, das als Princip von allem an sich die Einheit des Begriffs



und der Realität ist, soll nichts für den Menschen an sich seyn; deshalb kann das Selbstbewußtsein nur aus sich selbst begriffen werden. Von nichts abhängig und sich selbst gleich, ist es die reine Thätigkeit, die nur um ihrer selbst willen existirt; es bringt, indem es sich selbst der Grund ist, sich als Realität auch selbst hervor, weil beides gegenseitig durch einander bestimmt, als eins gedacht werden muß. Das Sein, nämlich die Realität durch den Begriff bestimmt, giebt die Unabhängigkeit der Freiheit; der Begriff durch das Sein bestimmt, den Gedanken der Nothwendigkeit, sich frei zu bestimmen; die Freiheit wird in das Denken, das Wollen in das Wissen aufgenommen. Darum schaut der Mensch, der keinen andern Gegenstand als das Selbstbewußtsein hat, sich selbst als das Wissen an; aber er kann nicht frei seyn, und aus sich selbst alles bestimmen, ohne daß er etwas außer sich denkt, worauf seine Thätigkeit und Freiheit gerichtet wäre. Indem er sich selbst, und etwas außer sich denkt, ist dieß Denken dasselbe Wissen; frei seyn, und in der Gewißheit seiner selbst etwas haben, worauf seine Freiheit und Thätigkeit geht, ist derselbe Act der Freiheit. Darum schaut er, indem er sich selbst anschaut, zugleich sinnlich an, er kann sich nicht selbst bestimmen, ohne daß er in dem, was er außer sich denkt, in der Welt des Bewußtseins, als in der sinnlichen Welt etwas bewirkte; da er diese Welt durch seine Freiheit bestimmt, vereinigt er die wirkliche That mit der Freiheit und dem Gesetz des Denkens in sich. Das Gesetz und die Freiheit durch einander bestimmend entsteht ihm die sinnliche Welt als eine Vielheit der Anschauung, die auf dasselbe bezogen ist. Da diese Welt gegen die Freiheit nichts an sich ist, kann sie auch nur eine Bestimmung der Freiheit seyn; sie ist so zugleich die Bestimmtheit, als welche der Mensch natürlich existirt. Der Mensch ist natürlich bestimmt Gefühl und Trieb, ohne diese Bestimm-

heit ist keine sinnliche Anschauung möglich; aber die sinnliche Natur des Menschen ist auf etwas hin gerichtet, welche Richtung ein Sehnen ist, das befriedigt seyn will; ferner ist der Mensch nicht bloß natürlich bestimmt, sondern bestimmt auch sich selbst aus eigener Freiheit, was der Grund ist, warum er nicht bloß sinnlich anschauen soll, sondern auch rein. Der menschliche Trieb ist daher nicht bloß sinnlicher Trieb, sondern ist auch reiner Trieb, der von der Selbstanschauung ausgeht. Hängt es auch nicht von seiner Freiheit ab, daß der Mensch sich so oder anders bestimmt finde, so treibt ihn doch die Freiheit, selbstthätig zu seyn; dieser Trieb ist kein Sehnen, wie der natürliche Trieb, sondern ein Forder, da das, worauf er geht, von der freien Selbstbestimmung abhängig ist. Wenn es auch nicht von seiner Freiheit abhängt, wie er sich fühlen mag, so hängt es doch von derselben ab, wie er denkt und handelt; aber der Mensch, der da fühlt, und welcher denkt und handelt, ist derselbe Mensch.

Der Mensch soll, insofern er natürlich bestimmt ist, sich nicht selbst bestimmen, weil der sinnliche Trieb nicht der reine Trieb ist; Trieb und Begierde, Denken und Handeln setzt aber das eine das andre voraus. Zwar ist Trieb und Begierde nicht Denken, aber ist durch das Denken vermittelt; wie das Gefühl und die Empfindung in die Vorstellung, und diese in das Denken übergeht, wird der Trieb durch das Denken vermittelt zur Begierde. Der Trieb bleibt nicht bloßer Naturtrieb, sondern ist vielmehr als Trieb des selbstbewußten Menschen die innere Möglichkeit, seine Macht einzubüßen. Der Naturtrieb kann als solcher nicht zur Begierde werden, weil diese durch die Vorstellung vermittelt ist, und nicht, wie jener, nur dem Gefühl angehört. Der Mensch ist, indem er natürlich bestimmt ist, zugleich Intelligenz, weshalb der Trieb aus dem Gefühl in die Vorstellung übergeht, und zur Begierde wird. Nur, was In-

telligenz, Denken ist, ist der Begierde fähig; das Gegenständliche der Begierde ist allgemein, nicht einzeln, wie das Gegenständliche der Empfindung und des Triebes; Begierde setzt Erkenntniß voraus, die wieder nur durch Vorstellung und Denken möglich ist. Da die Vorstellung von der Begierde ungetrennt ist, gehört das Allgemeine der Begierde der Vorstellung an, welches die Glückseligkeit ist, die Anspruch auf sittliche Bedeutung macht; denn die Glückseligkeit faßt alles in sich, was der Mensch begehrt, weshalb das Gesetz, das der Glückseligkeit gegenüber ein Sollen ist, eine Forderung, als ein abstracter Gedanke erscheint. Aber gleichfalls macht das Allgemeine des Denkens Anspruch auf sittliche Bedeutung, weshalb die Glückseligkeit dem Gesetz sich gegenüber verhält, und zwar als eine solche, von der das Gesetz nicht berührt wird. Glückseligkeit und Gesetz müssen so lange einander entgegengesetzt bleiben, als sie einseitig fixirt werden; erst in Einheit mit dem andern ist jedes dem sittlichen Begriff gemäß.

Die feste Unterscheidung des Triebes in den natürlichen und in den reinen Trieb, als des materialen und formalen Princips der Sittlichkeit, kann bei der Forderung der Uebereinstimmung nur zu einer Vermischung von beiden führen. Aus dieser Vermischung, in welcher das Sehnen mit dem Fordern vereint vorgestellt wird, soll erst der sittliche Trieb hervorgehen. Die Materie oder den Inhalt soll derselbe von dem natürlichen Trieb haben, die Form von dem reinen; mit dem Naturtrieb soll er auf Glückseligkeit und Genuß gehen, mit dem reinen Trieb auf freie Selbstbestimmung ohne natürlichen Antrieb; so daß der Mensch von Natur getrieben wird, und sich selbst treibt aus eigener Freiheit. Der natürliche Trieb soll keinen Einfluß auf die Intelligenz haben können, weil diese sich selbst bestimmt, und die Intelligenz abgesehen vom Triebe wirken, als wenn dieser gar nicht wäre; der Mensch soll dem Triebe

mit dem Bewußtsein folgen, daß er demselben auch nicht hätte folgen können; dadurch soll er wirklich erst zum Bewußtsein der Freiheit kommen, daß er Zwecke hat gegen Trieb und Neigung, daß er um der Pflicht willen handelt. Was er aus eigener Selbstbestimmung vollbringt, aus der Freiheit, soll ganz was anders seyn, als je aus dem Trieb erfolgt wäre; er soll des Grundes sich bewußt werden, warum er grade so und nicht anders handelt, nämlich daß seine Handlung Pflicht sey.

Nach der Scheidung und Trennung der ursprünglichen Einheit des Selbstbewußtseins in die Realität und in den Begriff machte dieser Unterschied die Bedingung des Bewußtseins aus. Das Bewußtsein der Freiheit soll deshalb gleichfalls erst mit der Scheidung und Trennung des Willens in den natürlichen und in den reinen Trieb entstehen; insofern ist das Bewußtsein, der Pflicht gemäß zu handeln, der Begriff, welcher zum Zweck wird, und Bedingung der Freiheit ist. Wenn auch der Mensch, indem er handelt, unter dem Naturtrieb steht, muß sich doch demselben der reine Trieb zugesellen, weil sonst keine sittliche Handlung erfolgen würde, aber alle und jede Handlung sich auf die Pflicht bezieht. Der Mensch soll nicht aus bloßem Antriebe, aus natürlichem Bedürfniß handeln, sondern mit dem Bewußtsein der Pflicht; er soll keine Handlung vollbringen, die nicht der Pflicht gemäß ist. Seiner selbst gewiß handelt er nach Gewissen, welches das Sittengesetz ist, als die Forderung, der Uebereinstimmung von der Pflicht gemäß zu handeln. Da dies die einzige Gewißheit ist, die es giebt, soll das Gewissen als mit der Freiheit in Uebereinstimmung nicht irren können. Wenn diese Gewißheit, daß der Mensch schlechthin etwas soll, zur Handlung wird, so ist die Maxime, zu thun, was die Pflicht gebietet. Die Forderung, so zu handeln, daß die Maxime des Willens Princip einer allgemeinen Gesetzgebung seyn kann, soll erst aus der Freiheit

selbst gemacht werden. Was Maxime des Willens ist, soll als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten, und der Mensch die Pflicht als eine solche wissen, um die es in aller Erkenntniß zu thun ist. Da die Freiheit der Zweck ist, soll alles dazu bestimmt werden, dieselbe fördern zu helfen; darum wird die ganze Sinnenwelt als eine Welt genommen, die bloß um der Pflicht willen, oder in Verhältniß zum Zweck nur insofern existirt, als die Pflicht eine Sphäre ihrer Verwirklichung habe, jene Welt aber nichts an sich sey; sie kann der Selbstständigkeit ermangelnd nicht ausschließlich Object der Freiheit seyn. Da der Mensch nur selbstständig ist, indem er handelt, muß noch etwas anders, als die Sinnenwelt, Object der Freiheit werden; dies kann, weil außer derselben nichts ist, als die intelligible Welt, nur die Welt der Freiheit seyn.

Darum ist nicht bloß die Welt des Bewußtseins, die Sinnenwelt zu jenem Endzweck in Verhältniß, sondern auch die Welt des Selbstbewußtseins, die Welt der Freiheit. Da die Freiheit kein Object sinnlicher Wahrnehmung ist, kann auch die Intelligenz, die nur als solche Gegenstand der Freiheit ist, kein wirkliches Object seyn. Das Hinderniß liegt in der Freiheit selbst, insofern diese bloß darum nicht beschränkt seyn soll, weil sie nicht innerlich erfahren wird. Es kömmt doch aber darauf an, ob auch alle denselben Endzweck haben, ob, was dem einen Menschen Zweck ist, auch dem andern als zweckmäßig gelte. Zwar ist der allgemeine Endzweck, zu thun, was die Pflicht gebietet, und der Zweck wäre erreicht, wenn alle der Anforderung genügen würden, der Pflicht gemäß zu handeln; da jedoch alle frei sind, vermag der eine, wie der andre nicht bloß das Gegentheil zu wollen und zu thun, sondern solche That würde aus dem Gewissen selbst kommen. Nur ist das Gewissen das Höchste und Letzte, außer welchem nichts ist von dem es bestimmt würde. Dasselbe ist in That und

Handlung übergehend die *Maxime*, nichts zu thun, was der Pflicht zuwider ist, um als Gesetz allgemein gelten zu können. Aber was jeder aus seinem Gewissen vollbringt, aus der Freiheit, ist Gesetz; daher kann das Gesetz, weil jeder Grund des Gesetzes ist, nicht wirklich allgemein seyn. Da jedem nur das als Gesetz gilt, wovon er überzeugt ist, geht nichts über die Ueberzeugungstreue der Gewißheit seiner selbst; über diese liegt nichts hinaus, was für ihn Gewißheit haben könnte. Der Endzweck aller soll seyn, nach der Ueberzeugung von der Pflicht zu handeln, damit das Sittengesetz verwirklicht werde; darum muß jeder das Recht und die Verbindlichkeit haben, der Freiheit aller Derer entgegenzuwirken, die dieselbe nicht zur Beförderung des allgemeinen Endzwecks gelten machen; jeder muß wollen, daß der andre nur frei sey insofern, als er seine Freiheit unter der Bedingung des Sittengesetzes zu verwirklichen strebt. Deswegen müßte es um des Gesetzes und der Pflicht willen nothwendig zum Kampf kommen, weil jeder durch seine Ueberzeugung das Recht hat, den andern als der Förderung des allgemeinen Endzwecks widerstrebend anzusehen; jeder müßte, um seine Ueberzeugung geltend zu machen, die Wirkung der Freiheit aller andern zu vereiteln und zu vernichten suchen.

Dahin soll es aber nicht kommen; so lange die Ueberzeugung und das Gewissen des einen nicht mit der Ueberzeugung des andern übereinstimmt, soll keine Gewißheit für die andre bestimmend seyn, und keine Ueberzeugung allgemein gelten. Jeder ist diese Gewißheit nur insofern, als sein Gewissen mit dem aller andern in Widerstreit ist; keiner darf von seiner Ueberzeugung lassen, damit er sein Gewissen nicht verleugne; die Uebereinstimmung wäre desßhalb nur wirklich, wenn die Gewißheit aller aufhörte, das Gewissen zu seyn. Doch ist die Einheit und Uebereinstimmung der allgemeine Endzweck, und als solcher der Begriff der Freiheit selbst; der eine, wie der andre ist erst wahr:

haft selbstständig und frei, insofern diese Uebereinstimmung ist. Das Gewissen und die Freiheit ist deshalb mit sich selbst in Widerspruch, weil die Bedingung der Uebereinstimmung ist, daß jeder das Bestreben habe, die Wirkung der Freiheit aller derer aufzuheben, die dem Sittengesetz zuwider handeln sollten. Um frei zu seyn, soll und muß jeder die Uebereinstimmung mit sich selbst, und mit allen andern zu bewirken streben; darum hat jeder die Pflicht, sogar die eigne Gewißheit in Zweifel zu ziehen, damit die gleiche Ueberzeugung, und das daraus sich ergebende gleichförmige Handeln bezweckt werde: Da alsdann alle dasselbe Gewissen hätten, denselben Willen, könnte das Gewissen aller allgemeines Gesetz seyn, nicht jeder, sondern alle wären der Endzweck eines jeden; nur alle zusammen könnten die geforderte Uebereinstimmung herbeiführen.

Diese Uebereinstimmung kann aber, weil jeder Mensch die eigne Gewißheit ist, und jeder zu allen gehört, nicht erreicht werden. Die Uebereinstimmung soll seyn, aber ist nicht wirklich; wenn sie wirklich wäre, würde sie nicht bloß die Gewißheit eines jeden, sondern die *allgemeine Gewißheit und Wahrheit* seyn. Die Ueberzeugung aller ist nicht wirkliche Allgemeinheit; denn alle Menschen sind und bleiben, wenn sie sich auch auf einander beziehen, doch als Gegenstand der Freiheit die Gewißheit ihrer selbst. Wenn auch alle dieselbe Ueberzeugung haben, so hört doch damit das Verhältniß eines jeden zu sich selbst nicht auf; jeder bleibt sich selbst der wahre und gewisse, weshalb die Ueberzeugung nicht wirkliche Ueberzeugung ist; die Wahrheit allein kann die Gewißheit rechtfertigen, weil sie dieselbe zu einer Gewißheit macht, die wirklich allgemein, die allen immanent ist.

Unmöglich kann der Mensch, welcher sich selbst als Bewußtsein und Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, die geforderte Uebereinstimmung erreichen; der sittliche Trieb bleibt mit dem Gegensatz seiner selbst als der Natürlichkeit

und Freiheit behaftet, die letztre ist nicht mit der erstern in Einheit, weil sie sich nicht als ihre Wahrheit auch beweist. Der Mensch gelangt deshalb nicht zur wirklichen Vernunft in Wissen und Thun, dazu gehört jene Einheit, worin sowohl das Natürliche als das Freie nicht bloß jedes für sich der Gegenstand, sondern das allgemein Gegenständliche selbst ist. Solche Uebereinstimmung soll bloß auf Kosten der wirklichen Vernunft möglich seyn, und diese erst vernichtet werden, um die Uebereinstimmung überhaupt nur vorstellen zu können; aber die geforderte Einheit sinkt durch jene Abstraction von der lebendigen Organisation der Vernunft zum bloßen Schattenbilde herab; sie drückt die wirkliche Vernunft als ein Sollen aus, da allen Menschen zu gut kommen soll, was jeder vollbringt.

Der Mensch wurde erst mit der Trennung des unendlichen Willens in den natürlichen und reinen Trieb der Freiheit sich bewußt, aber nicht seiner selbst als der Einheit und Uebereinstimmung der Freiheit und Natürlichkeit; diese Einheit trennt er in die beiden Welten des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, als in eine sinnliche Welt und in eine übersinnliche Welt des Gedankens; auch macht er die Freiheit, die erst mit jener Trennung entsteht, und welche der übersinnlichen Welt zukömmt, der sinnlichen Welt gegenüber zum Endzweck; ohne diese Welt könnte er nicht frei seyn, weil er durch den Gegensatz gegen dieselbe zum Bewußtsein der Freiheit kömmt. Indem er sich der sinnlichen Welt gegenüber zu etwas entschließt, soll er in derselben etwas verändern, welche Veränderung die That ist; diese gehört deshalb der sinnlichen Welt, nicht der Gesinnung an, die mit der übersinnlichen Welt zusammenhängt, wie der Mensch in der sinnlichen Welt durch die That wirkt, soll er in der übersinnlichen Welt durch die Gesinnung herrschen; indem er sich auf die sinnliche Welt durch die That bezieht, und auf



die übersinnliche Welt durch Absicht und Gesinnung, soll er durch den Willen mit beiden Welten zusammenhängen. Das Band, was ihn mit der übersinnlichen Welt verknüpft, ist das Gewissen; was ihn an die sinnliche Welt fesselt, die Natürlichkeit, aber nicht die That, sondern des Gesetzes wegen ist die Freiheit der Begriff des Willens. In der Sinnenwelt kommt es nicht darauf an, mit welcher Absicht und Gesinnung die That vollbracht werde, weil sie der Freiheit ermangelt; in der übersinnlichen Welt soll der Erfolg von der Gesinnung abhängen, und wie in der sinnlichen Welt die That, soll in der übersinnlichen die Absicht entscheiden. Sobald der Wille durch den Entschluß zur That wird, gehört derselbe schon nicht mehr der übersinnlichen Welt an, sondern wird durch das Gesetz der sinnlichen Welt bestimmt; was auch immerhin der Erfolg in dieser Welt seyn mag, kann doch das Gewissen nicht betreffen, selbst, wenn er der Absicht zuwider seyn sollte, darf das Gewissen darüber ruhig seyn. Ist nur das Gewissen im Reinen, und der Wille dem Gesetz gemäß, soll der Erfolg, wenn auch nicht in der sinnlichen Welt, doch zum Guten und Besten anerschlagen; denn jede Willensbestimmung, die der Pflicht gemäß ist, muß ihren Erfolg in der übersinnlichen Welt haben. Aber wie der Wille aus reiner Gewißheit einen Erfolg haben könne, und was dieser Erfolg sey, ist zu wissen unmöglich. Da sich die That sofort dem Entschluß verknüpft, kann nur die That, die in der sinnlichen Welt wirksam ist, erfahren werden; aber um jenes Erfolges willen muß ein Wille seyn, der sich selbst das Gesetz ist, und wirkt, ohne daß die That sich dem Entschluß erst zugeselle. Dieser Wille ist als der göttliche Wille nicht bloß That in Verhältniß zur sinnlichen Welt, sondern ist durch sich selbst That; der Mensch soll das Verhältniß, welches er zur sinnlichen Welt und zu andern Menschen in dieser Welt hat, durch den göttlichen Willen erkennen, insofern die

Handlung für ihn von Erfolg ist; aus diesem Willen soll er sich die Uebereinstimmung der Menschen über die sinnliche Welt als Sphäre ihrer Pflicht, und über ihre gegenseitige Selbstständigkeit und Freiheit erklären. Der Mensch kann daher von seiner Pflicht nur vermitteltst dieses Willens wissen, und auf andre Menschen durch denselben wirken; er kann in dem göttlichen Willen nur einen Erfolg haben, sofern sein Wille der Pflicht gemäß ist, indem er sich durch das Gewissen auf denselben bezieht, und der göttliche Wille sich in dem seinigen kund gibt. Die Menschen beziehen sich durch die Stimme des Gewissens auf einander; sie sind in Verhältniß zu einander unabhängig und frei, und erkennen, indem sie von einander wissen, sich gegenseitig an.

Der göttliche Wille bewirkt als Gesetz der übersinnlichen Welt durch das Gewissen eine Welt hienieden, über welcher die vollendete Welt erst aufgeht. In dieser Welt soll der Zwiespalt des Willens mit der That, und der Absicht und Gesinnung mit dem Erfolg ausgeglichen seyn; sie enthält daher alles, was der Mensch in dieser endlichen Welt anstrebt; doch sind und bleiben beide Welten einander entgegengesetzt, weil jede Welt eine Welt für sich ist; in der übersinnlichen Welt ist das Gesetz der göttliche Wille, der als der allgemein vernünftige Wille, Ursprung und Quelle des Gesetzes in der sinnlichen Welt ist, deßhalb das bloße Naturgesetz in derselben keine Bedeutung hat. Sollen auch die Menschen durch das Gesetz auf einander wirken, so ist doch dasselbe nur in der übersinnlichen Welt, für die göttliche Vernunft allein wirklich. Diese Welt bleibt eine dem Menschen jenseitige Welt, eine unerreichbare Welt, worin die Uebereinstimmung wirklich seyn soll, die in der sinnlichen Welt nicht zu finden ist. Der Mensch muß als Wissen von der Pflicht, als Gewissen darnach streben, und er strebt wirklich darnach, indem er pflichtgemäß handelt. Der Erfolg kann deßwegen nicht gelten, weil derselbe nur in dieser

Welt gewußt wird, und als bloße That kein Produkt des pflichtgemäßen Handelns ist; darum sehnt er sich nach dem Erfolg seines Willens in jener Welt darüber hinaus. Aber die Sehnsucht geht ins Unendliche, weil jene Welt unerreichbar ist, und sonst aufhören würde, jene Welt zu seyn. In dieser Welt, worin er allein seiner selbst gewiß ist, müßte er sich aufgeben, was aber unmöglich ist; weil er, um das Ersehnte zu erreichen, nicht von sich läßt und lassen kann, kömmt er in der Sehnsucht nicht über sich hinaus, sondern bleibt darin bei sich selbst; er kann als ein Jenseits der Inhalt und Gegenstand seines Bewußtseins seyn.

Darum ist die übersinnliche Welt eine übersinnliche Ordnung der Dinge, eine Weltordnung, die allein nur der göttlichen Vernunft, und nicht dem Menschen offenbar ist; der Mensch soll nicht einmal jene Uebersinnlichkeit wissen wollen, es soll ihm genug seyn, daß er den göttlichen Willen durch die Stimme des Gewissens hienieden vernehmen kann. Indem er sich auf jene Welt durch das Gewissen bezieht, ohne sie wirklich erkennen zu können, muß er aus Pflicht und Gewissen daran glauben. Dieser Glaube ist ein Nichtwissen, weil er durch Pflicht und Gewissen begründet alle Erkenntniß ausschließt, indem das Gewissen über die Erkenntniß hinaus liegen soll, er ist als Pflichtglaube ein Glaube an die moralische Weltordnung, die nicht gewußt wird; so daß der Mensch, der alles in sich selbst ergründen und begründen will, aber sein Selbstbewußtsein nicht wirklich als Erkenntnißgrund von allem erweisen kann, wieder nur im Glauben seiner selbst gewiß wird.

Mit Bezug auf diese Welt muß daher der Mensch zuletzt alles Gott anheim stellen. Wenn er seine Pflicht kennt und diese gewissenhaft vollbringt, hat er das seinige gethan; noch weiter zu sorgen, würde nur Mangel an Vertrauen auf Gott verrathen, indem nur Gott allein der ganze

Weltenplan vor Augen liegt. Alles, was sich ereignet, geschieht nothwendig, und liegt im Plan der göttlichen Vorsehung; dies wissen zu wollen, würde das Wissen von der Pflicht übersteigen; der Mensch soll nur das wissen können, daß er nichts davon versteht. Darum läßt ihn auch alles, was um ihn her geschieht, kalt, die Freuden und Leiden des Erdenlebens schwinden ohne Theilnahme an ihm vorüber. Er thut seine Pflicht, aber ohne diejenige Innigkeit und Liebe, welche erst die Pflicht zur sittlichen macht; indem er die Pflicht thut, gibt er sich selbst nicht auf, er vergißt bei aller Sorge und dem Eifer, womit er über die Pflicht wacht, nie sich selbst. Die zartesten Familienbände, die gemeinsamen Interessen des Staatslebens haben für ihn bloß darum Werth und Bedeutung, weil er darin seine Pflicht thun kann, an und für sich sind sie ihm mehr oder weniger gleichgültig. Er übt die Pflicht mehr feinetwegen, als um jener sittlichen Mächte willen, die für ihn im Grunde doch nichts weiter als Sphären für die Pflicht sind; er handelt, indem er seine Pflicht thut, weniger als Familienglied, als Bürger eines Staates, als vielmehr als Person, als Subjekt. Da ihm alles Mittel für die Pflicht ist, ist er selbst der Zweck, weshalb alles nur um feinetwillen da ist; darum ist er, indem er bloß an sich festhält, mit der wahren Sittlichkeit in Zwiespalt, in Entzweiung. Zwar ist er frei, indem er mit der Pflicht nur sich selbst will, aber ist nur frei in sich, und hängt von sich selbst ab. Die wahre Sittlichkeit macht um ihrer Allgemeinheit willen den Menschen frei und unabhängig von sich selbst, erlöst ihn von der Selbstsucht, oder von der Sucht, mit der Pflicht etwas Apartes haben, und sich alles selbst seyn zu wollen. Mit der wahren Sittlichkeit entzweit, mit seiner allgemein vernünftigen Natur, ist der Mensch auch mit sich selbst entzweit, welche Entzweiung selbst der Glaube an die moralische Weltordnung nicht aufheben kann. Zwar soll sich die Welt hienieden im-

mer mehr der übersinnlichen Welt nähern, aber diese Annäherung kann nie vollendet werden, sondern geht ins Unendliche fort. Darum soll alles, was hienieden in der Welt geschieht, bloß dazu dienen, die Annäherung in ihrem Fortgang zu jener Welt zu erhalten, jedes Ereigniß soll Mittel zur Annäherung seyn; um so mehr ist die Bestimmung des Menschen, in dieser Welt zu leben und zu handeln, damit er die Annäherung; den Zweck fördern helfe. Da alles, was die Annäherung bezweckt, gut ist, soll auch alles gut seyn, was in dieser Welt geschieht; was auch immerhin in der Welt vor sich gehen mag, gehört in den Plan der göttlichen Vorsehung, selbst was aus Mißbrauch geschieht, soll als zweckmäßig gelten.

Da aber der Mensch nur im Glauben an die moralische Weltordnung seiner gewiß wird, ist der Unterschied der sinnlichen Welt von der übersinnlichen nur ein Unterschied in der Gewißheit seiner selbst, der Unterschied hebt sich in derselben auf, und verschwindet darin. Das zu erstrebende Jenseits sowohl, als das nach demselben strebende Diesseits des Bewußtseins ist nicht außer dem Selbstbewußtsein, das beides selbst ist. Mit dieser Gewißheit hört das Streben nach einem Jenseits auf, sie ist, was sie seyn soll; weil deßhalb der Mensch alles, was nur möglich ist, in der Gewißheit seiner selbst erreicht, in seiner Subjectivität, geht das reale Wissen in das subjective Wissen über.

e.

### Subjectives Wissen.

Die Neigung und Sucht des Menschen, sein Selbstbewußtsein zum Princip von allem zu machen, oder alles in sich selbst zu ergründen und zu begründen, wurde nicht befriedigt. Ungeachtet der Forderung der Einheit mit dem Bewußtsein blieb das Gegenständliche ein demselben Andres und Fremdes; da außer dem Selbstbewußtsein nichts Rea-

lität haben soll, hebt sich der Unterschied des Begriffs von der Realität in der Gewißheit seiner selbst auf. Diese wird dadurch zur Substanz von allem, indem der Mensch in der Selbstsucht des Wissens alle Gegenständlichkeit und Realität im Selbstbewußtsein zu negiren und aufzulösen versucht. Da sie als die Sucht des Wissens und Sichselbstwissens aller Gegenständlichkeit ermangelt, worauf das Wissen seine Richtung nehmen könnte, hebt sich die Subjectivität an der wirklichen Realität und Objectivität auf.

In der Sphäre des Bewußtseins war die Anschauung eine andre, als die Vorstellung; die bloß äußerliche Einheit konnte den Unterschied nicht aufheben. Vom sinnlichen Stoff unabhängig, entstand dem Menschen der Trieb, die Anschauung mit der Vorstellung auszugleichen; aber das Streben war umsonst und vergebens, weil er an dem Unterschied von beiden festhielt, und denselben fixirte; erst nachdem er den Gegensatz in der Gewißheit seiner selbst negirte, konnte er in der Einheit und Uebereinstimmung des Bewußtseins mit dem Gegenstand sich selbst der Inhalt werden. Anstatt nun diese Gewißheit aufzuheben, hält er alle Gegenständlichkeit und Realität in sich auflösend an derselben als der Substanz von allem fest; deßhalb ist ihre Form, worin aller Inhalt verflüchtigt wird, die Subjectivität.

Der Mensch kömmt wirklich in der Erkenntniß dahin, sich in sich selbst als Substanz von allem zu wissen. Das Selbstbewußtsein ist nicht mehr nur an sich die Einheit des Begriffs und der Realität, sondern ist diese Einheit für sich; es erzeugt nicht die Anschauung als eine unterschiedne Gegenständlichkeit, womit es sich in Uebereinstimmung zu bringen hätte, sondern, weil es die Anschauung zur Einheit mit sich selbst negirt, verschwindet der Unterschied gänzlich. Im realen Wissen kam es nicht zur Einheit, im subjectiven wird vom Unterschied abstrahirt, oder wird vielmehr derselbe negirt; das eine ist so mangelhaft, als das andre. Die

wirkliche Einheit des Begriffs und der Realität, welche der Geist ist, ist Einheit an und für sich selbst; die Erkenntniß ist nicht mehr nur auf den Geist gerichtet, wie er als Selbstbewußtsein an sich Vernunft, sondern Vernunft für sich ist, jedoch nur als Selbstbewußtsein, nicht als der Geist wirklich, welcher an und für sich selbst Vernunft ist. Die Vernunft, wie sie als Selbstbewußtsein für sich Vernunft, die subjective Vernunft ist, geht auf den Geist selbst, wie derselbe sich bisher durch die Bestimmungen des Wissens hindurch bewegt hat. Die Entwicklung des Geistes in seiner Subjectivität ist Objectivirung, das subjective Wissen ist auf diese mit gerichtet Vollendung des reflectirten Wissens überhaupt, das mit demselben zu Ende geht.

Bisher war die Erkenntniß auf den Geist gerichtet, wie derselbe das Bewußtsein wurde, und das Selbstbewußtsein; nun aber strebt der Mensch, zu wissen, wie der Geist als Selbstbewußtsein zu sich selbst wird. Indem er von dem Unterschiede und der Trennung in der Gewisheit seiner selbst abläßt, reflectirt er gegen das Objective in sich, und zwar so, daß er dasselbe in das Bereich seiner Vernunft als in die Subjectivität hineinzieht. Damit in Einheit ist er als die Gewisheit seiner selbst Substanz, worin er alles befaßt; indem aller Unterschied in derselben verschwindet, stimmt er darin mit sich selbst überein, weshalb er ist, was er seyn soll. Um dieser Einheit und Uebereinstimmung mit sich selbst willen soll der Mensch seinem Begriff und Zweck gemäß theoretisch und praktisch vollendet seyn, er soll wahr und gut seyn, seiner ursprünglichen Natur angemessen. In dieser Vollendung ist er als Zweck Intelligenz und Wille, aber zugleich natürlich bestimmt; als Intelligenz natürlich bestimmt hat er Gefühl, auch Sinn und Verstand, als Wille Trieb und Neigung. Der Mensch hat von Natur den Trieb, sein Leben zu erhalten, was weder gut noch böse, sondern die reine Natur ist; die Natürlichkeit des Geistes ist nicht

Unwahres, Schlimmes; erst wenn der Mensch sich von seiner Natürlichkeit auf Kosten der Freiheit bestimmen läßt, hört die Unbefangenheit des Triebes auf; gut und böse ist der Mensch mit Wissen und Willen. Wenn der Mensch schon von Natur wahr und gut seyn soll, bringt er nicht auch die Ungemessenheit zu seinem Begriff selbst hervor.

Ist auch der Mensch von Natur gut, so soll doch darum das Gegentheil nicht gar nicht möglich seyn, weil er mit der Sinnlichkeit verflochten ist; seine ursprüngliche Natur und Substanz soll, wenn nicht verloren gehen, doch getrübt werden können. Sie soll Substanz nur insofern seyn, als sie sich auf die Ungemessenheit zu seinem Begriff und Zweck negativ bezieht. Die Substanz des Menschen selbst soll vom Bösen nicht gefährdet werden können, daß der Mensch von Natur gut ist, soll die Macht über das Böse seyn; trotz daß er böse ist, soll er von Natur gut seyn und bleiben, er soll von Natur die Macht seyn, das Böse zu vernichten. Ohne diese Macht wäre er von Natur nicht gut, sondern böse, und würde das Böse selbst Substanz seyn; da aber die Substanz die Ungemessenheit des Menschen zu seinem Begriff ist, ist dies unmöglich, weshalb der Mensch eigentlich nicht einmal etwas Böses begehen kann; weder daß er böse ist, noch daß er wieder gut wird, soll die Substanz zu einer andern machen. Was gut ist, hängt von seiner ursprünglichen Natur ab, das Gutsein von Natur ist als Substanz die Gewisheit seiner selbst.

In dieser Gewisheit soll die sinnliche und natürliche Bestimmtheit des Menschen an sich nichts gelten; aber diese Bestimmung der Natürlichkeit drückt bloß aus, was sie nicht ist, daß sie nicht die Substanz ist; was sie in ihrer Ungemessenheit zur ursprünglichen Natur ist, ist darin nicht enthalten; deshalb soll sie auf diese Gewisheit bezogen, und in dieselbe hineingezogen werden. Die Gewisheit und Substanz, worin die unterschiedne Gegenständlichkeit auf-



gelöst wird, ist daher unterschiedslos, und macht als solche das Gefühl aus. Das Gegenständliche kann nicht anders bestimmt seyn, als die Einheit und Substanz sich bestimmt findet. Da diese unbestimmt ist, löst der Mensch alles in der Gewißheit seiner selbst als der Substanz auf, welche unmittelbar das Gefühl ist; alles soll im Gefühl mit demselben in unterschiedsloser Einheit seyn.

Die Macht, alles im Gefühl aufzulösen, ist der Mensch deswegen, weil in die Gewißheit seiner selbst nichts Menschliches und Gegenständliches hinein kommen kann; darum soll alles nur im Gefühl gewiß, außer dem Gefühl nichts an sich seyn. Insofern der Mensch alles im Gefühl auflöst, und zu seinem Gefühl macht, hebt sich dasselbe nicht zum Inhalt auf; sonst würde es mit dem Inhalt in wirklicher Einheit, und nicht bloße Einheit im Gefühl seyn. Anstatt das Gefühl im Inhalt aufgehen, am Inhalt seine Bewahrung und Berchtigung haben sollte, geht vielmehr aller Inhalt im Gefühl auf: Das Gegenständliche wird im Gefühl aufgelöst, um mit dem Gefühl eins zu seyn; so daß das Gefühl nicht mit dem wirklichen Inhalt, sondern mit der aufgelösten Gegenständlichkeit als dem vernichteten Inhalt in Einheit ist. Der Mensch, der alles Gegenständliche in sich auflöst, bezieht sich in der Vernichtung des gegenständlichen Inhalts als Gefühl auf sich selbst: darum Gefühl ist alles, weil der Mensch im Gefühl mit allem Inhalt fertig wird. Dahin brachte es das Gefühl in seiner Unmittelbarkeit nicht, weil es noch nicht zum Inhalt und Gegenstand der Reflexion gemacht wurde; es vermochte noch nicht durch Reflexion alles negativ auf sich zu beziehen, und alles in sich selbst hineinzuziehen.

Die Erkenntniß als solche läßt die Gegenständlichkeit und Realität gelten, die das Gefühl vernichtet; darum strebt das Gefühl aller Erkenntniß entgegen, sonst würde es einen gegenständlichen Inhalt außer sich anerkennen müssen. Da

aller Inhalt im Gefühl und deshalb nicht mehr gegenständlich ist, muß der Inhalt unerkennbar bleiben. Das Gefühl, das von keinem Inhalt weiß, welchen es sich gegenüber hätte, ist zugleich die reflectirende Gewisheit, daß Erkenntniß überhaupt unmöglich ist.

Im Zeugniß dieser Gewisheit löst der Mensch alle und jede Erkenntniß in seinem Gefühl auf. Zunächst ist der Inhalt der Erkenntniß das Gegenständliche des Bewußtseins, welches die Sinnlichkeit und Natürlichkeit ist. Der Mensch lebt ein natürliches Leben, indem er sich sowohl theoretisch auf die Natur und alles Natürliche durch Sinn und Verstand bezieht, als auch praktisch durch Trieb und Begierde; durch das Sinnliche sich bedingt wissend, weiß er aber auch unbedingt, sofern er will, er weiß in beider Rücksicht. Dies Verhältniß geht in's Bewußtsein über; die Natur erfährt er als seine eigne Natürlichkeit, mit welcher er durch die Triebe und Begierden verflochten ist, und erkennt des Bewußtseins wegen gar bald, daß weder das Vielfache der Anschauung, das Aeußerliche der Natur vollendet ist, noch die Triebe alle befriedigt werden können; denn die natürlichen Gebilde sind allseitig beschränkt, und stetem Wechsel unterworfen, und die Triebe und Begierden sind nicht minder so viele Schranken. Deshalb thut er darüber hinaus gehend die Forderung, daß die äußerliche Vielheit der Anschauung und der Triebe vollständig oder vollendet seyn soll. Da diese selbst nicht vollständig ist, kann nur die Einheit vollendet seyn, welche Einheit der Vielheit die vollendete Vielheit und Allgemeinheit ist. Um wirklich vollendet zu seyn, müßte die Vielheit als Allheit, nämlich das Vielfache der Anschauung alles gewußt, und müßten die Triebe und Neigungen alle befriedigt werden. Aber die Vielheit hebt sich nicht als Allheit zur wirklichen Einheit auf, sie dürfte, um wirkliche Einheit zu seyn, nicht belassen bleiben. Die wirkliche Einheit enthält die

Vielheit in sich negirt und aufgehoben, sie ist als negative Einheit in sich Vielheit, die sich aus sich selbst erzeugt. Der Mensch, der den Unterschied und Gegensatz in der Gewißheit seiner selbst auflöst, kann es deshalb nicht zur durchdringenden Einheit des Außerlichen und Vielen bringen. Die Auflösung wird ihm um so leichter, als das Gefühl der Grund des sinnlichen Bewußtseins ist; aber die Gewißheit und Substanz des Gefühls kann die concrete Allgemeinheit nicht seyn. Zwar soll das Sinnliche und Gegenständliche als das Vielfache der Substanz nicht gegenüber bleiben, weil es gegen sie nichts an sich ist; was es ist, soll es nur in der Substanz seyn können. Diese ist jedoch unbestimmt, unterschiedslos, ist nicht unterschiedne Einheit; da das Gegenständliche im Gefühl als der Substanz aufgelöst und zu nichts wird, hört das Sinnliche auf, das Bewußtsein zu bedingen, und das Bewußtsein, das Sinnliche zu begrenzen; deshalb ist der Unterschied, weil der Mensch das Gegenständliche nicht mehr als ein Andres außer sich hat, vernichtet; das Gegenständliche geht mit dem Bewußtsein in das Gefühl als in seinen Grund zurück, und geht zu Grunde.

Aber auch das Gegenständliche des Selbstbewußtseins ist Inhalt der Erkenntniß. Dies ist nicht bloß sinnlich, sondern das Freie, wie dasselbe im Rechtlichen, Moralischen, überhaupt im Sittlichen die dem Begriff gemäße Realität hat. Recht und Gesetz ist nur für den selbstbewußten Menschen, welcher in der Erkenntniß des Rechts über das Sinnliche der Anschauung und des Triebes, über das bloß sinnliche Bewußtsein hinaus ist. Die Vorstellung und das Denken, das der Grund des Rechts ist, nimmt im Gefühl gleichfalls seinen Ursprung; nur bleibt das Denken nicht im Gefühl stehen, es ist die Macht über das Gefühl, und als solche der Geist, so daß der Mensch das Recht und Gesetz als eine Macht fühlt. Auch dies zieht er in sein Gefühl hinein; indem er daran gegen das Denken festhält, löst er

die Erkenntniß von allen dem in seinem Gefühl auf, wodurch es die Bedeutung des bloßen Gefühls erhält; dadurch wird Recht, Moral und Sittlichkeit zum bloßen Rechtsgefühl, zum moralischen und sittlichen Gefühl. Das Gefühl kann dasselbe sowohl zum Inhalt als auch nicht zum Inhalt haben; soll Recht und Gesetz bloß im Gefühl wirksam seyn, so muß es nothwendig und allgemein zu seyn aufhören; im Gefühl ist das Recht und Gesetz dem Zufall Preis gegeben; denn es kann um der Nothwendigkeit und Allgemeinheit willen unmittelbar nicht im Gefühl, sondern nur im Gefühl durch Erkenntniß wirksam seyn. Das bloße Gefühl vermag nicht zu beurtheilen, ob die That und Handlung dem Gesetz gemäß oder nicht gemäß sey; es kann das richtende Gewissen über Recht und Pflicht nicht seyn; der Mensch hat nur insofern ein Rechtsgefühl, ein moralisches Gefühl, als er zuvor erkannt hat, was Recht und Gesetz ist. Wenn er sich auch durch sein Gefühl zur That und Handlung bestimmen läßt, so ist doch der Zweck nicht sein Meinen und Thun, sondern das Recht und Gesetz. Soll das Recht, die Moral und Sittlichkeit nur als Gefühl statt finden, so kann dasselbe nur Gefühl in der Vernichtung alles Inhalts seyn.

Zuletzt ist der Inhalt der Erkenntniß das Gegenständliche der Vernunft, das das andre Gegenständliche des Bewußtseins und Selbstbewußtseins in sich vereinigt, indem der absolute Inhalt, aller Inhalt selbst ist, wovon das Gefühl in Einheit mit dem Denken der Grund ist. Der Mensch, welcher den absoluten Inhalt als die Macht des Gefühls empfindet, löst die Erkenntniß des Inhalts negirend, diese gleichfalls im Gemüth auf, weil der absolut vernünftige Inhalt, Gott die Wahrheit selbst nur im Gefühl seyn soll. Der Mensch hat dieß Gefühl nicht bloß, sondern weiß dasselbe auch als das seinige. Da die Vernunft die Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins ist, ist er, wie der

natürlichen Welt, auch der geistigen sich bewußt, mit welchem Bewußtsein er sich in der Form des Gefühls sowohl auf jene als auf diese bezieht. Im Verhältniß zur Natur und Sinnenwelt ist er das Lebensgefühl, und des Lebens sich bewußt, indem er durch das erstere zur Natur in Verhältniß ist, aber durch das letztere die Natur von sich unabhängig weiß; deshalb ist er mit der Natur durch das Lebensgefühl zusammenhängend das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur.

Die Natur hört jedoch auf, diese Substanz zu seyn, sobald der Mensch gegen sie in sich geht, und sich selbst als Zweck erfaßt; der Mensch ist, indem er nicht bloß ein Verhältniß zur Natur hat, sondern auch in einer Welt lebt, worin er denkend und handelnd thätig ist, über die bloße Natur hinaus. In dieser Welt als der allgemein geistigen, die das selbstbewußte Reich der Sittlichkeit und Freiheit ist, ist nicht das Gefühl, sondern der Gedanke das ordnende Princip. In der Welt des Rechts ist der Mensch unabhängig und frei von der Natur; aber diese Welt und ihre Wirklichkeit fühlt er gleichfalls als eine Macht, die er anerkennen muß. Indem er sie als festbestimmte Wirklichkeit erfährt, worin Nothwendigkeit und Freiheit sich durchdringen, stellt er sie angeordnet von der göttlichen Macht und Weisheit vor, wodurch all sein Thun und Handeln bestimmt ist. Sich abhängig fühlend von den Einrichtungen des menschlichen Lebens, erkennt er in solcher Anordnung die göttliche Weisheit und Vernunft nicht als den wesentlichen Begriff seiner Vernunft und Freiheit selbst, die er als Macht der Nothwendigkeit bloß empfindet.

Ueber die Natur und das menschliche Leben hinaus fühlt der Mensch sich mit der ganzen Welt von Gott abhängig. Indem er sich als der endliche Mensch auf Gott bezieht, als auf das unendliche, ewige Sein, ist Gott in seinem eigensten Wesen dem Menschen unzugänglich, und kann wie

der nur geglaubt, nicht gewußt werden; das Gefühl der Abhängigkeit von Gott, welches die Einheit des Menschen mit Gott ausschließt, ist als Glaube an Gott ein Nichtwissen. Der Mensch hält in diesem Gefühl deshalb an sich selbst fest, und giebt sich nicht auf; Gott, die Liebe selbst, wird durch das Abhängigkeitsgefühl zur bloß abstracten Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Da Gott sich nicht zum Menschen entäußert, und dieser zu Gott ebensowenig, soll Gott, welcher die absolute Freiheit selbst ist, den Menschen nicht frei, sondern von sich abhängig machen. Gott ist aber nicht bloß nothwendig, sondern macht als die absolute Freiheit den Menschen frei aus seiner Liebe; der Mensch kann sich nur von dem abhängig fühlen, was er fürchtet, nicht von dem was er liebt, wozu er sich erhoben fühlt. Was, wie Gott, absolut frei ist, läßt auch Andreß frei, läßt alles von sich unabhängig seyn. Erst mit der gegenseitigen Entäußerung Gottes und des Menschen zu einander entsteht das Selbstbewußtsein des Menschen in Gott, was nicht bloß Gefühl, sondern Wissen ist; das wahrhaft göttliche Gefühl ist das Unabhängigkeitsgefühl, nicht das Gefühl der Abhängigkeit, sondern das Gefühl der Freiheit und Liebe.

Der Mensch wird in der Selbstsucht des Wissens zuletzt mit allem fertig, indem er das Unendliche und Ewige, Gott selbst zum bloßen Gefühl verendlicht; sein Gefühl ist der subjective Inhalt dessen, was absolut ist; was sich widerspricht; dieser Widerspruch kann sich nur durch die Erkenntniß aufheben, die nichts ohne die Gegenständlichkeit und Realität ist. Anstatt den Gegenstand, welcher die Wahrheit ist, im Gefühl aufzulösen, gibt der Mensch sich vielmehr in der Erkenntniß demselben hin, Gott, die Wahrheit selbst, ist deshalb die Substanz und Gewißheit, womit die Erkenntniß über das Bewußtsein und Selbstbewußtsein der Vernunft zum Geist hinausgeht, welcher an

und für sich selbst Vernunft, absolute Vernunft ist. Da die Erkenntniß, wie ihr Inhalt und Gegenstand dadurch absolut wird, hebt sich die bloß subjective Gewißheit, die Reflexion und Subjectivität, überhaupt das reflectirte Wissen zum absoluten Wissen auf.

3.

### Ab sol u t e s W i s s e n .

Das Sein, die Substanz war der Inhalt des unmittelbaren Wissens, welcher die Einheit des Begriffs und der Realität ausmachte. Diese Einheit wurde durch sich selbst der Unterschied, denn die Substanz schloß sich zum Subject auf, und individualisirte sich. Dadurch kam es zum reflectirten Wissen, worin umgekehrt das Subject zur Substanz wurde, und als Subject, sich objectivirend, selbst aufhob. Das unmittelbare Wissen wurde durch das reflectirte Wissen zum absoluten Wissen.

Die Substanz und das Subject ist als das eine nicht das andre, keins ist für sich dem Begriffe gemäß; doch muß eins an sich das andre seyn, weil das Allgemeine erst in Einheit mit dem Einzelnen wirklich allgemein ist; sonst hätte die Substanz nicht individuell, subjectiv, und das Subject nicht substanzial werden können; die Substanz ist wirklich nur in Einheit mit dem Subject das allgemeine Selbst und Selbstbewußtsein, nämlich der Geist, der weder nur Substanz, noch bloß Subject, sondern individuelle Substanz, substanziales Subject ist.

Der Geist ist als diese Einheit die wirkliche, abso-

lute Einheit des Begriffs und der Realität, und ist die Innerlichkeit alles Seins, das er als das seinige weiß und erkennt; aller Inhalt des unmittelbaren und reflectirten Wissens ist in der Absolutheit des Geistes aufgehoben; aber das absolute Wissen ist um der Voraussetzung dieses Inhalts willen noch zunächst mit der Unmittelbarkeit und Reflexion behaftet.

Gott, die Wahrheit wird in Betreff der Unmittelbarkeit mit der Gewisheit und Erkenntniß zugleich vorausgesetzt, deßhalb ist diese Erkenntniß, daß Gott das Sein, sich selbst gleich, ist, und keinen andern Grund, als sich selbst hat; Gott ist dem Sein und Wesen nach unbedingt eins, unabhängig von der Art und Form der Existenz, die die Natur und der menschliche Geist ist. Gott ist die absolute Einheit und Vernunft, außer welcher nichts an sich ist, denn Gott setzt sich als Natur und Geist unendlich; da Gott in beiden gleich unbedingt ist, findet in Ansehung des Seins oder an sich zwischen denselben kein Unterschied statt; ein Unterschied kann nur insofern gelten, als sie bloß Formen des Seins Gottes, nicht dieß Sein selbst sind was der Grund aller Endlichkeit ist. Der Unterschied geht als Form des Seins Gottes nur die Erscheinung an, sofern Endliches in Beziehung auf Gott überhaupt nicht seyn kann; Gott ist in allem, im Ganzen wie im Einzelnen, ohne daß Gott darum alles wäre. Da alles Andre bloß Sein unter bestimmter Form ist, ist Gott allein wirklich das Sein; mit Bezug auf Gott ist zwischen Natur und Geist kein Unterschied, Gott ist als absolute Totalität ihre Einheit an sich; sie sind jedes Einheit auch für sich selbst im Unterschiede von einander, worin zwar Gott, die absolute Einheit erscheint, aber nicht sich selbst erscheint, so daß jene Einheit und dieser Unterschied ins Unendliche unterschieden bleiben, und die Form des Seins Gottes in intellectueller Anschauung dem Sein Gottes selbst nicht gemäß ist.



Da die Unmittelbarkeit die Reflexion herbeiführt, wird Gott, wie er von sich selbst der Grund ist, unterschieden von ihm, wie er Grund von Existenz ist. Gott ist als absolute Einheit zwar nicht mehr Substanz als solche, oder Substanz, worin Natur und Geist soviel als Nichts ist; aber doch Substanz noch insofern, als die Einheit unmittelbar das Sein ist. Die Erkenntniß geht deshalb von Seiten der Reflexion ins Unendliche fort, und ist von Seiten der Unmittelbarkeit durch Voraussetzung der absoluten Einheit ins Unendliche aufgehoben.

Die Erscheinung Gottes in Natur und Geist soll Offenbarung seyn; aber Gott offenbart sich in dieser Offenbarung nicht selbst, sondern was er offenbart, ist ein Andres, indem er hinter der Erscheinung zurück und verborgen bleibt. In der wirklichen Offenbarung, in der Selbstoffenbarung ist Gott in sich selbst die Erscheinung seines Wesens; um wirkliche Offenbarung zu seyn, müßte Gott sich in Natur und Geist an und für sich ihm selbst offenbaren; die Selbstoffenbarung Gottes müßte als die göttliche Existenz begriffen werden, als Wissen seiner selbst im Andern, wenn Gott anders aufhören soll, in einem unzulänglichen Licht zu wohnen.

Da mit der Selbstoffenbarung Gottes die Unmittelbarkeit und Reflexion ein Ende nimmt, wird der menschliche Geist zugleich mit der Natur zum göttlichen als zu seiner Wahrheit erhoben, und in Verhältniß zur Natur und sich selbst nothwendig bestimmt. Dadurch wird der menschliche Geist der objective Geist, und von dem Wesen des göttlichen Geistes als der absoluten Allgemeinheit durchdrungen und erfüllt. Insofern die Existenz des göttlichen Wesens das Wissen ist, ist der Geist das Wissen wirklich, welches objectiv und absolut ist. Demnach ist das Wissen:

erstens das objective Wissen als das Wissen des menschlichen Geistes von dem göttlichen;

zweitens das absolute Wissen, das der Form nach die Wahrheit ist, welche das objective Wissen hat.

a.

### Objectives Wissen.

Das objective Wissen vereinigt das theoretische und praktische Wissen in sich, womit sowohl der Unterschied der Anschauung von der Vorstellung aufhört, als auch das Streben, eine der Vorstellung gemäße Anschauung zu produciren. Die Realität ist wirklich erreicht, nachdem das Wissen die Unterschiede und Gegensätze der Anschauung und Erkenntniß in sich aufgelöst hat; da diese nur als aufgehoben gelten, werden sie als einseitige Bestimmungen gewußt, die die Erkenntniß nicht erschöpfen; ihr aufgehobener Unterschied, ihre wirkliche Einheit ist die Realität, die das objective Wissen hat.

Zwar hat der Geist die Natur zu seiner Voraussetzung, die sich aber am Geist, als ihrer Wahrheit aufhebt. Unmittelbar ist der Geist in Einheit mit der Natur Seele, in welcher Entäußerung er ein Ahnen und Träumen ist, kein Wissen; um Wissen zu werden, muß er gegen die Natur in sich gehen, wodurch er zum Bewußtsein über sich selbst kommt, das der Gegenständlichkeit wegen aber noch zugleich natürlich bestimmt ist; erst, wenn er über diese Schranke hinausgeht, gewinnt er das Bewußtsein über sein Wesen, welches die Einheit und Wahrheit der Natur und seiner selbst ist.

Das theoretische Wissen hielt an dem Unterschied des Natürlichen und Geistlichen oder Persönlichen fest; im praktischen Wissen blieb dieser Unterschied gleichfalls unauflöst stehen. Die Einheit des Begriffs und der Realität

war in jenem ein Geheimniß, und machte in diesem ein Object des Glaubens aus. Diefelbe ist nur die wirkliche Vernunft, der allgemein geistige Inhalt des Wissens, von welchem das göttliche Wesen das Princip ist; dieß ist als Gesetz die thätige und wirksame Macht in Natur und Menschenleben, womit der Unterschied des Natur- und Sittengesetzes aufhört; deshalb kann der Grund des Gesetzes nicht die Natur und nicht der Mensch sein, weil beides nicht unbedingt und allgemein ist; sondern der Grund des Gesetzes ist Gott selbst als die Wahrheit der Natur und des menschlichen Geistes; das göttliche Gesetz ist der Natur und dem Menschenleben immanent, und zugleich über denselben; in der erstern ist es die zwingende Macht, in der letztern der allgemein vernünftige Wille, welcher zur Sitte und Gewohnheit wird. Diesem Gegensatz zu Folge, welches die Einheit des Natur- und Sittengesetzes ist, ist der Mensch in Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft wirklich das Selbstbewußtsein des Geistes.

Als solches ist der Mensch sittlich bestimmt, nicht mehr nur für sich Individuum und Person, sondern Glied eines Ganzen, welches sittliche Einheit und Allgemeinheit ist, und der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit wegen von empfindender Liebe und allseitiger Zuneigung bewegt und zusammengehalten wird. Der Mensch hat als Familienglied Pietät, unmittelbare Empfindung sittlicher Wirklichkeit, aber die Familie erweitert sich zum Geschlecht, welches zum Stamm wird, und in Stämme auseinander geht, die nicht mehr nur durch natürliche Liebe und Blut verwandt sind, sondern durch gleiche Lebensart, durch Sitte und Gewohnheit zusammen eine Natur bilden. Ihr Band ist das selbstbewußte Vertrauen, welches mit Voraussetzung empfindender Pietät und Familienliebe aus gegenseitiger Anerkennung, und aus der allgemeinen Sicherheit sowohl der Person, als des Eigenthums durch das Gesetz entspringt. Die Nation

ist allgemein geistige Einheit, aber nicht unmittelbar, sondern negativ durch Vermittlung, Bildung und Erziehung; diese negative Einheit ist der Staat als der allgemein vernünftige Wille der Nation, welcher ein gemeinsames Reich gegenseitiger Rechte und Pflichten ist, worin die Familienpietät, die Standeschre und das politische Bewußtsein die sittlichen Elemente sind; erst durch den Staat ist die Nation ein Volk, das in den Einrichtungen und Institutionen, überhaupt in der Verfassung sein allgemein vernünftiges und selbstbewußtes Leben hat.

Das Menschenleben wird objectiv und sittlich, indem das göttliche Gesetz sich durch die menschlichen Verhältnisse hindurchbildet, wodurch es erst wirklich gesetzt ist; die sittliche Einheit und Nothwendigkeit des Geistes hat nicht bloß in Gedanken, sondern im Begriff von ihr die demselben gleiche Realität; die Sittlichkeit wird erst zur Sitte, indem der allgemeine Wille, welcher das göttliche Gesetz ist, in den besondern Willen aufgenommen und bethätigt wird. Die Menschen erscheinen zwar im Volke selbstständig und frei entlassen, doch ist ihre wirkliche, ursprüngliche Einheit die Sittlichkeit, worin sie bestehen. Insofern diese an denselben ihre Realität hat, kann sie nicht als solche sittlich seyn, sondern nur dadurch die Macht des Gesetzes in sich haben, daß das Gesetz ihre sittliche Bestimmtheit ist, indem sie Familienglieder und Staatsbürger sind; deshalb ist das Verhältniß der Menschen zu einander, das Menschenleben gesetzlich geordnet, und ist, wie das Gesetz als göttlicher Wille demselben immanent ist, der Wille des Ganzen in jedem Einzelnen wirklich.

Je nach dem Bewußtsein des Volks ist aber die Durchbildung des Gesetzes eine andre Durchbildung; kein Volk hat dieselben Sitten und Einrichtungen, wenn gleich alle Völker Sitten und Gesetze haben, was ihre Einheit und Identität ist. Wenn zwar die Völker als solche verschie-

den sind, sind sie doch nach ihrer wesentlichen Gattung eins, welche allgemein geistige Einheit der Völker und Nationen der ihnen gemeinsame Geist, der Geist der Menschheit ist; ist auch seine innerste Seele das Wesen des göttlichen Geistes, so ist doch die Sittlichkeit trotz der Verschiedenheit der Völker in allen Lebensverhältnissen dieselbe; aber kein Volk, kein Mensch in der Welt ist absolut sittlich, überhaupt die Welt nicht, weil sie nicht absolut allgemein ist.

Der allgemeine Geist der Menschheit, der objective Geist ist der Geist in seiner Besonderung und Vereinzlung zu Völkern und Individuen, welche in ihm begriffen sind; wie das Volk in den Individuen existirt, die zu ihm gehören, ist der Geist der Menschheit der Geist in allen Völkern und Nationen, zu allen Orten und Zeiten. Ohne diese seine Besonderung und Vereinzlung zu Völkern und Individuen wäre der Geist der Menschheit nur das Wesen, nicht wirklich der Geist. Der Geist ist aber nicht bloß Substanz, sondern als Substanz Subject, zum Geist gehört Selbstbewußtsein, welches nicht bloß subjectiv, sondern absolut ist. Um nicht bloß an sich der Geist zu seyn, sondern auch für sich, besondert er sich zu einem Volke, und vereinigt sich zu einem Individuum ausschließlich; erst in dieser Besonderung und Vereinzlung weiß er sich als Geist, welches Wissen des Geistes von sich selbst objectiv und absolut ist.

Der Unterschied der Völker kann nach der sittlichen Bestimmtheit nur die Durchbildung der Substanz zur freien Form des Subjects betreffen. Diese Durchbildung gehört an die besondern Völker vertheilt dem Geist der Geschichte an, welcher als der Geist der Menschheit sich zum Bewußtsein über sein Wesen bringt. Indem er dabei von der Sittlichkeit ausgeht, wie diese noch zunächst unmittelbar und natürlich bestimmt ist, ist er der Geist eines Volks in seiner Rationalität, auf eigen-

thümliche Weise. Wegen dieser Bestimmtheit bringt er sein Wesen, welches die natürliche Idee ist, äußerlich zur Anschauung hervor. Das objective Wissen ist daher:

erstens das intuitive Wissen als das Wissen des menschlichen Geistes von dem göttlichen in der Weise der Anschauung;

zweitens das reproductive Wissen als dasselbe Wissen in der Weise der Erinnerung, des Gedächtnisses;

drittens das substantive Wissen als gleichfalls dasselbe Wissen in der Gewisheit des menschlichen Geistes, im wirklichen Selbstbewußtsein, als im Sein und Denken seiner selbst.

a.

### Intuitives Wissen.

Wie das unmittelbare Wissen mit dem Gefühl, und das reflectirte Wissen mit der Empfindung, fängt das absolute Wissen mit der Anschauung an. Diese Anschauung ist nicht bloße Naturanschauung des Wesens, sondern allgemein geistige Anschauung desselben. Zwar macht sich das Innerliche des Ahnens und Träumens gleichfalls äußerlich, aber solche Anschauung ist nicht ideale Anschauung, und deshalb Schranke des Bewußtseins, worin der Geist sich nicht selbst erkennt; die Naturanschauung und Symbolisation drückt bloß die innerliche Empfindung aus, nicht die Vorstellung des Wesens; daher kann sie dem Geist, welcher sich selbst der Inhalt ist, nicht genügen.

Eben so wenig reicht die äußerliche Empfindung des Geistes in seiner sinnlichen Thätigkeit für die absolute Anschauung hin; diese bezieht sich nicht mehr nur auf den sinnlichen Stoff der Empfindung, welcher empirisch gegeben ist,

und vorgefunden wird, sondern ihr Inhalt ist vom Geiste erzeugt, die Form selbst, nicht bloß sinnlich und einzeln, wie der Inhalt der Empfindung, sondern allgemein. Der Inhalt absoluter Anschauung ist Gedanke, Idee, womit die bloß reflectirende Thätigkeit des Geistes, die den Inhalt sinnlich läßt, aufhört; die Anschauung wird vom Geist selbst durch seine productive Macht und Thätigkeit gebildet.

Diese Macht und Thätigkeit ist die productive Einbildungskraft und Phantasie, die die erfüllte Allgemeinheit des Geistes zum Inhalt hat. Im reflectirten Wissen war schon die Einbildungskraft thätig, aber wurde, anstatt auf den Geist, nur auf das Bewußtsein bezogen. Die Form der Anschauung war bloße Form des Rechts, indem ihre bildende Kraft und Thätigkeit gebrochen wurde; die Vorstellung wurde nicht frei und selbstständig producirt, weshalb der Geist, dem sie angehört, ein Geheimniß blieb, ein unbekannter Grund, jenseits aller Erkenntniß; ihre productive Macht wurde zur bloßen Wirkung herabgesetzt, so daß sich der Unterschied der Anschauung von der Vorstellung nicht zur Einheit aufhob; die subjective Form konnte deswegen überhaupt nicht für die Einbildungskraft und Phantasie ausreichen, weil sie productive Thätigkeit des Geistes, aber der Geist wirkliche Einheit und Allgemeinheit ist.

Das wesentliche Princip absoluter Anschauung ist daher die Allgemeinheit des Geistes in seiner sittlichen Nothwendigkeit und Vernünftigkeit. Da nun keine Empfindung mehr, sondern Gedanke, Idee Inhalt der Anschauung ist, kann das Wesen Gottes im bloß Natürlichen nicht erscheinen. Zwar ist der Zweck auch der Materie immanent, und diese von demselben durchdrungen Leben und Lebendigkeit, aber ist doch nur sinnlich und natürlich, diese Neuerlichkeit und Bedingtheit hört nun auf,

die Anschauung wird der Allgemeinheit des Geistes gemäß, indem dieser den Trieb hat, die Idee, sein innerstes Wesen zur Anschauung hervorzubringen.

Der menschliche Geist stellt sein Wesen absolut vor, und macht diese seine Vorstellung äußerlich und gegenständlich; aber nicht unmittelbar, weil derselbe als ein Volk nicht unmittelbar existirt, sondern durch den Menschen, der es kann. Dieser Mensch ist der Künstler, der vermittelt des Geistes seines Volks, welchem die Idee immanent ist, diese aus sich herausbildet, und für die Anschauung producirt.

Um also die Idee zum Ideal verbildlichen zu können, muß der Künstler sich in die absolute Vorstellung seines Volks vertiefen, von der sittlichen Allgemeinheit und Vernünftigkeit desselben ganz durchdrungen seyn. Diese productive Macht und Phantasie, diese Genialität hat der Künstler deshalb nicht unmittelbar; sondern nur insofern, als der Geist seines Volks in ihm mächtig ist. Die Phantasie des Künstlers ist keine Einbildung, sondern ist bildende Kraft und Thätigkeit, von welcher Thätigkeit er durch den Geist des Volks sich auf das Wesen beziehend ergriffen und begeistert ist.

Der Geist des Volks ist aber nur in der Gestalt jedes Einzelnen im Volk, in der menschlichen Gestalt äußerlich da, das Ideal kann daher auch nur menschlich gebildet sein. Das Uebersinnliche ist in keiner andern Gestalt sinnlich anschaubar, als in der menschlichen Gestalt; in dieser Gestalt allein ist das Aeußere dem Innern gleich, ist das sinnliche Dasein vollkommen dem Begriffe gemäß. Die Idee ist in der natürlichen Gestalt des Menschen aber noch sinnlich bestimmt, nicht am Sinnlichen frei verwirklicht; damit sie Gestalt der Phantasie werde, muß des Künstlers Sinn und Hand den sinnlichen Inhalt erst abstreifen, wodurch die Sinnlichkeit zur idealen Sinnlichkeit wird, welche die Form der Allgemeinheit ist.

Um der Anschauung willen ist noch die sinnliche Form



für die Darstellung der Idee nothwendig, diese kann daher nur in einem äußerlichen, sinnlichen Stoff gegenständlich werden. Die Materie wird dadurch zum Material für die Darstellung der Idee, welche äußerlich gemacht ein ideales Ding, das Ideal ist, das mit andern Dingen nichts als das sinnliche Medium gemein hat. Zwar ist auch die Form, die es hat, sinnlich bedingt, aber ist ideale, schöne Form; die schöne Gestalt drückt nicht das Sinnliche, sondern die Form am Sinnlichen aus. Das Ideal ist, da sein Inhalt die Idee, nichts Sinnliches ist, nur für den Geist da; wenn gleich äußerlich, ist es doch darum nicht nur für den Sinn, weil die Anschauung keine bloße Vorstellung mehr, sondern die Idee selbst ist. Die Form, das Allgemeine kann nicht begehrt werden, weshalb das Schöne als durch sich selbst klare Gestalt Selbstzweck ist.

Das menschliche Leben hat von der Idee durchdrungen den Charakter der Allgemeinheit, welcher sittliche Bestimmtheit ist; die Idee ist nichts anders, als was der Mensch von der Sittlichkeit seines Volks in sich selbst findet; die Idee ist aber im menschlichen Gemüth lebendig und wirksam, so vielseitig, als das menschliche Leben selbst; sie geht in so viel absolut individuelle Gestalten auseinander, als die sittliche Bestimmtheit deren nur immer fähig ist; der gesammte Gehalt des Geistes und seiner Wirklichkeit ist, je nachdem anders modificirt, an so viel heitere Ideale vertheilt, so daß, wie das menschliche Gemüth die Einheit und Totalität aller seiner Bestimmungen ist, auch die Ideale eins sind, indem das eine so viel ist, als die andere insgesammt.

Der Künstler producirt die schöne Gestalt nach Norm und Gesetz, denn die Idee, die er zum Ideal verwirklicht, ist als idealisirende Vernünftigkeit die Einheit des Natur- und Sittengesetzes; deshalb ist im Ideal die sinnliche Gestalt und die sittliche Bestimmtheit von einander durchdrungen; das Ideal drückt das Naturgesetz in dem ebenmäßigen

Verhältniß der Glieder und der ganzen Gestalt aus, und das Sittengesetz in der Ruhe und Bestimmtheit, die aus der Sittlichkeit quillt. Die Ideale sind als viele eigenthümlich schön, an Schönheit verschieden, aber schön sind sie alle.

Das Ideal ist das innerste Wesen des menschlichen Geistes, die Idee, zur Anschauung herausgeboren; deshalb schaut der Mensch in demselben kein ihm fremdes, sondern sein Wesen an. Was er im Ideal vor sich hat, ist nicht er selbst, sondern ist die schöne Gestalt seiner selbst, nicht bloß menschliche, sondern göttliche Gestalt, Hülle des Ewigen. Das Verhältniß, welches der Mensch in dieser Anschauung zu seinem Wesen hat, ist ein allgemein vernünftiges Verhältniß. Für ihn ist die Erscheinung davon, indem er sich mit demselben in Einheit weiß, die Andacht; aber indem er darin über alles sinnliche und äußerliche Dasein hinausgeht, fängt er an, das Ideal, das er äußerlich anschaut, innerlich zu haben, oder zu denken, womit die Andacht entfernt wird, und für die Idealität die Bedingung der Sinnlichkeit aufhört. In der Andacht verliert das Ideal die sinnliche Gestalt, indem die Idee, die es wirklich ist und vorstellt, zur reinen Form, und damit die Anschauung zur Vorstellung wird. Dieß von der Sinnlichkeit befreite Ideal ist nicht mehr das Schöne, sondern das Gute, welches das innerlich, was das Schöne äußerlich ist; beides ist dieselbe Idee, nur die Form ist verschieden.

Das Gute ist zwar auch wie das Schöne, im Sinnlichen bestimmt, ohne aber, wie das Schöne, als Form vom Sinnlichen abzuhängen; das Gute ist, auf die sinnliche Welt bezogen, nicht äußere Form und Gestalt, wie das Schöne, das Prinzip des Guten ist der Wille, welcher sich in Grundsätzen und Gesetzen bethätigt; der Mensch erkennt den allgemein vernünftigen Willen, welcher das Gesetz ist, im Vollbringen des Guten durch die That an. Wie der Künstler das Ideal nach Norm und Gesetz producirt, for-

mirt der Mensch, welcher das Gute thut, sich selbst nach dem Gesetz. In Verhältniß zur Natur und andern Menschen formirt er sich dem Gesetz und der Idee gemäß, wodurch die Sittlichkeit zur andern Natur wird. Das Schöne und Gute ist in wesentlicher Beziehung auf einander; in dieser Beziehung ist die Sittlichkeit schön, und das Schöne sittlich und gut; beides, das Schöne und Gute ist in lebendiger Einheit, in dieser Einheit sich wesentlich zu wissen, ist Bestimmung des Menschen.

In der Sittlichkeit seines Volks liebt der Mensch das Schöne um des Schönen, das Gute um des Guten willen. Da er aber wegen des Verhältnisses beider zu einander anfängt, das Schöne und Gute zu denken, ist dies die Kalokagathie, als der Gedanke des Schönen und Guten, welcher nicht mehr die Sittlichkeit als solche, sondern diese im Gedanken verflüchtigt, einfache Allgemeinheit ist. Mit dieser Allgemeinheit hört die Anschauung der Idee auf; ihre Äußerlichkeit geht in die Innerlichkeit zurück, womit die Vorstellung derselben, im Gedanken hervortritt. Der menschliche Geist fängt an, das Wesen des göttlichen Geistes im Gedanken, innerlich zu haben, indem die äußerliche Gegenwart der Anschauung verschwindet, muß sie aus der Vergangenheit in der Erinnerung, im Gedächtniß reproducirt werden. Das intuitive Wissen geht in das reproductive Wissen über.

b.

### Reproductives Wissen.

Mit der Anschauung des Ideals geht der menschliche Geist, welcher nun das Wesen in der Erinnerung, im Gedächtniß hat, als Volk über sich selbst hinaus, und in die allgemeine Erinnerung des Geistes der Menschheit zurück. Dieser besondert sich in einem Volk, welches in seiner

Befonderung selbst allgemein ist, das als Volk mit der Menschheit zusammenhängend ein Volk in der Welt, nicht mehr ein Volk neben andern Völkern, und denselben gegenüber, sondern ein Volk in allen Völkern und Nationen ist, und als das Volk der Welt nur mit dieser aufhören kann.

In der Besonderheit dieses Volks über alle Anschauung hinaus kann der menschliche Geist das göttliche Wesen nur innerlich wissen, im Gedanken von ihm, ohne Anschauung und Bild. Dieß Wesen ist deshalb, weil es nicht mehr äußerlich existirt, die Macht aller Äußerlichkeit, weshalb das äußerliche Dasein, die Materie nicht mehr vorgefunden, und zum Material für die Darstellung der Idee verbraucht wird. Sondern Gott bringt nun das äußerliche Dasein die ganze Welt aus Nichts hervor, da außer der Welt als der Äußerlichkeit nichts ist, das da wäre; darum kann auch das göttliche Wesen, weil es die Macht aller Äußerlichkeit ist, in nichts Äußerlichem und Sinnlichem angeschaut werden; indem es frei von aller Äußerlichkeit und Sichtbarkeit ist, kann es nur innerlich gewußt werden, denn keine Gestalt reicht hin, die unendliche Allgemeinheit und innerliche Einheit anschaulich zu machen, durch die alles Äußerliche gesetzt ist.

Mit der Anschauung des Ideals hört auch die produktive Einbildungskraft auf, das göttliche Wesen in seiner Sichtbarkeit zu gestalten; der Gedanke und die Idee wird durch die Produktivität des Gedächtnisses von der Anschauung unabhängig, das zwar auch die Anschauung hat, aber als Zeichen der Vorstellung, welches nicht mehr unmittelbar eins mit der Anschauung ist; das Wesen kann daher nur bezeichnet werden, aber das Zeichen kann kein äußerliches Dasein haben, wie noch das Ideal ein solches Dasein ist. Das Zeichen für das Wesen darf nicht wie das Ideal gestaltet sein, und muß doch da seyn; aber nicht gestaltet und doch da, kann dasselbe nur zeitlich da

seyn, weshalb das göttliche Wesen nur in der Zeit bezeichnet werden kann; dies geschieht durch das Wort, durch die Sprache.

Das göttliche Wesen, das alles ins Dasein ruft, kann selbst nicht als etwas, das geworden ist, bezeichnet werden; was geworden ist und da ist, war einmal nicht, und wird einmal nicht seyn; für dasselbe kann daher nur das Sein in Betracht kommen, das war und seyn wird, welches das einzige Sein ist, was besteht, indem alles andre Sein und Dasein zu nichts wird, und vorüberschwindet. Das göttliche Wesen, welches über alles zu denken ist, kann daher nur als der Herr über alles, als Herr Himmels und der Erde bezeichnet werden; der Herr ist das Wort und der Name für das Wesen, welches alles erschafft.

Im Wort wird alle und jede Anschauung erinnert, mit welcher Erinnerung als der Bedeutung des Wortes das Gedächtniß reproductiv, und das Wort zum Namen wird, so daß das Wort die Anschauung bedeutet. Selbst die Dinge, die vergehen, werden im Wort und durch das Wort erhalten, denn das Wort erhält sich im Namen, und damit die Vorstellung, die es bezeichnet; der Mensch gibt den Dingen Namen durch das Wort, aber der Herr ruft die Dinge durch das Wort ins Dasein. In der Vorstellung ist das Sein vom Namen ungetrennt; indem der Herr alles in's Dasein ruft, ist der Name des Herrn über alle Namen, welcher deshalb gebenedeiet ist, und nicht gemißbraucht werden darf; der Mensch muß deshalb eine heilige Ehen haben, diesen Namen nur auszusprechen,

Mit der Erinnerung, dem Gedächtniß, welches durch das Wort alles bezeichnet, fängt dasselbe an, dauernd zu werden; der Name ist das Wort, das reproducirt, und im Gedächtniß befestigt wird; das Wort muß bleibend seyn, damit die bildlose Vorstellung der Sache im Gedächtniß behalten werde. Da dasselbe als Laut in der Zeit flüchtiger

Natur ist, kann es nur durch räumliche Fixirung dauernd gemacht werden; zum Bilde gemacht, das als Zeichen Ton ist, wird das Wort im Namen erhalten, wodurch das Wort und der Name, überhaupt die Sprache zur Schrift wird. Da diese den Inhalt der Vorstellung ausdrückt, welcher das Wort des Herrn ist, ist die Schrift heilige Schrift, worin das Volk das Wort Gottes, den absoluten Inhalt seiner Vorstellung besitzt.

Da alles durch das Wort des Herrn gesetzt ist, ist auch sein Wille Gesetz für alles, wie die Welt durch Gottes Wort ins Dasein gerufen wird, ist sie auch durch seinen Willen zugleich gesetzt. Gott ist Herr der Welt durch das Wort und den Willen, welcher als der ewig gleiche Wille sich auf alles bezieht. Der Herr, dessen Wille das Gesetz ist, ist der wirkliche Gott, für welchen das Gesetz selbst nicht ist, weil sein Wille das Gesetz ist, und weil derselbe nicht, wie der menschliche Wille, außer dem Gesetz seyn kann. Der menschliche Wille bedarf des Gesetzes, weil derselbe nicht, wie der göttliche, absolut allgemein, und nicht, wie dieser absolute Einheit und Heiligkeit ist; das Gesetz ist dem Menschen in's Herz geschrieben, damit er zur Erkenntniß über sich selbst komme; durch's Gesetz wird er inne, daß er nicht vollkommen ist, daß sein Wille nicht dem Gesetz gemäß ist. Seine Bestimmung ist daher, daß er durch das Gesetz zur Erkenntniß der Sünde gelange, und dem Willen des Herrn, dem Gesetz gemäß lebe.

Der Zweck des Gesetzes ist im Sinnlichen bestimmt, indem der Mensch mit seinen Zwecken zur Natur und zu andern Menschen in Verhältniß ist; durch Sitte und Gesetz ist das menschliche Leben auf die sinnliche Welt bezogen, auf das Äußerliche der Natur, welches in der Erde concentrirt ist; dieß wird daher begehrt, aber nicht die Erde als solche, denn diese ist substantieller Natur, und kann nur begehrt werden, indem sie zum Irdischen wird, als der Bedingung alles Lebens. Der Mensch begehrt als Glied eines Ganzen,

allgemein oder sittlich, als Glied der Familie, des Volks; deshalb begehrt er das Irdische als ein Bleibendes, als ein Gut, was die Macht des Gesetzes voraussetzt; das Gut und Vermögen wird so zum Stammgut, zum Erbe, indem die Familie, der Stamm ansässig ist, am Ort, und das Volk in seinem Lande lebt.

Der Zweck des Herrn ist daher, daß Sitte und Ordnung im Lande herrsche, insofern sein allmächtiger Wille das Gesetz ist; ergibt das Gesetz zum Besten des Volks, welches im Vertrauen auf ihn der Wohlthat des Gesetzes theilhaftig wird, das aber auch in der Furcht des Herrn lebt; das Volk ist durch das Gesetz an Gott, den Herrn gebunden, ist das Volk Gottes, wie der Herr sein Gott ist. Das Volk soll des Bundes eingedenk seyn, denn Gott der Herr will, daß das Gesetz, sein Wille gehalten und befolgt werde; durch den Bund will er seinen Willen im Gedächtniß des Volks erhalten. Damit das Volk des Gesetzes eingedenk bleibe, muß es an dasselbe erinnert werden; diese Erinnerung kann nur von Gott selbst ausgehen, aber nicht unmittelbar, sondern durch Individuen, die zum Volk gehören; diese Individuen sind deshalb von Gott gesandte Propheten, welche durch innere Anschauung, durch Traum und Gesichte angeregt und begeistert, den Willen des Herrn durch das Wort in das Gedächtniß des Volks zurückrufen, und denselben aufs Neue verkünden. Zum Geist des Volks sich entäußernd, regen sie die Erinnerung des Volks auf, bewegen dasselbe von Jenen heraus, wodurch es in der Erinnerung auf seinen Ursprung zurückgeführt wird. Diese ist Erinnerung an den Gott der Väter, in welcher das Volk innerlich auf eine Anschauung zurückgeht; sie kann als Anschauung in der Erinnerung keine Anschauung als solche seyn, das Volk, das Gott innerlich, im Gedanken weiß, muß der Anschauung Gottes ermangeln, die um des Ursprungs willen nur den Vätern zu Theil werden konnte. Mit diesen ist sie dahin

geschwunden, und kann daher nur noch in der Erinnerung, im Gedächtniß seyn.

Das Bewußtsein des Volks, das Gott in der Erinnerung weiß, im Gedächtniß, ist geschichtlich; der Glaube des Volks ist von der Geschichte desselben unzertrennlich. Wie das Gesetz sein Dienst ist, ist die Geschichte sein Schicksal, das in seinem Glauben wurzelt; je nachdem es im Dienst des Gesetzes beharrlich gewesen, oder nicht, ist ihm entweder Heil oder Unheil widerfahren. Der göttliche Zweck ist auf dies besondere Volk eingeschränkt, das darum mit seinem Glauben die ganze Welt ausschließt. Der Zweck ist daher nicht allgemein menschlich; da der Mensch in seinem Willen sich dem göttlichen nicht gleich weiß, erreicht die Wirklichkeit des Gesetzes seine Wesenheit nicht. Der göttliche Wille ist deshalb nur bedingt nothwendig; um absolut nothwendig zu seyn, nicht bloß vernünftig, sondern allgemein vernünftig, müßte derselbe aufhören, ein dem menschlichen fremder Wille zu seyn. Erst wenn der göttliche Wille der menschliche Wille selbst wird, kann die Furcht vor dem Gesetz, die Furcht des Herrn ein Ende nehmen, kann die Erkenntniß, das Wissen wirklich erfüllt werden.

Dahin muß es aber nothwendig kommen; denn der menschliche Geist ist in der Besonderung eines Volks sich noch nicht selbst gleich geworden; dieß Volk ist deshalb in seinem Bewußtsein die innere Möglichkeit, seiner Beschränktheit inne zu werden. Es wird, indem es durch die Propheten zum Bewußtsein dieser Schranke kömmt, wie in die Vergangenheit zurück, in die Zukunft vorwärts, und damit über sich selbst hinausgewiesen; nach der Vergangenheit wird das Volk an das Heil und den Segen erinnert, welcher demselben durch den Bund mit dem Herrn erwachsen ist, daß es reich an Weisheit und Macht sich zu einem Königthum erhoben habe; in der Zukunft wird ihm die Verheißung zu Theil, daß das Ungenügende der Ungleichheit mit



seinem Wesen ein Ende nehmen, und die Einheit und Gleichheit mit demselben als die allgemein geistige Einheit in Erfüllung gehen werde. Aber weil die Erfüllung über die Engeschränktheit des Volks hinausliegt, bleibt die Gegenwart seines Bewußtseins gebrochen; an die Vergangenheit und Zukunft als an die Erinnerung und Erwartung verwiesen, geht diese ins Unendliche, deshalb kann nur der Schmerz der Empfindung des Mangels und des Bedürfnisses über das Ungenügende der Gegenwart zum Ausbruch kommen.

Die Vergangenheit und Erinnerung, die Zukunft und Erwartung heben sich aber in der Gegenwart des Geistes, als in der Gewißheit seiner selbst auf. Diese wird dadurch von dem Wesen erfüllt, so daß die Ungleichheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen anfängt, zu verschwinden, das göttliche Wesen wird selbst die Gewißheit des menschlichen Geistes, womit dieser über die Beschränktheit, die er in einem besondern Volke hat, hinausgeht. Da also der menschliche Geist das Wesen nicht mehr nur in der Erinnerung hat, im Gedächtniß, sondern in der Gewißheit seiner selbst, ist das Wesen das Sein und Denken seiner selbst, persönlich. Der menschliche Geist kann wie das Wesen, seiner selbst nur persönlich gewiß seyn; diese Persönlichkeit ist als Einheit seiner mit dem Wesen die Persönlichkeit des Geistes der Menschheit selbst, absolute Persönlichkeit, in welcher als dem göttlichen Sein und Denken alle Erinnerung, Erwartung und Sehnsucht nach der Einheit mit Gott aufgehoben ist; die Erwartung ist in Erfüllung gegangen. Der menschliche Geist ist von dem Wesen, von der Substanz erfüllt das Wissen wirklich, das reproduktive Wissen in der Erinnerung, im Gedächtniß, hebt sich am wirklichen Wissen als dem substantiven Wissen auf.

c.

### S u b s t a n t i v e s W i s s e n .

Erst war der menschliche Geist des göttlichen Wesens gewiß, in der Anschauung, alsdann in der Vorstellung und Erinnerung, beides aber, die Anschauung und Erinnerung hob sich an der Gewißheit seiner selbst auf. Um des Wesens als seiner selbst gewiß zu seyn, geht deßhalb der menschliche Geist aus der besondern Existenz, welche er in einem Volke hat, heraus, und individualisirt sich; der allgemeine Geist der Menschheit wird persönlich, damit das göttliche Wesen die Gewißheit seiner selbst sey; in Einheit mit dem Wesen aber ist diese Persönlichkeit keine bloß einzelne, empirische Persönlichkeit, sondern allgemein geistige, absolute, nicht bloß menschliche, sondern göttliche Persönlichkeit. Indem der menschliche Geist anfing, sich als das Wesen selbst zu wissen, geht die Gewißheit seiner selbst nicht mehr nur in der Substanz auf, noch ist sie auf Kosten des Seins abstracte Einheit des gegenständlichen Daseins, sondern ist als Denken das Sein, das eins mit dem Wesen, welches dieses selbst ist.

Das göttliche Wesen ist daher nicht mehr nur menschlich gestaltet, in der Weise der Anschauung, noch gestaltlos in der Erinnerung, sondern ist wirklich gewiß da; in der Anschauung ist das Sein noch äußerlich, in der Erinnerung ein Gewesensein, kein Sein, was wirklich wäre erst in der Gewißheit seiner selbst ist es als Denken das Sein, welches wirkliches Selbstbewußtsein ist; da das Sein und Denken des menschlichen Geistes nun selbst das Wesen ist, macht die Gewißheit seiner selbst in Einheit mit dem Wesen als dem allgemeinen Sein und Denken die absolute Gewißheit aus.

Der menschliche Geist kann, ohne daß er das Sein

und Denken seiner selbst ist, seiner selbst nicht gewiß seyn; als Denken das Sein ist er Individuum, welches seiner selbst gewiß, persönlich da ist. Aber in Einheit mit dem Wesen ist dasselbe kein einzelnes Subject, sondern die einzig wirkliche Persönlichkeit des Geistes der Menschheit selbst, die darum mit keiner andern Persönlichkeit zu vergleichen ist; sie ist die Menschheit ihrem Begriffe nach, die Menschheit in der Vollendung, indem sie in sich die Einheit und Gleichheit des göttlichen Wesens ist; jeder anderer Mensch, jedes Volk hat dasselbe außer sich und sich gegenüber, weil keins mit dem Wesen eins und identisch ist. Die Persönlichkeit als solche schließt jede Mehrheit aus, der menschliche Geist ist in dieser Persönlichkeit einzig da.

In der Anschauung und Erinnerung ist derselbe dem göttlichen Wesen noch nicht gleich, zwischen dem Wesen und der Gewisheit seiner selbst ist noch ein Unterschied, das göttliche Wesen ist sein eigenes Wesen nicht; aber das Wesen als sich selbst wissend ist das absolute Sein und Denken das Gleiche seiner selbst, das Gewußte und das Wissen ist eins; darum ist das göttliche Wesen nun selbst das Wort; das Wort ist, so lange das Wesen nicht selbst das Wort ist, als Zeichen der Vorstellung etwas anders, als die Vorstellung, die es bedeutet; sobald aber das Wesen die Vorstellung mit dem Zeichen in sich enthält, ist es als Wort das Gleiche seiner selbst.

Mit der Ungleichheit des menschlichen Geistes und des göttlichen, hört auch der menschliche Wille auf, von dem göttlichen unterschieden und demselben entgegengesetzt zu seyn; die Möglichkeit der Einheit liegt in dem menschlichen Willen selbst, indem der menschliche Geist in seiner Individuation die Einheit und Gleichheit des Wesens ist. Das Gesetz ist als der göttliche Wille die Substanz des menschlichen, die menschliche Vorstellung ist unlösbar mit demselben verknüpft;

indem das Gesetz des Menschen Wille wird, seine Nothwendigkeit, hört die abstracte Nothwendigkeit auf, der göttliche Wille wird als Gesetz der menschliche Wille selbst, was ein freies Verhältniß ist.

Da die Persönlichkeit des menschlichen Geistes allein die Einheit und Gleichheit des Wesens ist, kann auch nur dies Individuum das göttliche Gesetz, was seyn sollte, verwirklichen; die Gleichheit des Wesens erfordert, daß der individuelle Wille in seiner Allgemeinheit absolut sey, wodurch das Gesetz erst wirklich unbedingt allgemein wird. Eins mit dem Wesen weiß das Individuum, welches die Persönlichkeit des menschlichen Geistes ist, das Gesetz als sein eignes, ihm allein ist das Gesetz nicht gegeben, es bedarf des Gesetzes nicht, weil sein Geist das göttliche selbst ist.

Das Gesetz ist, weil es aus einer bedingten Allgemeinheit zur absoluten wird, ein neues Gesetz; das alte Gesetz war, wenn gleich absolutes Gebot, doch nicht wirklich, war eine fremde Nothwendigkeit; aber individueller, freier Wille geworden ist es in seiner Absolutheit allgemein menschlich; deßhalb ist auch die Menschheit nur in ihrer Persönlichkeit absolut sittlich, so daß alle Völker und Individuen dem Wesen ungleich, und mit demselben in Widerspruch sind. In ihrem natürlichen Dasein und Bewußtsein mit der Ungleichheit des Seins und Denkens als des natürlichen Lebens und geistiger Allgemeinheit behaftet; können sie nur in demjenigen Individuum vollendet werden, welches die Einheit und Gleichheit des Wesens ist, das in der Gewißheit seiner selbst absolut allgemein ist.

Der Geist der Menschheit, in den Völkern und Individuen sich selbst nicht gleich, hat deßhalb den Trieb, über diese seine Ungleichheit mit sich selbst hinaus zu kommen. Im Raum neben einander, und in der Zeit nach einander,

in den Völkern und Nationen sein geschichtliches Dasein und Leben ausbreitend und entfaltend, ist sein Princip und Zweck die Bildung überhaupt. Da diese Bildung und Entwicklung in der Zeit vorgeht, legt er in die Momente der Zeit als in die geschichtlichen Bildungsmomente auseinander, was seine Erscheinung ist; die Bildung und Entwicklung geht darum nicht zwecklos ins Unendliche fort, sondern der Zweck ist, die Ungleichheit mit seinem Wesen aufzuheben, und was er an sich ist, auch wirklich zu wissen. Da er dieß als Individuum in der Gewißheit seiner selbst wirklich erreicht, ist dasselbe das Princip aller Bildung der Welt, das Centrum alles Geschehen; als das einzig wirklich geschichtliche, welthistorische Individuum ist es die Macht über die zeitlichen Momente, über alle Zeit und Erscheinung in der Zeit; in demselben ist daher alle relative Gegenwart der Zeit und ihrer Bildung, die Vorwelt, Mitwelt und Nachwelt, überhaupt alle Geschichte negirt; alle Schranken nur besondrer und vereinzelter Existenz sind in ihm aufgehoben, und damit auch die Schranken seiner selbst, seines Lebens und Erscheinens in der Zeit; indem es die Fülle und Vollendung alles Seins und Bewußtseins ist, trägt es alle Völker und Menschen, die ganze Welt nach ihrem wahren Sein und Wesen in seinem Geist, alle Vergangenheit und Zukunft ist in der Allgegenwart desselben aufgehoben; denn sein Geist ist über alle Zeit hinaus das Selbstbewußtsein des göttlichen Geistes, die absolute Gewißheit und Wahrheit selbst.

Die Völker und Individuen werden eins mit dem Wesen, durch die Persönlichkeit, die die Menschheit in der Vollendung ist; dadurch hebt sich der Unterschied und Widerspruch mit demselben, überhaupt alle Entfremdung und Entzweiung mit Gott auf. Da sie ihrer Einheit und Gleichheit bewußt werden, im Wesen, verschwindet alle Ungleichheit der weltlichen Existenz; aber nicht so, als wenn jede Un-

gleichheit in der Welt aufhörte, die Einheit im Wesen hebt den Unterschied der Völker und Menschen im Leben nicht auf, sie läßt vielmehr alle Unterschiede nach Stand und Verhältnissen jeder Art bestehen. Ihrer Einheit im Wesen sich bewußt, ist ihr Unterschied, ihre Ungleichheit in der Welt für sie ohne Bedeutung, indem sie in der Liebe eins sind.

Das göttliche Selbstbewußtsein der Persönlichkeit des menschlichen Geistes wird also das Bewußtsein der Welt, wodurch diese ihren wirklichen Begriff, ihre wesentliche Bestimmung gewinnt. Als der Geist der Wahrheit bezieht sich dasselbe auf die Welt, ihrer absolut sicher, als das Wissen, das sich der Welt, die der Wahrheit theilhaftig wird, offenbart. Da die Welt das Wissen ist, dem offenbar wird, ist das Wissen selbst offenbar, und absolut; die Offenbarung und Beziehung geschieht ohne Reflexion, unmittelbar durch positive Mittheilung, so daß das absolute Wissen zunächst positiv bestimmt ist. Das absolute Wissen ist unmittelbar das positive Wissen.

## B.

### Ab solutes Wissen.

Der menschliche Geist war im objectiven Wissen auf dem Weg, des göttlichen Wesens als seiner selbst gewiß zu werden; aber kein Volk, kein Individuum als solches erreichte die absolute Einheit und Allgemeinheit in seinem Dasein und Leben; nur die Menschheit wurde in der Gewißheit ihrer selbst die Gleichheit des Wesens, welche Einheit und Gleichheit absolute Gewißheit, absolutes Wissen ist.

Die Welt, welche durch die Persönlichkeit des Geistes der Menschheit zum Bewußtsein über ihr Wesen kommt, muß dieß Bewußtsein an sich schon seyn; was ihr mitge-

theilt wird, ist deshalb nichts Fremdes, sondern ihr Wesen. Das absolute Individuum zeigt sich der Welt nicht als das Selbst, sondern als der Geist, als das Wissen, das nur als Selbstoffenbarung, und Manifestation wirklich ist; sein Bewußtsein ist das absolut Allgemeine selbst, ohne dies Allgemeine könnte es nicht das Wissen seyn; das Allgemeine, das Wesen wäre eben so wenig ohne die Gewißheit seiner selbst offenbar; denn die wahrhafte Natur des Wesens besteht in der Gewißheit. In dieser Gewißheit nämlich, daß sein Bewußtsein kein bloß einzelnes, sondern das allgemeine, absolute Bewußtsein ist, bringt es dasselbe an die Welt, die davon ergriffen das Bewußtsein der Wahrheit und Freiheit gewinnt.

Sofern das absolute Wissen zunächst im Bewußtsein der Welt als die Wahrheit gegeben ist, ist die Form desselben:

erstens das positive Wissen, welches an sich die Form der Gewißheit, und als solche die Form der Unmittelbarkeit des Glaubens ist;

zweitens das negative Wissen, welches an und für sich die Form der Gewißheit, die Form der Vermittlung ist, des Gedankens;

drittens das speculative Wissen, welches an und für sich die Form der Gewißheit, sowohl die Unmittelbarkeit des Glaubens als die Vermittlung des Gedankens in sich vereinigt, und als solche Form die Form des Wissens selbst ist.

a.

### Positives Wissen.

Das absolute Selbstbewußtsein der Persönlichkeit des menschlichen Geistes, welches die Einheit und Gleichheit des Wesens ist, offenbart sich der Welt, oder theilt sich dersel-

ben mit, um nicht bloß an sich die Wahrheit zu seyn, sondern auch für die Welt. Diese empfängt damit ihren wirklichen Begriff, indem sie sich die Wahrheit unmittelbar geben läßt, und daran glaubt. Da sie diesen ihren Begriff im Bewußtsein gegeben annimmt, nicht selbst erzeugt, ist der Glaube ein gegebenes Wissen. Der Glaube ist aber nicht abstract gegeben, sondern absolut gegeben, nicht abstracte Position, wornach die Wahrheit nicht gewußt, und deshalb nicht wirklich perirt wäre. Der Glaube ist selbst Wissen, aber an sich, unmittelbar, oder noch nicht entwickelt, der Glaube ist als absolute Position kein Nichtwissen, wie der Glaube des unmittelbaren und reflectirten Wissens die Unmöglichkeit des Wissens war, sondern ist die innere Möglichkeit des Wissens selbst.

Der Glaube schließt deshalb die Vermittlung ein, nicht aus, nur ist sein Inhalt positiv bestimmt; die Unmittelbarkeit des Glaubens geht bloß die Form an, der Inhalt ist absolut vermittelt. Die Form der Unmittelbarkeit des Glaubens ist der Anfang des Wissens; die Welt weiß, indem sie glaubt, die ewige Wahrheit unmittelbar; das Wissen, welches die Wahrheit zum Inhalt hat, fängt als Glaube an. Als Anfang des Wissens entwickelt sich aber der Glaube; der Anfang ist nur Anfang, indem er sich fortbestimmt; der Glaube geht, indem er sich entwickelt und fortbildet, nicht verloren, sondern ist ein Wachsen in der Erkenntniß, er ist wie der Anfang des Wissens, auch Mitte und Ende des Wissens; in der Entwicklung des Glaubens bleibt der Inhalt derselbe, nur die Form ändert sich.

Im Bewußtsein der Welt gegeben ist der Glaube noch nicht die freie Form des Inhalts, weshalb er als Auctorität erscheint. Alle Auctorität ist Macht, sofern die Form das allgemeine Bewußtsein ist; doch ist der Glaube nicht blinde Macht und Gewalt, sondern wegen seines Inhalts ver-



nünftige Macht, als die innere Möglichkeit, sich zur freien Form auszubilden. Der Glaube als solcher stellt den Inhalt vor; die Vorstellung ist die Form, worin der Inhalt gewußt wird; diese Vorstellung ist aber keine gewöhnliche Vorstellung, die nicht absolut berechtigt wäre, sondern ist inhaltsvoll und wahr; insofern die Wahrheit im Glauben gegeben ist, ist der Glaube als Form an den Inhalt gebunden, welcher die Einheit des Geistes der Menschheit mit seinem Wesen in der Gewißheit seiner selbst ist.

Diese Einheit und Gleichheit kann daher nicht anders vorgestellt werden, als daß Gott Mensch geworden ist; dies enthält, daß das göttliche Wesen ein Andres wird, und dieß Andre selbst ist; so daß darin sowohl der Einheit ihr Recht widerfährt, als dem Unterschied; indem Gott Mensch wird, das ganze Wesen Gottes in das menschliche Individuum übergeht, hat dasselbe das Wesen in sich, ist das Wesen selbst; dies Individuum ist darum nicht bloß Mensch, sondern Gottmensch, was sowohl die Einheit als den Unterschied ausdrückt. Mit dieser Vorstellung ist die Welt über die bloße Abstraction des göttlichen Wesens hinaus; was göttlicher Natur seyn soll, muß in sich und zugleich im Andern seyn können; oder muß persönlich seyn; doch kann die Vorstellung dies nur äußerlich, bloß natürlich ausdrücken, was in dem Verhältniß des Vaters und Sohnes geschieht, das zugleich persönlich, geistig bestimmt ist. In dieser Vorstellung, wornach Gott der Vater ist, welcher sich selbst als seinen Sohn erzeugt, und als Geist von sich und dem Sohn ausgeht, ist der absolute Inhalt vollkommen ausgesprochen; denn sofern Gott der Vater, Sohn und Geist ist, ist jede Persönlichkeit in der andern, und zugleich in sich selbst; dadurch, daß sie sich ihrer Natur nach einschließen, machen sie die göttliche Persönlichkeit aus; würden sie sich ausschließen, so wären sie bloß abstracte

Persönlichkeit, könnten sie die göttliche Persönlichkeit nicht seyn.

Der absolute Inhalt kann, da jede Persönlichkeit in der andern ist, wesentlich nur als Erzeugung und Schöpfung gefaßt und verstanden werden; sofern zuerst die Erzeugung in Gott vorgeht, in seinem ewigen Wesen, ist sie Selbsterzeugung, Selbstschöpfung, nämlich unendliche Selbstbestimmung Gottes in sich, vor Erschaffung der Welt; alsdann ist sie Schöpfung der Welt, welche nicht Selbstschöpfung ist, die Welt wird von Gott geschaffen, als solche ist die Welt, ist sie gleich nicht Gott, doch nicht ohne Gott, Gott ist in ihr wirksam, mit ihr in Zusammenhang; so daß sie über sich zu Gott hinausgeht, um mit Gott in Gemeinschaft zu seyn. Deshalb ist Gott nicht mehr nur die Macht, die alles ins Dasein ruft; sondern Gott offenbart auch, was er in sich ist; dieß ist die Erschaffung der Welt, und in der Welt die Entäußerung seines Wesens; Gott ist nicht bloß Schöpfer der Welt, sondern ist auch Offenbarung seines Wesens in der Welt, welche Selbstoffenbarung als mit dem Wesen identische Erscheinung nur dem Inhalt nach vorgestellt werden kann.

Es ist daher der Glaube der Welt, daß das Ewige zeitlich geworden, das Wesen erschienen ist, daß Gott selbst in die Welt gekommen, und als ein Mensch erfunden worden. Wie aber das Ewige im menschlichen Selbstbewußtsein gegenwärtig, wie Gott dieses selbst zu seyn vermag, ist das höchste Wunder, unbegreiflich und nur zu glauben; wie die Kluft und Trennung des Ewigen und Zeitlichen aufhören kann, ist zu wissen unmöglich. Die göttliche Entäußerung, die Erscheinung Gottes in der Welt wird deshalb als Liebe vorgestellt; aus Liebe zur Welt ist Gott Mensch geworden, ist das göttliche Wesen, wie jeder anderer Mensch in die Welt hineingeboren, in die Natur und in das Menschenleben; diese Geburt ist daher gött-

liche, heilige Geburt, die Familie, worin, die Stätte und das Land, wo der Gottmensch geboren, ist die heilige Familie, das heilige Land, die Geschichte seines Lebens in der Zeit die heilige Geschichte. Der Sohn Gottes, welcher zugleich der Menschensohn ist, hat mit allen Schranken der Natürlichkeit behaftet die ganze Bedürftigkeit des irdischen Lebens erfahren, bis zum schmachvollen Tode; mit diesem ist das göttliche Wesen aus dem Diesseits irdischer Gegenwart in sich zurückgekehrt, und wieder ein der Welt jenseitiges Wesen geworden.

Dies ist der Grund, warum der Glaube der Welt in ein ewiges und zeitliches Bewußtsein auseinandergeht, und sich selbst entgegengesetzt ist; das Göttliche ist als Inhalt des erstern ein Jenseits; der Inhalt des letztern als die äußere Natur und der menschliche Geist ein Diesseits. Der menschliche Geist ist in der Welt und in sich selbst dem göttlichen entfremdet, welche Entfremdung, da sie an sich der Gegensatz und Widerspruch ist, zur gänzlichen Entzweiung mit Gott, bis zum Bösen fortgehen kann. Dies hat aber keine Entfremdung des göttlichen Geistes von dem menschlichen zur Folge, weil an sich der Unterschied des Ewigen und Zeitlichen im Glauben aufgehoben ist; der Unterschied des Guten und Bösen ist im Glauben nichts an sich; das Gute ist nicht gut im absoluten Gegensatz gegen das Böse, sondern verzeiht das Böse, läßt es nicht für sich bestehen, sondern hebt es auf; das Gute könnte das Böse nicht versöhnen, wenn der Unterschied und Gegensatz an sich, oder fix und fest bestimmt wäre; das Gute ist wirklich nur das Gute, indem es dem Bösen nicht entgegengesetzt bleibt, sondern den Gegensatz löst; wenn es das Böse nicht verzeihen und versöhnen wollte, würde es selbst zum Bösen fortgehen. Da aber das Böse als Entzweiung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen erscheint, ist die Verzeihung und Versöhnung allein durch Gott mög-

lich, und zwar nur durch Gott, wie er der Gottmensch ist; alle Entfremdung und Entzweiung mit Gott kann wirklich nur durch die Erscheinung Gottes selbst aufgehoben werden; im Gottmenschen hat die Erscheinung Gottes schon an sich den Gegensatz des Guten und Bösen überwunden; der Gottmensch allein ist in der Zeit und Zeitlichkeit dem Wesen nicht entfremdet gewesen, weshalb er auch im Bewußtsein der Welt der Mittler und Heiland, der Erlöser der Menschheit ist; die Welt glaubt an den Sohn Gottes als des Menschen Sohn, durch welchen die Sünde getilgt, und das Gesetz erfüllt ist.

Der Glaube ist daher die absolute Gewißheit der Macht des Guten über das Böse; die Gewißheit, daß der Unterschied von beiden kein fest bestimmter Gegensatz ist. Sofern im Glauben das Böse nichts an sich ist, hat der Mensch das Bedürfniß nach Erlösung und Befreiung, wodurch er erst der wahre Mensch ist; indem er nicht durch sich selbst, sondern nur durch Gott erlöst werden kann, entäußert er sich zu Gott, mit welcher Entäußerung seine Entfremdung von Gott aufhört; denn er widersteht Gott nicht mehr, sondern gibt mit der Entäußerung Gottes zu ihm die Welt und sich selbst auf, wodurch er frei von der Welt und von sich selbst wird.

Mit dem Glauben fängt deshalb die Befreiung der Welt an; der Glaube macht die Welt frei, indem diese sich des göttlichen Selbstbewußtseins des menschlichen Geistes, nämlich der Einheit und Gleichheit des Wesens als ihrer Wahrheit bewußt wird. Im Glauben über alle Endlichkeit und Außerlichkeit hinaus, in der Einheit und Gleichheit des Wesens, hat der menschliche Geist das Bewußtsein der Freiheit und Unsterblichkeit insofern, als um jener Einheit und Gleichheit willen das Selbstbewußtsein, der Geist das Wesen in und mit sich hinüber genommen hat; auch deswegen, weil die Erscheinung des Wesens sein Glaube, die

absolute Gewißheit seiner selbst ist, die wahre und ewige Bestimmung des Geistes ist; mit dem Glauben an Gott als Geist ist der Glaube an Freiheit, Unsterblichkeit nothwendig verbunden; dieser Glaube ist gewiß, ist nicht bloß Glaube an die Möglichkeit von allem dem, wie der Glaube des praktischen Wissens, sondern wirklicher Inhalt des Geistes; das wesentliche Bewußtsein des Menschen ist, Gott erkennen, unsterblich und frei seyn.

Aber der Unterschied und Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen, des Göttlichen und Menschlichen ist nur im Glauben nichts an sich; im Glauben ist das Göttliche und Menschliche eins und versöhnt; in dem menschlichen Bewußtsein als solchem ist beides getrennt und geschieden; im Glauben an sich, das wahre Bewußtsein, ist der Mensch für sich das natürliche Bewußtsein der Welt und seiner selbst; da aber dieser Unterschied des Bewußtseins als des Ewigen und Zeitlichen sein Unterschied ist, hebt sich derselbe in ihm selbst auf. Darin ist die Möglichkeit enthalten, daß der Inhalt des Glaubens im menschlichen Bewußtsein aufhöre, bloß vorgestellt und geglaubt zu werden; daß derselbe anfangs, im Selbstbewußtsein gefaßt, wirklich gedacht werden zu können.

Im Glauben ist sowohl die Einheit als der Unterschied des göttlichen und menschlichen Geistes enthalten und vorgestellt; indem der selbstständige Inhalt und die Beziehung darauf in eins zusammenfällt. Mit dem Denken des Inhalts, welcher die Wahrheit ist, wird die Form der Vorstellung, worin der Inhalt als unmittelbar gegeben, absolut penirt ist, negirt; oder weil der Glaube das Wissen an sich, die innere Möglichkeit des Wissens ist, wird die Form der Vorstellung negirt, welche den Inhalt positiv enthält. Das positive Wissen geht in das negative Wissen über.

b.

### Negativeß Wissen.

Der Glaube ist die Wahrheit unmittelbar, im Bewußtsein gegeben; aber der menschliche Geist hat als die Gewißheit seiner selbst den Trieb, diese Unmittelbarkeit zu negiren, die Wahrheit, den gegebenen Inhalt zur Gewißheit zu erheben, zu wissen.

Der Glaube ist noch nicht die freie Form der Gewißheit, er ist zwar dem Inhalt nach eins mit dem Gedanken, aber nicht der Form nach; wenn gleich hinsichtlich des Inhalts wahr, ist er doch in Betreff der Form nicht so gewiß, daß er dem Zweifel nicht ausgesetzt wäre. Dieser, der Zweifel ist der Ausgangspunct des Denkens, der Möglichkeit der Gewißheit, als Zweifel am Glauben ist er nicht Zweifel an dem Inhalt des Glaubens als an der Wahrheit selbst, sondern an der Form des Glaubens, durch welche Form der Glaube noch nicht an und für sich die Gewißheit selbst ist, das Denken negirt den Glauben nicht dem Inhalt nach, sondern was es negirt und aufhebt, ist die Möglichkeit des Glaubens, dem Zweifel ausgesetzt werden zu können. Der Glaube kann den Zweifel nicht überwinden, dies kann nur das Denken, welches sich auf den Zweifel einläßt, und ihn besiegt; deshalb wird der Glaube gewiß durch das Denken, indem dieses die Ungewißheit aufhebt, womit der Glaube trotz seiner Wahrheit, der Möglichkeit nach behaftet ist. So lange der Glaube dem Zweifel unterworfen ist, kann er auch nicht gewiß seyn; diese Ungewißheit des Glaubens als der Wahrheit negirt der Gedanke, also negirt er die Möglichkeit des Zweifels am Glauben; die Wahrheit soll gewiß, dem Zweifel nicht mehr ausgesetzt seyn; der Glaube hat den Zweifel der Form wegen vor sich, der Gedanke hinter sich, hat ihn überwältigt, gebunden; die Form

des Glaubens erzeugt den Zweifel selbst, welchen der Gedanke annihilirt.

Soll die Wahrheit gewiß seyn, so darf von der Form der Gewißheit, die der Gedanke ist, nicht abstrahirt werden; was wahr seyn, dem Gedanken gelten soll, muß die Form der Gewißheit, des aufgehobnen Zweifels haben. Diese ist der menschliche Geist selbst, der was ihm als die Wahrheit unmittelbar gegeben ist, deshalb aus und durch sich selbst wissen will. Da nichts wahr seyn soll, was nicht so gewiß ist, als das Sein und Denken des Geistes selbst, nimmt die Wahrheit die Form der Gewißheit an.

Der Mensch will daher Gott, die Wahrheit im Zeugniß der Gewißheit seiner selbst wissen. Diese ist als der aufgehobne Zweifel am Glauben die Tiefe des Gedankens, wodurch die Wahrheit gewiß seyn soll. Aber der menschliche Geist ist unmittelbar nur seiner selbst gewiß, alles andre Sein und Dasein, wie die Natur, ist ein ihm Andres und Fremdes, eine Schranke seiner Gewißheit. Ursprünglich nur die Gewißheit seiner selbst, ist sein Wissen einseitig und beschränkt; um erkennen zu können, muß er mit der Natur, die er außer sich hat, übereinstimmen; weshalb die Gewißheit seiner selbst zur Erkenntniß nicht ausreicht. Da er aber nicht durch sich selbst mit dem Gegenständlichen in Einheit seyn kann, muß er über sich und die Natur zu Gott hinausgehen, um durch Gott diese Einheit und Uebereinstimmung zu gewinnen; deshalb kann nur Gott allein durch Vermittlung des Geistes und der Natur die Einheit bewirken. So ist Gott als absolute Einheit des Begriffs und der Realität die Wahrheit, ist absolut vollendet, was der Geist und die Natur wegen ihres fest bestimmten Unterschiedes unvollkommen sind, und eingeschränkt. Wenn aber der menschliche Geist nur durch Gott mit der Natur übereinstimmt, kann ohne Gott nichts wirk-

lich gemußt werden; Gott ist daher die erste Ursache, von welcher alles Andre abzuleiten ist.

Dies ist dasselbe im Gedanken, was im Glauben, in der Vorstellung die Einheit des Ewigen und Zeitlichen ausmachte. Wie Gott als diese Einheit dem Geist und der Natur gegenüber sich verhielt, sind und bleiben auch hier beide von Gott getrennt und geschieden; Gott ist daher ihre Einheit nur an sich, nicht wirklich.

Wie von sich selbst, geht der menschliche Geist andererseits von der Natur aus, um gleichfalls aus eigener Selbstbestimmung und Erkenntniß zu Gott, der Wahrheit zu gelangen. Da alles in der Natur Ursache und Wirkung von einander ist, kommt er zuletzt auf Gott als die absolute Einheit und Allgemeinheit, als auf die Endursache. Zwar ist Gott als letzte Ursache Nothwendigkeit der Existenz, ist aber als solche Ursache bloß Folge von Andern, wovon er doch die Wahrheit seyn soll. Gott ist deßhalb in keiner Rücksicht der aufgehobne Unterschied der Natur und des Geistes; diese bleiben einander äußerlich, für sich unterschieden; aber weil Gott als absolute Einheit die Wahrheit ist, die sie haben, ist ihr Unterschied nichts an sich. Da Gott an sich die Einheit von beiden ist, strebt der Mensch diese Einheit zum Bewußtsein zu bringen, sie zu wissen.

Der Unterschied des Geistes und der Natur kann deßwegen nicht beharren, weil die Einheit ihre Wahrheit, ihr wesentlicher Begriff ist. Gott ist daher ihre Einheit wirklich nur, indem sie zugleich durch sich selbst ihren Unterschied zur Einheit aufheben. So ist Gott die erste und letzte Ursache zugleich, aber als die letzte Ursache die erste, indem er sich in sich selbst in den Geist und die Natur unterscheidet, diesen Unterschied wieder aufhebt, und sich unendlich mit sich selbst vermittelt. Sofern Gott sich an und für sich ihm selbst offenbart, die Wahrheit der Gewiß-



heit von allem ist, entläßt er den Geist und die Natur selbstständig und frei, absolut sicher, sich darin nicht zu verlieren; beide sind außer Gott für sich, Gott ist denselben transcendent, aber auch immanent, indem sie Bestimmungen Gottes sind, die ihm angehören. Da also die Einheit und der Unterschied in einander übergehen, und Gott sich an und für sich ihm selbst als die Wahrheit des Geistes und der Natur beweist, hört der Unterschied der Wahrheit und Gewißheit, des Glaubens und des Denkens als des Positiven und Negativen auf; das negative Wissen wird zum speculativen.

c.

### Speculatives Wissen.

Im unmittelbaren Wissen war der Geist die Einheit des Seins und Denkens unmittelbar, an sich; diese Einheit wurde er im reflectirten Wissen für sich, so aber, daß im sensualen und idealen Wissen das eine nichts an sich gegen das andre war; wie beides durch die Thätigkeit des Geistes vermittelt und vereinigt ist, wurde nicht erkannt. Das Princip und Gesetz war nicht wirkliche Einheit und Allgemeinheit, sondern nur Verwandlung und Erhebung des einen in das andre, die Anschauung verhielt sich bloß sinnlich, und die Vorstellung war leere Form, ohne alle Erfüllung. Das Gesetz war jenseits der Einheit des Bewußtseins ein unbekannter Grund, und wurde als eine geheime Werkstätte der Erkenntniß vorgestellt, als die allgemeine Regel, der alles unterworfen sey. Die Einheit des Geistes, welcher das Sein und Denken in sich vereinigte, war im transcendentalen Wissen bloße Synthesis; zu selbstständigen Bestimmungen fixirt, und zur bloß äußerlichen Einheit verknüpft war diese ihre Einheit nicht Vermittlung durch sie selbst; worin sie vermittelt wären, sollte

ein Ding an sich seyn, was nicht erkannt werden könne; die wirkliche Einheit, der Geist selbst wurde als ein Ideal vorgestellt, und unbedingte Einheit, als ein unerklärbares Factum, wodurch die Sinnlichkeit eingeschränkt, und der Verstand begrenzt werde. Diese Einheit wurde im formalen Wissen als Vernunft und Princip von allem aufgestellt, um die Anschauung für die Vorstellung zu produciren; aber der Geist vermochte nicht in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, über die Gewißheit seiner selbst hinwegzukommen, über das Sollen konnte er nicht hinaus; zu ohnmächtig, sich eine seiner freien Thätigkeit gemäße Existenz zu geben, blieb das Gesetz, das er sich gab, ein nur gedachtes, der Wirklichkeit ermangelndes; die Einheit mit der Sinnlichkeit, die praktische Idee wurde als ein Urbild genommen, das als das höchste Gut unerreichbar, ein Object des Glaubens sey. Im realen Wissen wurde zwar die Anschauung für die Vorstellung producirt, aber als eine von derselben unterschiedne Gegenständlichkeit; der Geist war als reines Wissen und Selbstbewußtsein die Einheit bloß an sich, und den Unterschied bewirkend als Anschauung etwas anders, denn als die Vorstellung; das Sein sollte mit dem Denken übereinstimmen, der Geist hatte den Trieb, den Unterschied aufzuheben, aber konnte die wirkliche Uebereinstimmung nicht erreichen; diese wurde im sittlichen Trieb zur bloßen Vermischung derselben, die That glich sich nicht mit der Gesinnung aus, diese sollte ihren Erfolg in der übersinnlichen Welt haben, und jene der sinnlichen Welt anheimfallen. Erst im subjectiven Wissen wurde das Gegenständliche, nämlich der Unterschied desselben von der Erkenntniß aufgelöst, aber zur bloß subjectiven Einheit negirt; diese Einheit hob sich an der gegenständlichen Realität, an der Objectivität auf.

Im absoluten Wissen erreichte der Geist wirklich die absolute Einheit, welche er im objectiven Wissen sein inner-

stes Wesen ausmachend als die Einheit und Gleichheit seiner selbst erfaßte. Dies sein Wesen schaute er im intuitiven Wissen an, im reproductiven Wissen dachte er dasselbe, und stellte es vor; aber im substantiven Wissen wurde es die Gewißheit seiner selbst. Diese wurde als Einheit und Gleichheit des Wesens Inhalt des Bewußtseins der Welt im positiven Wissen, welches Bewußtsein als Glaube absolute Vorstellung war; der Glaube wurde im negativen Wissen zum Gedanken vermittelt, wodurch der Geist sich selbst der unendliche Inhalt, das Wissen wirklich wurde. Der Geist ist als das Wissen die absolute Einheit des Wesens und seiner selbst; Gott hat als Wesen den Geist nicht außer sich, sondern ist der Geist; dieser ist eins mit dem Wesen, das Wesen, die Substanz ist persönlich, und das Subject, der Geist weiß sich als das Wesen; dies Wissen des Wesens Gottes, dies Sichselbstwissen ist absolutes Wissen.

Gott der absolute Geist enthält die unmittelbare Einheit der Substanz und die Vermittlung des Subjects unendlich in sich aufgehoben. In dieser Unendlichkeit ist Gott das Sein, welches das Wissen ist; der menschliche Geist weiß dasselbe, und ist damit über alles und sich selbst hinaus das Wissen der Existenz Gottes als des Wissens selbst; Gott das Wissen, und das Wissen von ihm, ist ein Wissen, welches Wissen speculativ ist.

Dies Wissen ist der einzig wahre Beweis der Existenz Gottes als des Wissens selbst. In der Selbstoffenbarung Gottes, in der Manifestation als dem Beweise Gottes durch sich selbst sinken alle andre Beweise der Existenz Gottes zu Momenten seiner Selbstbewegung herab. Alle andre Beweise, wie der ontologische, kosmologische, teleologische, physikotheologische, praktische Beweis zeigen sich darin als ungenügende, unzureichende Beweise, die in dem speculativen Beweise Gottes von sich selbst als dem allein wirk-

lichen ihre Berichtigung erhalten, und ihre Wahrheit haben. Das Wissen ist nur speculativ durch das Sichselbstbeweisen Gottes als des Geistes und der Wahrheit selbst.

Der menschliche Geist wird sich der Existenz Gottes als des Wissens bewußt, sowohl indem er der Geist eines Volks, der Welt, als auch indem er Individuum, Subject ist; der Mensch bringt als Subject in sich selbst den Geist hervor. Alle Bestimmungen des Geistes in seiner Subjectivität werden von der absoluten Einheit bewegt zu wirklichen Bestimmungen des Wissens, werden im absoluten Wissen zur lebendigen Totalität und Einheit vermittelt. Zu dieser ihrer absoluten Einheit und Wahrheit bringen sie sich selbst hervor, vom unmittelbaren Gefühl an, indem sie durch sich selbst in einander übergehen, und sich aus einander produciren. Aber die Seele ihrer productiven Macht und Thätigkeit ist der Geist, welcher sich selbst der unendliche Inhalt, der absolute Geist ist. Wie dieser sich in die Natur und den menschlichen Geist divimirt, und als die Wahrheit von allem ihre Einheit aus sich selbst erzeugt, machen jene Bestimmungen des Wissens in ihrer lebendigen Entwicklung und Bewegung die Formen der Erkenntniß derselben aus. Sie werden als Formen der Erkenntniß der Nothwendigkeit der Einheit der Natur und des menschlichen Geistes, wovon Gott der absolute Geist die Wahrheit ist, zur absoluten Einheit und Allgemeinheit verklärt.

---

M a n n h e i m.

Buchdruckerei des katholischen Bürger - Hospitals.

Wegen weiter Entfernung des Verfassers vom Druckorte haben sich mehrere zum Theil sinnentstellende Fehler ergeben, welche man vor dem Lesen zu corrigiren bittet.

### Vorrede.

- S. XXII §. 6 von oben anstatt nur: um  
 S. XXII §. 7 von oben anstatt kommen: zu kommen  
 S. XXVII §. 15 von unten anstatt der Menschen: des Menschen  
 S. XXVII §. 6 von unten anstatt nur: nun  
 S. XXXVI §. 5 von oben anstatt annihilere, dies: annihilere. Dies  
 S. XXXVI §. 7 von unten anstatt das: dies  
 S. XXXVIII §. 4 von oben anstatt doch: da doch  
 S. XXXVIII §. 11 von unten anstatt Logos; wie: Logos, wie  
 S. XLIX §. 11 von oben anstatt Vielmehr: Viel mehr  
 S. L §. 15 von unten anstatt hier logisch: hier, logisch  
 S. LI §. 9 von unten anstatt Beginne: Beginn  
 S. LII §. 15 von oben ist das Wort: solchen zu streichen.

### Buch.

- S. 2 §. 13 von oben anstatt negirt: negirt  
 S. 3 §. 3 von unten anstatt vor: von  
 S. 4 §. 2 von oben anstatt vor: von  
 S. 8 §. 6 von oben anstatt unmittelbar: unmittelbare  
 S. 13 §. 13 von unten anstatt Wissen: wissen  
 S. 22 §. 7 von unten anstatt deshalb: weßhalb  
 S. 26 §. 11 von unten anstatt nur: nun  
 S. 27 §. 3 von oben anstatt deshalb: weßhalb  
 S. 27 §. 3 von unten anstatt das Gefühl: des Gefühls  
 S. 28 §. 12 von oben anstatt mit sich selbst: auf sich selbst  
 S. 33 §. 7 von oben anstatt Grund: Grund  
 S. 34 §. 3 von unten anstatt anerkennen: erkennen  
 S. 35 §. 10 von oben anstatt Theoretisches Wissen: theoretisches Wissen  
 S. 37 §. 11 von unten anstatt nur: nun  
 S. 38 §. 4 von oben anstatt nur passiv: Alle: nur passiv Alle  
 S. 39 §. 4 von oben anstatt negirt: negirt  
 S. 39 §. 7 von unten anstatt sieht: setzt  
 S. 41 §. 15 von oben anstatt Objecte: Objective  
 S. 43 §. 8 anstatt ; ,  
 S. 43 §. 12 von unten anstatt vor; von  
 S. 43 §. 8 von unten anstatt da sofern: sofern

- S. 44 B. 10 von unten anstatt hinausſicht: hinausgeht  
 S. 44 B. 9 von unten anstatt bedingende: Bedingende  
 S. 45 B. 20 von unten anstatt: aus: auf  
 S. 45 B. 5 von unten anstatt angehören: Iſt: angehören. Iſt  
 S. 46 B. 8 von unten anstatt aufhebt: aufhebt  
 S. 47 B. 10 von oben anstatt Iſothetiſis: Syntheſis  
 S. 47 B. 14 von unten anstatt in der Erkenntniß: der Erkenntniß  
 S. 47 B. 12 von unten anstatt als Erſcheinung: Erſcheinung  
 S. 52 B. 14 von unten anstatt vermeintern: vermeinten;  
 S. 56 B. 2 von unten anstatt Caſalität: Cauſalität  
 S. 56 B. 5 von unten anstatt nicht ermangelt: ermangelt  
 S. 57 B. 4 von unten anstatt, das: . Das  
 S. 59 B. 11 von unten anstatt Maxime: Maximen  
 S. 60 B. 15 von unten anstatt denſelben: demſelben  
 S. 61 B. 13 von oben anstatt in: und  
 S. 64 B. 3 von oben anstatt aberſo: eben ſo  
 S. 67 B. 3 von oben anstatt Vernunftgrad: Vernunftgrund  
 S. 67 B. 13 von oben anstatt Reſultat: Poſtulat  
 S. 69 B. 2 von unten anstatt negiert: negirt  
 S. 70 B. 17 von unten anstatt unausgeſchloſſen: unaufgeſchloſſen  
 S. 72 B. 13 von oben anstatt Forder: Fordern  
 S. 77 B. 11 von oben anstatt da: . Da  
 S. 80 B. 4 von oben anstatt erklären: erklären  
 S. 80 B. 11 von unten anstatt deßhalb: weßhalb  
 S. 83 B. 8 von oben anstatt Annäherung; den Zweck: Annäherung, den Zweck.  
 S. 87 B. 16 von oben anstatt Bewahrung: Bewährung  
 S. 87 B. 18 von oben anstatt auf: das: auf. Das  
 S. 90 B. 5 von unten anstatt Gemüth: Gefühl  
 S. 91 B. 3 von oben anstatt In: In  
 S. 96 B. 3 von unten anstatt Geiſtlichen: Geiſtigen  
 S. 97 B. 2 von oben anstatt nur: nun  
 S. 97 B. 5 von unten anstatt Natur: Nation  
 S. 99 B. 13 von unten anstatt vereinigt: vereinzelt  
 S. 101 B. 15 von oben anstatt des Rechts: des Stoffes  
 S. 102 B. 11 von unten anstatt ſein: ſeyn  
 S. 103 B. 16 von unten anstatt von der Sittlichkeit: erfüllt von der Sittlichkeit  
 S. 106 B. 2 von unten anstatt ſein: ſeyn.  
 S. 109 B. 16 von unten anstatt ergibt: ergibt  
 S. 115 B. 4 von oben anstatt legt er in: legt er ſich in  
 S. 115 B. 12 von oben anstatt Geſchehen: Geſchehnes  
 S. 117 B. 13 von unten anstatt an und für ſich: für ſich  
 S. 126 B. 1 von unten anstatt ihm: ſich  
 S. 127 B. 7 von oben anstatt ihm: ſich  
 S. 130 B. 8 von unten anstatt dirimirt: dirimirt.

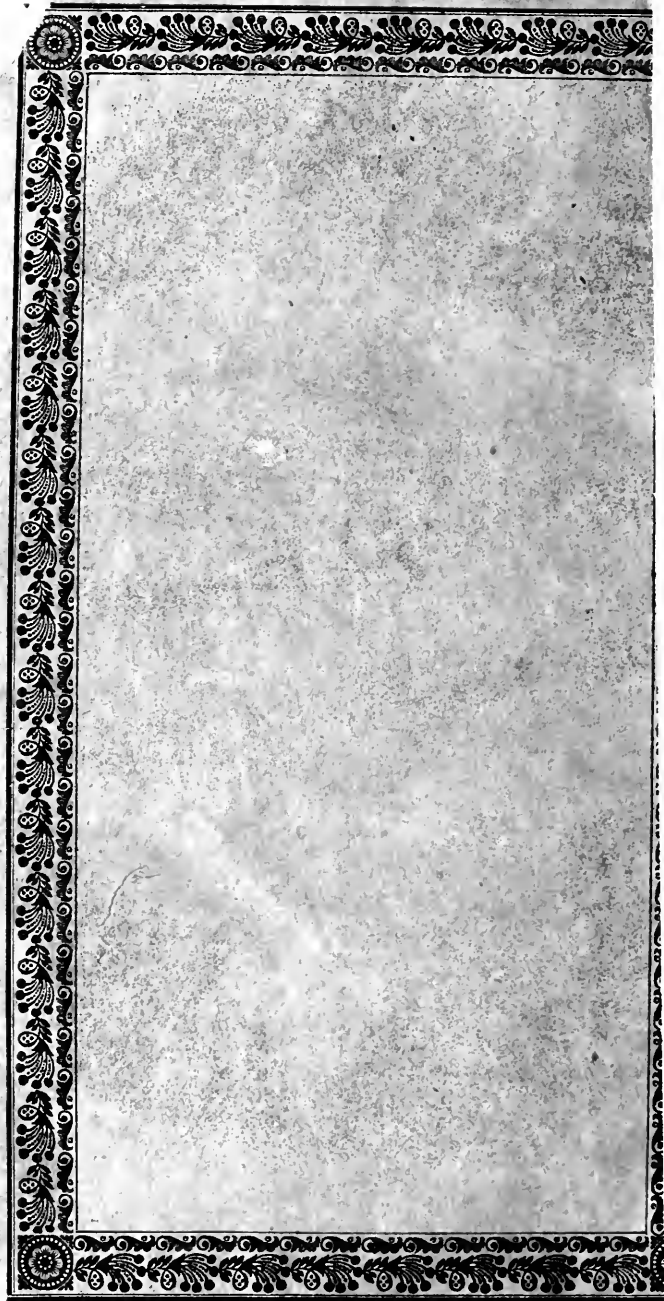












2117107

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

BD  
163  
H56

Hinrichs, Hermann Friedrich  
Wilhelm  
Die Genesis des Wissens

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C  
39 12 08 23 13 017 5