

Dreizehnte Vorlesung.

Die Wissenschaft, die über allen Wissenschaften ist, und ehe sie für sich selbst da ist, für die andern da ist, — denn keine von diesen rechtfertigt sich wegen ihres Gegenstandes, die Physik z. B., wenn man verlangt, sie solle erst das Daseyn der Materie beweisen, würde sich wenig daran kehren und den Fragenden auffordern, die Antwort in einer andern Wissenschaft zu suchen, und ebenso folgt jede andere gewissen allgemeinen und besondern Voraussetzungen, ohne über dieselben Rede zu stehen oder sie auf die letzten Gründe zu verfolgen; wegen dieser verweisen sie einstimmig an eine Wissenschaft, die sich ausdrücklich mit ihnen beschäftigt, und die sie demnach nicht bloß außer sich, sondern über sich setzen: — die Wissenschaft also, die über allen Wissenschaften ist, sucht auch den Gegenstand, der über allen Gegenständen ist, und dieser wieder kann nicht ein seyendes seyn (denn was immer ein solches, ist schon von irgend einer der andern Wissenschaften in Beschlag genommen), kann nur der seyn, von welchem zu sagen ist, daß er das Seyende ist!

1 Nachdem das freigewordene Denken auch hinsichtlich seines Gegenstandes lediglich an sich selbst gewiesen ist, was kann es suchen, was wollen? Offenbar nicht das ganz Nichtseyende, denn da hätte es auch selbst nichts, aber auch nichts von all dem, was ein Seyendes ist. Denn das jedem solchen zu Grunde Liegende ist das Seyende, aber nicht in seiner Reinheit, sondern das mit einer Bestimmung gefetzte Seyende, das also auch nicht Gegenstand des reinen Denkens seyn kann. Also ist es nur das Seyende, was das reine Denken wollen kann, das uns aber vorerst nicht weiter bestimmt ist, als durch seinen Unterschied von allem, was bloß ein Seyendes oder das Nichtseyende ist. (Wenn man das Seyende im reinen Denken gefunden hat, dann kann es sich erst zeigen, ob man bei diesem allein stehen bleiben kann oder nicht).

Dieser Gegenstand kann schon um seiner selbst willen vorzugsweise gesucht seyn, denn da das menschliche Wesen überhaupt des Erkennens begehrend ist, wird es natürlich am meisten dessen begehren, in dem am meisten zu erkennen ist, und wenn wir nach Aristoteles auch die durch die bloßen Sinne uns kommenden Erkenntnisse nicht bloß unseres Vergnügens oder unserer Bedürfnisse halber, sondern um ihrer selbst willen lieben, und unter diesen diejenigen am meisten, durch welche wir am meisten erkennen (schon ein altes Buch sagt: das Auge sieht sich nimmer satt und das Ohr hört sich nicht satt), so wird uns die Erkenntniß des Gegenstandes, der über allen Gegenständen ist und in dem alle begriffen sind, die am meisten um ihrer selbst willen begehrendwerthe seyn, und schon dieses Begehren möchte den Namen Philosophie verdienen; denn auch die bloße Erkenntniß jenes Gegenstandes für sich und ohne alle weitere Folge wäre schon die höchste mögliche σοφία zu nennen, und wenn man darauf sieht, daß sie erworben, in diesem Sinn gelernt werden muß, an sich das höchste zu Lernende, das μέγιστον μάθημα, wie Platon sich ausdrückt.

•Aber allerdings wird dieser Gegenstand nicht bloß um seiner selbst willen gesucht, sondern um der Wissenschaft willen, nämlich in der Absicht, daß sich uns alles andere von ihm ableite. In dieser Beziehung wird er denn auch das Princip genannt. Gelingt diese Ableitung, so wird die dadurch entstandene Wissenschaft die deductive im höchsten Sinne seyn. Denn unter die deductiven im Allgemeinen gehören auch die insbesondere demonstrativ genannten (die mathematischen). Diese jedoch setzen sich gewisse Grenzen, die sie nicht überschreiten; ihre Ausgangspunkte sind Definitionen auch in dem Sinn wie Begrenzungen (ὁρισμοί), die sie sich selbst geben, um nicht auf das zu gerathen, wovon keine Deduction mehr möglich ist. Dafür haben diese Wissenschaften auch nicht den unbedingten Verstand der Sachen, sondern nur von diesen Grenzpunkten an, und eben darum geht auch die entwickelnde Kraft des Inhalts nicht vom Gegenstande selbst aus, sondern fällt bloß in das Subjekt und bewirkt doch nur bedingte Ueberzeugung. Ableitend also und zwar vom höhern, vom unbedingten Princip ist die höchste Wissenschaft.

Wie sie jedoch in der Ableitung sich verhält, liegt uns noch fern. Die erste Frage ist, wie zum Princip gelangt werde. Dieß wurde in der letzten Vorlesung gezeigt, aber keineswegs allgemein ausgesprochen und erklärt. Es ist z. B. nicht gesagt, ob jenes Zeigen selbst ein wissenschaftliches sey, und wenn nicht Wissenschaft, was denn sonst. Daß aber auch der Weg zum Princip selbst wieder Wissenschaft sey, scheint offenbar undenkbar. Man kann alles vom Princip ableiten, das Princip selbst von nichts, denn über ihm ist nichts, und wenn alle andern Wissenschaften freiwillig an eine höchste verweisen, die nicht wieder eine Wissenschaft wie sie, sondern nur die Wissenschaft schlechthin, die Wissenschaft selbst seyn kann, die darum auch nicht von einem Princip, sondern nur von dem, was schlechthin und gegen alles Princip ist, ausgehen kann: so wäre widersinnig zu denken, daß diese Wissenschaft selbst wieder auf Wissenschaft zurückweise, und die Sache so ins Unendliche gehe; einmal also muß die Wissenschaft kommen, der nicht wieder Wissenschaft in gleichem Sinn, selbst schon von einem Princip abgeleitete, vorausgehen kann¹.

Wenn aber keine Wissenschaft, eine Methode wenigstens muß es geben, die zum Princip führt. Außer der deductiven, die vom Princip als dem Allgemeinen zum Besondern geht, kann es aber nur eine zweite geben, die des umgekehrten Wegs, vom Besondern zum Allgemeinen, also die insgemein inductiv genannte. Wie sollte nun aber die inductive hier anwendbar seyn? Denn woher soll uns das Besondere, das der Weg zum Allgemeinen ist, kommen?

Erinnern wir uns also an die Unterschiede des Seyns, die wir in der letzten Vorlesung gefunden haben, dort zwar nur im Verlauf einer geschichtlichen Entwicklung und nicht ohne von dem durch Kant gegebenen Begriff (eines Inbegriffs aller Möglichkeiten) auszugehen: sie zeigen, daß einiges nur in gewissem Sinn das Seyende ist, also es nicht unbedingt ist, sondern ist und nicht ist, ist in einem, nicht ist in andrem Sinn, also nur bedingt, nur hypothetisch ist, d. h. es eigentlich nur

¹ Hier gilt das Aristotelische: ἀποδείξας οὐκ ἀποδείξεις, ὡς οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. Anal. Post. II, 19.

seyn kann, und daß von dem erst, das alle Arten des Seyns in sich allein ist, sich sagen läßt, daß es das Seyende ist. Hier ging demnach der Weg von dem, was das Seyende nur auf besondere Weise ist und es daher überhaupt nur seyn kann, zu dem, was allgemein, was schlechtthin es ist, und wäre nun ein solcher Weg nicht eben auch Induction zu nennen? Gewiß; aber nach dem Begriff, den man gewöhnlich mit diesem Wort verbindet, nur alsdann, wenn die Elemente dieser Induction aus Erfahrung geschöpft wären.

Undenkbar im Allgemeinen wäre es nun gewiß nicht, daß die Wissenschaft zwar vom unbedingten Princip aus in stetiger Folge zum erfahrungsmäßig Gegebenen herabstiege und in diesem Sinn a priori entstände, das Princip selbst aber nur durch Ausgehen von Erfahrung und dem a posteriori Gegebenen erlangt würde. Denn so — nämlich allgemein müßte dieß ausgedrückt werden, weil nicht davon die Frage seyn kann, wie der Einzelne zur Wissenschaft überhaupt komme, und insofern also auch das aristotelische Wort nicht anwendbar ist, daß die ersten Begriffe uns durch Induction bekannt werbey müssen. Denn schon ohnedieß wird sich niemand vorstellen, daß die Seele, die noch vollkommen einer tabula rasa gleich, sich zur Philosophie erhebe, und nicht vielmehr derjenige erst, welcher die ganze Weite und Tiefe des zu Begreifenden durch Erfahrung kennen gelernt hat, der zur Philosophie Berufenste sey. Und auch dem, welcher sich zum höchsten Standpunkt und zum Gedanken von dort herleitender Wissenschaft erhoben, auch diesem wird ja eben damit nur eine neue Schule von Erfahrung sich eröffnen. Individuelle Erfahrungen aber lassen sich nur in der Form von Kenntnissen mittheilen, und ich meine nicht zu irren, wenn ich glaube, manche wären lehrreicher erschienen, wenn sie sich auf Kenntnisse beschränkt hätten, anstatt Philosophen von Profession seyn zu wollen. Den innern Fortgang des Individuums von den ersten Eindrücken bis zu wirklicher Philosophie hat der arabische Philosoph Ibn Soltan darzustellen gesucht in der bekannten Erzählung, die Eduard Pococke unter dem Titel: *Philosophus autodidactus* herausgegeben. Was aber vom Individuum, muß auch von der Gesamtheit gelten, und am wenigsten wohl werden

wir, die ja eben gezeigt haben, über welche Stufen die neuere Philosophie, um die ihr durch das Christenthum gewordene Aufgabe zu erfüllen, bis jetzt aufgestiegen ist, — und ein gleiches Aufsteigen, ein gleiches Versuchen der möglichen Standpunkte zwischen dem Fröhlichsten, dem das Seyende in Gegenständen der Erfahrung, Luft, Feuer u. s. w. war, bis zu Platon, der zuerst mit Bewußtseyn zu dem Seyend-Seyenden, dem *ὄντως ὄν*, wie er es nannte, als einem von aller Materie Abgeforderten sich erhoben — am wenigsten gewiß werden wir, die eine eigentliche Geschichte der Philosophie annehmen, der Behauptung widersprechen: in diesem subjectiven Sinn sey die Philosophie eine Wissenschaft der Erfahrung. Aber die Frage, um die es zu thun ist, ist vielmehr die objective: ob aus Erfahrung die Elemente jener Induction zu schöpfen seyen, die, wie uns nun einmal feststeht, die einzige zum Princip selbst führende Methode seyn kann. Auch dieses aber könnten wir wenigstens nicht unbedingt widersprechen, nachdem wir gewisse nothwendige Elemente des Seyenden angenommen. Denn was immer ein Seyendes ist, wird, wenn auch jedes in eigenthümlicher Form, und das eine mehr, das andere weniger, ausgesprochen, aber ein jedes wird doch diese Elemente enthalten, die, wenn auch nicht Principe in Bezug auf das Princip, doch Principe in Bezug auf das Abgeleitete sind und wenigstens als Zugänge und Einleitungen zum Princip selbst dienen können. In diesem Sinn also wird nicht zu leugnen seyn, daß die auf das Princip gehende Untersuchung von Erfahrung ausgehen könne, ja ich habe in andern öffentlichen Vorträgen selbst zum Theil diesen Weg eingeschlagen, wiewohl mehr in didaktischer als in wissenschaftlicher Absicht, in Erwägung, daß der Fortgang von dem uns Näheren und Erkanniten (dem *πρὸς ἡμᾶς πρότερον καὶ γνωριμωτέρον*) zu dem an sich Erkenntlicheren aber uns Ferneren, wie Aristoteles sich ausdrückt¹, der natürlichere ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir solchen bestimmen, denen es bei dem Ausgehen von Erfahrung gar nicht um Principe zu thun ist, sondern um gewisse oberste Thatfachen, von welchen sie durch Schlüsse zum

¹ Anal. Post. I. 2.

allgemeinen Begriff einer höchsten Ursache gelangen, ohne sagen zu können, auf welche Weise sie Ursache sey, weshalb sie ihnen denn auch nicht wirklich Princip ist. Da sie aber anßerdem, weil mit bloßen Particularsätzen kein Schluß möglich ist, allgemeiner Grundsätze nicht entbehren können, so nehmen sie es entweder auch als bloße Thatsache an, daß durch solche Grundsätze unser Bewußtseyn bestimmt ist; in diesem Fall mögen sie sehen, wie sie der Argumente z. B. David Humes sich erwehren; meinen sie es aber anders, so müssen sie außer der Erfahrung eine andere Quelle der Erkenntniß annehmen, und es erscheinen daher die, welche keine allgemeine Wahrheiten, folglich keine Wissenschaft, sondern nur vereinzelte Thatsachen zugeben, mit sich selbst mehr in Uebereinstimmung, als die auf solche Weise mit Thatsachen Philosophie machen wollen. Denn nicht syllogistisch, mit unvermeidlichem Ueberspringen in ein anderes Gebiet (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), sondern durch reine Analysis des in der Erfahrung Vorliegenden, und ohne je aus diesem herauszugehen, als diesem selbst inwohnend, müßten die Principe und durch diese das Princip gefunden werden. Fügen wir nun außerdem hinzu, daß die auf solche Weise zu Werk Gehenden als für ihre Zwecke geeignete Thatsachen nur psychologische annehmen, so zeigt sich auch darin, wie beschränkt sie die Aufgabe fassen. Denn wenn es Principe, also das Allgemeinste ist, was in der Thatsache gesucht wird, so müßte diese, auch wenn sie rein psychologische ist, gerade nicht als solche, sondern nach ihrer allgemeinen und objectiven Seite in Betracht kommen. Nicht subjectiv genommen, sondern in ihren constitutiven Principien untersucht, wird die psychologische Thatsache an objectivem Gehalt keiner andern nachstehen, aber es wird eben nur dieser, nicht was sie besonders hat, in Betracht gezogen werden. Psychologie ist eine Wissenschaft für sich und selbst eine philosophische, die ihre eigne, nicht geringe Aufgabe hat, und daher nicht nebenbei noch zur Begründung der Philosophie dienen kann.

Lassen wir aber diese Mißverständnisse bei Seite, und nehmen wir an, die Induction, die wir verlangen, sey auf der breitesten Grundlage ausgeführt, und auf dem Weg der reinsten und genauesten Analysis

wirklich zu den Principen und durch diese zum Princip gelangt, wird man alsdann nicht eben dieses Aufsteigen schon selbst als Philosophie ansehen müssen, und wird man noch zur Deduction übergehen wollen, nur um denselben Weg zum zweiten Mal in umgekehrter Richtung zurückzulegen? Angenommen also, diese Induction wäre die ganze Philosophie, wie vertrüge sich diese Vorstellung mit dem Begriff absoluter Wissenschaft, der sich uns unwillkürlich mit Philosophie verbindet und nicht erlaubt, daß sie ihr Ansehen von irgend einer bloß auf Glauben angenommenen und selbst zweifelhaften Autorität zu Lehn trage? Denn nicht anders ist der Gedanke der Philosophie entstanden, als weil man die bloße Erfahrung für keine durch sich selbst gesicherte Grundlage ansehen konnte, ihre Wahrheit selbst der Begründung bedürftig glaubte. Im besten Falle und bei der sorgfältigsten Ausführung bliebe der Grund schwankend, der nicht nur als ein bloß zufällig Aufgenommenes, sondern als ein selbst Zufälliges, weil seyn- und nichtseyn-Könnendes erschiene, wie wir ja selbst von dem „Ich bin“ des Cartesius einsehen mußten, daß es doch nur ein, zwar nicht mir, der es ausspricht, aber an sich zweifelhaftes Seyn ausdrückt. Das philosophische Bewußtseyn ist an Empfindlichkeit der des Auges zu vergleichen, das nichts Fremdes in sich duldet. Also nicht nur diese Induction selbst wäre nicht Wissenschaft, sondern auch, wenn man von dem so gefundenen Princip zur Deduction übergehen zu können meinte, würde nimmer etwas entstehen, das für Wissenschaft im schlechthin abschließenden und unbedingten Sinn gelten könnte, wie wir uns doch einmal die Philosophie denken, dergestalt denken, daß wir lieber den Gedanken derselben aufgeben, wenn wir sie nicht als völlig souveräne Wissenschaft denken dürfen.

Bis jetzt nun aber haben wir Induction nur in dem besondern Sinn genommen, daß die Elemente, deren sie sich bedient, aus der Erfahrung geschöpft seyen. Allein es fragt sich, ob diese Beschränkung im Begriff der Methode selbst liegt, welcher es vielmehr genug scheint, daß man durch Einzelnes zum Allgemeinen gehe, gleichviel wie dieses Einzelne gegeben sey. Denn daß es nur durch Erfahrung gegeben seyn könne, ist doch eine vorläufig unbegründete Annahme. Und sollte der

Weg, den wir in der letzten Vorlesung freilich vorerst mehr versuchsweise als entscheidend eingeschlagen haben, sollte dieses Hindurchgehen durch die verschiedenen Arten des Seyns. ($- A + A \pm A$ sind für sich Einzelne = die $\kappa\alpha\theta' \epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\alpha$; sie sind noch nicht das Allgemeine selbst), dieses Hindurchgehen durch das, was bloß möglicher und besonderer Weise das Seyende ist, zu dem, was es wirklich und allgemein ist, darum weniger Induction zu nennen seyn, weil die Momente desselben nicht aus Erfahrung (im gewöhnlichen Sinn) geschöpft, sondern, wenn wir uns dessen auch erst jetzt bewußt werden, im reinen Denken, und nur darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit auf eine Weise versichert seyn kann, wie dieß bei der andern Art von Induction niemals ebenso der Fall ist?

In der That rufen wir uns zurück, wie wir zu den Elementen des Seyenden gekommen, so zeigt sich, daß wir dabei nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliches bestimmt worden. Denn wenn gefragt wird: was ist das Seyende? so steht es nicht in unserm Belieben, was wir zuerst, was wir hernach setzen wollen, von dem nämlich, was das Seyende seyn kann. Um zu wissen, was das Seyende ist, müssen wir versuchen, es zu denken (wozu freilich niemand gezwungen werden kann, wie er genöthigt ist, das vorzustellen, was sich seinen Sinnen aufdrängt). Wer es aber versucht, wird alsbald inne werden, daß den ersten Anspruch, das Seyende zu seyn, nur das reine Subjekt des Seyns hat, und das Denken sich weigert, diesem irgend etwas vorzusetzen. Das erste Denkbare (*primum cogitabile*) ist nur dieses. Ein anderer durch Spinoza klassisch gewordener Ausdruck: *id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei*, ist ebenfalls nur wahr von dem, was nicht im gegenständlichen Sinn (benn alles Gegenständliche setzt etwas voraus, wogegen es dieß ist), um so mehr also im urständlichen Sinn, oder wie wir auch sagen können, nur an sich das Seyende ist. Hierin liegt eine Verabung (*στέργσις*), die uns nicht ruhen läßt, sondern dieses (das nur an sich seyende) gesetzt, müssen wir auch das andere setzen; denn zum ganzen und vollkommen Seyenden gehört ebensowohl das nur gegenständlich subjektiv seyende, also (wie wir es ebenfalls

ausdrücken können) was außer sich das Seyende ist; nur nicht in Einem Athem, daß wir so sagen, können wir das Seyende als jenes und als dieses, wir können es als jenes nur zuerst, als dieses hernach setzen, so daß wir nun beide auch als Momente des Seyenden bestimmen können. Offenbar aber ist auf diese Weise Veraubung in beiden gesetzt, und auch so kein Stillstand; was indeß unmittelbar nicht zu denken war, ist eben dadurch möglich geworden, daß die beiden entgegengesetzten voraussgehen; denn so hat das Seyende, das an erster Stelle nur Subjekt, an zweiter Stelle nur Objekt seyn konnte, das hat sowohl das, wogegen es Subjekt, als das, wogegen es Objekt, es hat also, wodurch es beides seyn und doch in sich Eines bleiben kann, womit der Begriff des seiner selbst Mächtigen, des bei sich Seyenden entsteht (im bei-sich-seyn liegt eben sowohl das in-sich, als das außer-sich-seyn). Dieses also ist erst die dritte Möglichkeit. Das Seyende in diesem Sinn (als das bei-sich-seyende) ist nur möglich als das ausgeschlossene Dritte, wenn wir uns wieder erlauben, diesen Ausdruck, der in Bezug auf das contradictorisch Entgegengesetzte negativ ist und die Möglichkeit des Dritten verneint, wo bloß von Gegentheiligem die Rede ist, im bejahenden Sinn zu brauchen, so nämlich, daß ausschließen außer sich setzen bedeutet.

Der unwillkürliche Gebrauch von Ausdrücken, die an bekannte logische Grundsätze erinnern, sagt von selbst, in welchem Gebiet wir uns hier befinden, in dem nämlich, wo die Gesetze des Denkens Gesetze des Seyns sind, und nicht, wie nach Kant so allgemein geglaubt worden, die bloße Form, sondern den Inhalt der Erkenntniß bestimmen, im Vorgebiet der Wissenschaft, die zum Princip nicht wieder die Wissenschaft, sondern nach Aristoteles die Vernunft hat, nicht irgend ein Denken, sondern das Denken selbst, das ein Reich für sich hat, ein Gebiet, das es mit keiner andern Erkenntniß theilt; jenes Denken, von welchem ebendieselbe eben daselbst (in dem berühmten Schluß des zweiten Buchs der Anal. Poster.) sagt, daß es an Wahrheit und an Schärfe über die Wissenschaft geht, wie wir davon so eben einen Beweis hatten;

¹ Ἡς ἀρχὴ οὐκ ἐπιστήμη, ἀλλὰ νοῦς. — Οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται

denk z. B. daß im Denken nichts vor dem Subjekt seyn kann, wird nicht gewußt, sondern gefühlt, und übertrifft durch diese Unmittelbarkeit jede vermittelte (erst verschlossene oder durch Entwicklung gefundene) Wahrheit an Evidenz. Uebelberathener könnte nichts seyn, als die Principe und das Princip auf dieselbe Weise suchen zu wollen, wie man erst in der Wissenschaft verfahren kann. Daran wird sich jedoch besser in der Folge zurückerinnern lassen. — Das Denken, sagten wir, hat einen Inhalt für sich. Dieser Inhalt, den die Vernunft allein von sich selbst und von nichts anderem hat, ist im Allgemeinen das Seyende und können im Besonderen nur jene Momente seyn, deren jedes für sich nur das Seyende seyn kann (nämlich wenn die andern hinzukommen), also nur eine Möglichkeit oder Potenz des Seyenden ist. Diese Möglichkeiten aber, die nicht bloß wie andere gedacht, sondern wie das Seyende gar nicht nicht gedacht werden können (denn das Seyende hinweggenommen, ist auch alles Denken hinweggenommen), diese Möglichkeiten also, welche die nicht bloß zu denkenden, sondern die gar nicht nicht zu denkenden, also nothwendig gedachte sind, und daher auf ihre Weise und im Reich der Vernunft ebenso sind, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf ihre Weise und in ihrem Reich sind: diese Möglichkeiten sind die ersten und von denen alle andern abgeleitet sind, die also, welche uns möglicherweise zu Principen alles Seyns werden.

Und wenn wir nun das Gefühl, das uns nicht erlaubt, diesen Möglichkeiten eine andere Stellung als die ausgesprochene zu geben, wenn wir dieses als ein Gesetz aussprechen wollen, welches andere könnte dieß seyn außer dem, das mit allgemeiner Zustimmung und zu allen Zeiten als das reine und eigentliche Vernunftgesetz gegolten, von dem, wie Aristoteles sagt, nicht eine besondere Art des Seyenden, sondern das Seyende als solches und wie es in der Vernunft ist, bestimmt wird, dessen voller oder positiver Sinn aber in der Folge verloren gegangen

αιναυ αιτιστημης η νουν — — — *οδδαν αιτιστημης αριστιστορον αλλο γινος η νους*. Zuletzt: *Νοῦς ἂν εἴη αιτιστημης ἀρχή*. Anal. Post. II, 19. Wie will man diese Stellen mit den gewöhnlichen Ansichten vom Empirismus des Aristoteles reimen?

ist, indem es auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt, und damit zur Unfruchtbarkeit verdammt würde, wie es für Kant wirklich nur noch Grundsatz für analytische, wie er sie nennt, eigentlich aber tautologische Sätze ist, während Aristoteles es wenigstens nicht minder auch für das bloß Entgegengesetzte (nur als contrarium sich Entgegenstehende) Gesetz seyn läßt, das nämlich nur widersprechend werde, also unter den Grundsatz des Widerspruchs falle, wenn es zugleich gesetzt werde, nicht also, wenn das eine vorangehe, das andere folge, wo Entgegengesetztes allerdings eines und dasselbe seyn können. Siedurch erhält das sonst bloß negative Gesetz positive Bedeutung, und es begreift sich, wie es nach Aristoteles das Gesetz alles Seyenden; also das fruchtbarste und inhaltsreichste aller Gesetze seyn kann¹. Vollständig dieß einzusehen muß freilich der Folge vorbehalten bleiben, aber was schon hier einleuchtet ist, daß ohne das so verstandene nur nichtsagende Sätze übrig bleiben, und emphatische, d. h. die wirklich etwas aussprechen, unmöglich seyn würden. Denn wovon läßt sich sagen, daß es hell ist, als von dem an sich Dunkeln, wovon, es sey krank, als von dem bloß krank seyn Könnenden, an sich also Gesunden.

Es ist wohl der Mühe werth, wegen dieser Ausdehnung des Grundsatzes den Aristoteles selbst zu hören, aus dessen Worten auch noch verschiedenes anderes zu lernen seyn möchte. „Da es unmöglich ist, sagt er, daß Widersprechendes zugleich von demselben mit Wahrheit gesagt werde, so ist offenbar, daß auch Entgegengesetztes nicht zugleich eines und dasselbe seyn kann. Denn das eine der Entgegengesetzten ist Beraubung, Beraubung aber nicht weniger Verneinung, nämlich einer bestimmten Art (des Seyns z. B. — nicht des Seyns überhaupt). Wenn es also etwas Unmögliches ist, mit Wahrheit zugleich bejahen und verneinen, so wird auch unmöglich seyn, daß Entgegengesetzte zugleich eines und dasselbe seyn, man beschränke denn jedes auf ein besonderes Wo, oder sage das eine vom bestimmten Theil (schwarz z. B.

¹ Τοῦ ὄντος ἴσθιν ἢ ὄν — ἀπαθὲν ἐπιάρχει τοῖς οὐδὲν, ἀλλ' οὐ γένοιτο ἵνα χροῖς ἴδῃα τῶν ἄλλων. Metaph. IV, 3 (66, 7. 5).

vom Auge), das andere (weiß) schlecht hin oder vom Ganzen“¹. Wertwärdig ist, wie hier dem „nicht zugleich“ das „nicht an derselben Stelle“ substituirt ist, und leicht mag Aristoteles sinnliche Beispiele, wie die von uns (ähnliche hat Alexander) beigelegten im Sinne gehabt haben. Denn seine Rede ist so formell allgemein, daß das Sinnliche nicht ausgeschlossen war. Aber auch in Bezug auf das reinste Intelligible läßt sich das eine statt des andern sagen, zumal wenn man lateinisch sich ausdrückt, wo non eodem loco so viel ist als nicht von gleicher Geltung. Denn das Vorausgehende wird gegen das Folgende zugleich zum Untergeordneten (*ὑποκειµενον*), und die Momente des Seyndens verhalten sich vollkommen wie Stufen, die ebensowenig zugleich betreten als an derselben Stelle seyn können.

Beraubung sey auch Verneinung, sagt Aristoteles hier, nur nicht, wie er anderwärts unterscheidet, unbedingte, die das Verneinte dem Gegenstand überhaupt abspricht, z. B. nicht weiß ist die Stimme (*οὐ λευκὸν ἢ φωνή*)², d. h. das Prädicat: weiß paßt überhaupt nicht zu Stimme, oder: weiß ist auch kein mögliches Prädicat von Stimme. Dagegen ein sonnenverbranntes Gesicht, das seiner Natur nach weiß seyn könnte, ist nur nicht weiß, es ist *μη λευκόν*, und wird

¹ *Ἐπι δ' ἀδύνατον, εἰς ἀντιφασιν ἀληθεύσθαι ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερόν, ὅτι οὐδὲ τάναντια ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ τῶν μὲν γὰρ ἐναντίον θάτερον στέρησις ἔστιν, οὐχ ἕτερον [ουδίας δὲ στέρησις ἢ] δὲ στέρησις ἀποφασίς ἔστιν ἀπὸ τινος ὀρισμένου γένους· εἰ οὖν ἀδύνατον, ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς, ἀδύνατον καὶ τάναντια ὑπάρχειν ἅμα, ἀλλ' ἢ πῆ ἄμω, ἢ θάτερον μὲν πῆ, θάτερον δὲ ἀπλῶς. Metaph. IV, 6 extr.* Die von mir in [] eingeschlossenen Worte sind offenbar durch ungeschickte Hand aus VII, 7 hieher gekommen und in jedem Sinn störend. Blieben sie stehen, so müßte man zu dem alsdann mit *οὐχ ἕτερον* abschließenden Satz hinzudenken: *ἢ τῶν ἀντιφατικῶς λεγόμενων*, und der Satz würde so lauten: nur nicht weniger als im Widerspruch, sey auch in der Entgegensetzung eines von beiden Beraubung. Aber dieß wäre ganz gegen Aristoteles Meinung und was er hier sagen will, ist vielmehr, daß in der *ἐναντίωσις* nicht weniger Verneinung sey, als in der *ἀντιφασίς*, nur eine andere Art, nämlich *στέρησις*, die sowohl eber das Unterscheidende der *ἐναντίωσις* als das ihr und der *ἀντιφασίς* Gemeinschaftliche seyn würde.

² So Metaph. XII, 2 (240, 18).

durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des weissen Gesichts; wie das nur nicht positiv Seyende nicht das Nichtseyende, sondern durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des Seyenden, zum *μη δὲ* wird¹. Das „nicht“, wie Aristoteles an einer andern Stelle erklärt², berührt entweder ganz (*ὅλως*) oder nur auf gewisse Weise, z. B. daß nur der Actus geleugnet wird, das gleich seyn, nicht auch das gleich seyn können. Was A nicht ist, ist entweder das ganz des Aseyns Unfähige (*τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν*), oder das es seyn kann aber nicht ist (*τὸ περὶ τοῦ ἔχειν μὴ ἔχειν*). Ist Verneinung eine Verneinung des Habens, so setzt sie entweder ein absolutes nicht haben-können (*ἀδυναμία διορισθεῖσα*), oder sie setzt das Subjekt, das haben-könnende, voraus (ist *συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ*), wo sie erst Verneinung im engern Sinn ist. Gleich oder nicht gleich (*οὐκ ἴσον*) ist alles, gleich oder ungleich (*ἄνισον*) aber nicht alles, sondern nur was der Größe fähig ist³.

Ich unterbreche mich, um zu bemerken, daß auch im allgemeinen Sprachgebrauch die beiden Verneinungspartikel, welche die griechische Sprache wahrscheinlich vor allen andern voraus hat, auf verschiedene Weise verneinen, und zwar, wie ich dieß schon früher in einem andern Vortrag nachgewiesen, ganz analog der philosophischen Unterscheidung, daß durch das eine nur die Wirklichkeit geleugnet, durch das andere auch die Möglichkeit aufgehoben wird. Eine dritte Verneinungsweise ist die durch das *α* privativum, unser deutsches un. In der zuletzt angeführten

¹ Metaph. IV, 2 (63, 8 ss.). Die unbedingte Verneinung (*ἡ ἀπόφασις ἢ ἀπλῶς λεγομένη*) sagt einfach: *οἷ οὐχ ὑπάρχει (κεῖνο) ἐκείνο* (die Einschaltung des *κεῖνο*, das in einigen Handschriften statt *ἐκείνο* zu stehen scheint, rechtfertigt sich durch die Sache und wohl auch durch Alex. Aphr.), die bedingte: *οἷ οὐχ ὑπάρχει (κεῖνο) εἰνὶ γένει*, sie ist *στέφσις*, welche auch nach XI, 3 (217, 20) nicht Verneinung des Begriffs überhaupt (*τοῦ ὅλου λόγου*), sondern des bestimmten (*τοῦ τελειοταίου λόγου*) ist.

² Metaph. X, 4 (201. tot.).

³ Auch früher V, 22 (114, 10): *ἄνισον τῷ μὴ ἔχειν ἰσότῃρα, περὶ τοῦ ἔχειν* λέγεται. Für die Sache ist es gleichgültig, ob man vorzieht *τὸ μὴ ἔχειν* zu lesen, oder ob man das *τῷ ἔχειν* durch das gleichfolgende *ἀόριστον* λέγεται *τῷ ὅλως μὴ ἔχειν* χρῆμα sich rechtfertigen läßt.

Stelle setzt Aristoteles dem *οὐκ ἴσους* das *ἀνίσηον* völlig wie *μη ἴσους* entgegen¹. Ueberall jedoch möchte diese Gleichstellung nicht anwendbar seyn. Es sey z. B. das Muster einer Figur gegeben, wonach jemand eine andere zeichnen oder ausschneiden soll, so wird im Fall des Mißlingens, wenn man nicht bloß das Factum der Ungleichheit, sondern die verfehlte Absicht ausdrücken will, ungleich nicht ausreichen, man wird sagen müssen, das Nachgebildete sey dem Vorbild nicht wirklich gleich, *μη ἴσους*. Bemerkungen dieser Art können kleinlich scheinen; da sie aber doch auf wirkliche Nuancen des Gedankens sich beziehen, dürfen sie nicht übersehen werden, wenn auch namentlich die deutsche Sprache Mühe hat sie zu unterscheiden, und fast nur durch den Accent sich helfen kann, wenn sie nicht wohl oder übel lateinisch sich ausdrücken will; denn da z. B. möchte über den Unterschied zwischen *est indoctus*, *est non-doctus* und *non est doctus* kaum jemand sich täuschen. Weber das Erste noch das Zweite wird man von einem eben geborenen Kinde sagen, das Erste nicht, weil es noch nicht in der Möglichkeit war, das Zweite nicht, weil es sich nicht in der Unmöglichkeit befindet, das Dritte aber wird man zugeben, denn, indem es nur die Wirklichkeit leugnet, setzt es die Möglichkeit.

Kann nun aber weder in Ansehung des allgemein-griechischen, noch in Ansehung des aristotelischen Sprachgebrauchs über den Unterschied der beiden Partikeln ein Zweifel seyn, man müßte uns denn was den ersten betrifft eine Stelle des platonischen Sophisten entgegenhalten, welche zu erörtern ich später Gelegenheit nehmen werde: so kann und darf es nicht unbemerkt bleiben, daß Aristoteles, so oft er den großen Grundsatz erwähnt (unmöglich ist, daß dasselbe zugleich sey und nicht sey), nur von *εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, nie von *εἶναι καὶ οὐκ εἶναι* spricht, wie er müßte, wenn der Grundsatz ihm bloß die formelle Bedeutung hätte, von der die Neueren allein wissen. Offenbar, da er eines von beiden sagen mußte, hat er den Ausdruck vorgezogen, der dem Grundsatz in der

¹ Gleiches geschieht mit dem *ἀδύναον*. *Metaph. XI, 3 (217)*. So viele Verneinungen durch *α*, so viele Beraubungen. *V, 22 (114, 9)*.

weiteren Ausdehnung gemäß ist und ihn nicht auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt. Dasselbe wünschte man von dem „nicht zugleich“ sagen zu können, nämlich Aristoteles habe, was ihm für den einen und materiell bedeutenden Fall unentbehrlich war, auf den formellen nur miterstreckt, wo er eigentlich unstatthaft ist, denn Sinn hat er nur für den Widerspruch der entsteht, wenn Entgegengesetzte von einem und demselben zugleich gesagt werden. Formeller Widerspruch aber ist nach Aristoteles in zwei Fällen¹. Einmal wenn z. B. dem allgemein bejahenden Satz: von Natur sind alle Menschen weiß, der particularär verneinende entgegensteht: von Natur sind einige Menschen nicht weiß, oder umgekehrt: allgemein bejahend und allgemein verneinend und die Sätze bloß conträre², die beide falsch seyn können, nicht widersprechende, von denen einer nothwendig falsch, der andere also wahr ist. Von eben solchen Sätzen ist es ja aber ganz unmöglich zu denken, daß in verschiedenen Zeiten beide wahr seyn können: Der andere Fall ist, wo ohne Unterscheidung der Quantität einfach Bejahung und Verneinung sich entgegenstehen, z. B. die Sonne bewegt sich um die Erde, die Sonne bewegt sich nicht um die Erde. Hier ist es rein unmöglich zu sagen, sie bewege sich und bewege sich nicht, nur nicht in derselben Zeit. Aber z. B. Petrus schreibt, Petrus schreibt nicht. Hier sind zwei Fälle möglich. Er schreibt nicht, kann gesagt werden von dem, der schreiben gar nicht gelernt hat, wo auch das können fehlt. Da also ist es unmöglich, also ein Widerspruch, daß er schreibt. Er schreibt nicht, kann aber ebensowohl von dem gesagt werden, der schreiben kann. Hier ist es nicht unmöglich, d. h. es ist kein Widerspruch, zu sagen, daß derselbe auch schreibt, nur in einer andern Zeit. Also gerade nur wo bloße Entgegensezung, ist das Aristotelische „nicht zugleich“ an seiner Stelle, und Kant, der den Grundsatz nur als formellen kennt, hat ganz Recht, wenn er die Einschaltung verwirft, Unrecht jedoch, wenn er meint, wo sie unvermeidlich, sey bloß Ungenauigkeit des Ausdrucks daran schuld.

¹ De Interpr. 6.

² De Interpr. 7.

Sage man: ein Mensch, der unangelehrt ist, ist nicht gelehrt, so müsse die Bedingung nicht zugleich dabei stehen, denn der, so zu einer Zeit unangelehrt, könne gar wohl zu einer andern gelehrt seyn!.. Allein erstens spricht niemand so, denn niemand sagt gern etwas von selbst sich Verstehendes, das als Satz ausgesprochen ein Lächerliches wird; zweitens aber, wenn jemand so spräche, ist eben darum, weil nur davon die Rede, was der Mensch, der unangelehrt ist, nicht ist, nicht davon, was er seyn kann, das „zugleich“ überflüssig. Der correcte Ausdruck nach Kants Meinung wäre: kein unangelehrtter Mensch ist gelehrt; hier sey der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Unangelehrtheit) nunmehr den Begriff des Subjekts mit ausmache, und alsdann erhelle der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satz des Widerspruchs, ohne daß die Einschränkung „nicht zugleich“ hinzukommen dürfe. Allein weil der Unterschied auch so bloß in Worten liegt, wird auch so niemand sagen, und kein Denkender wird so sagen, weil seine Meinung nicht seyn kann, daß es zufällig nur so ist, er wird sagen: daß kein Unangelehrtter gelehrt seyn kann, wo dann aber sofort der Zusatz „nicht zugleich“ als unerläßlich erscheint. Ein Mensch nämlich, der nur zufällig ein unangelehrtter ist, kann allerdings noch gelehrt seyn, nämlich in einer andern Zeit; hier ist bloße Entgegensetzung, das „nicht zugleich“ also von Nothwendigkeit. Dagegen für den, der nicht bloß nicht gelehrt ist, sondern nicht gelehrt, weil er über die Jahre des Lernens hinaus ist, wird das Gelehrtseyn zur Unmöglichkeit, d. h. zum Widerspruch, hier ist der Zusatz ganz überflüssig.

Kant, der gelegentlich auch die Meinung ausgesprochen, seit Aristoteles habe die Logik keine Fortschritte gemacht (vielleicht dürften die Neueren sehr zufrieden seyn, wenn man ihnen zugestünde, nur den abstracten Inhalt der Aristotelischen Logik treu und vollständig bewahrt, und was die metaphysischen Erörterungen der logischen Verhältnisse betrifft, mit denen Aristoteles ja auch vorausgegangen, wenigstens keine Rückschritte gemacht zu haben), Kant also macht gegen das „nicht zugleich“ als Zusatz zum Grundsatz des Widerspruchs noch den besondern Grund

* Kritik der reinen Vernunft, S. 153.

geltend, daß so der apodiktisch-gewisse (eigentlich der einer Apodixis weberfähige noch bedürftige) Grundsatz durch die Zeit afficirt werde: als ein bloß logischer Grundsatz müßte er seine Aussprüche gar nicht auf Zeitverhältnisse einschränken, eine solche Formel sey der Absicht ganz zuwider¹. So wie Kant dieß gemeint, dem der Grundsatz überhaupt nur formelle Bedeutung hat, gibt man es ihm zu; nicht zuzugeben aber ist, daß im reinen Denken überhaupt kein Vor und Nach zulässig sey. Denn dieß hätte das Denken allzu sehr beschränken oder vielmehr aufheben. Es versteht sich unstreitig von selbst, daß im bloßen Denken die Folge auch eine bloß noetische, als solche: aber ist sie die ewige und darum unaufhebbliche. Wie die drei Elemente des Seyenden selbst bloße Potenzen sind (als auf die Wirklichkeit wartende sind sie), so ist auch das Vor und Nach eine bloße Potenz. Zeit liegt darin, die es jedoch erst als solche ist, wenn wirklich das bloße Denken überschritten ist, ja die Folge in den wirklichen Zeiten besteht nur darum, weil sie ursprünglich eine intelligible, noetische, und also eine ewige ist, wie wir annehmen, daß in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor schon — in der Idee, wie man sagt — bestimmt seyn mußte: dem Vorausgehenden mußte bestimmt seyn, daß es voraus gehe, dem Folgenden; daß es folge, dem Letzten, daß es der Zweck und das Ende sey. Es ist unvermeidlich, auf das alles zugleich zu kommen, wie auch Aristoteles zugibt, daß nach Einem Gesichtspunkt die Recht haben, welche nicht-Seyn und Seyn im Gegenstand präexistiren lassen². Von jenen Momenten des Seyenden ist freilich keines ohne das andere, es ist hier alles wie in einem organischen Ganzen gegen sich wechselseitig bestimmend und bestimmt; das nicht seyende ist dem rein seyenden der Grund (die ratio sufficiens), aber hinwieder ist das rein seyende die bestimmende Ursache (ratio determinans) des bloßen An-sich-seyns, und auch das Dritte vermittelt den vorausgehenden ebenso Momente des Seyenden zu seyn, wie eben dieses ihm durch sie vermittelt ist; es müssen deßhalb alle oder es kann keines gesetzt seyn. Weil

¹ Kritik der reinen Vernunft, S. 152.

² Metaph. IV, 4.

jedes der Unterschiedenen für sich und ohne das andere das Seyende nie seyn kann, so ist zwischen ihnen eine natürliche Anziehung, und es ist nicht anders möglich, als daß die vollendete Idee zumal entsteht. Das ist auch der Sinn von: „In der Idee sey alles zugleich“. Aber dieses „zugleich“ hebt nicht auf, daß das eine Moment noetisch eher sey als das andere. Der Natur nach (d. h. eben im Gedanken) ist darum das Erste doch das Erste, das Dritte das Dritte; was Subjekt und Object in Einem ist, kann nicht mit Einem Moment, es kann nur mit verschiedenen Momenten, und da unsere Gedanken derselben successiv sind, auch nicht mit einer und derselben Zeit gesetzt werden, wenn nämlich, was hier bloß noetisch gemeint ist, zum realen Proceß wird.

Aber sogar durch Zahlen haben wir die Momente bezeichnet¹, und wohl die Frage zu erwarten, wie hier im Anfang der Philosophie schon Zahlen angewendet werden. Wir werden hierauf später an gelegener Stelle noch besonders antworten, und begnügen uns jetzt zu sagen, daß da, wo Unterscheidung von Momenten, auch etwas Zählbares ist. Seit Kant den Typus von Thesis, Antithesis und Synthesis in allen Begriffen hervorgehoben, ein Nachfolgender eben diesen in ausgebehutester Anwendung geltend gemacht, ist die sogenannte Trichotomie oder Dreitheilung gleichsam zur stehenden Form geworden, und es war keiner, der nicht die Philosophie mit drei Begriffen (wenn auch noch so verkrüppelten) anfangen zu müssen glaubte; ob sie nun diese zählen und sagen: es sind drei, ist für die Sache ganz gleichgültig. Wie manche überhaupt das voraussetzungslose Anfangen sich vorstellen, müßten sie auch das Denken selbst nicht voraussetzen, und z. B. auch erst die Sprache, in der sie sich ausdrücken, deduciren; da dieß aber selbst nicht ohne Sprache geschehen könnte, bliebe nur das Verstummen, dem sich einige durch Unbehilflichkeit und Raumbornehmlichkeit der Sprache wirklich anzunähern suchen; und der Anfang müßte sogleich auch das Ende seyn.

Zurück von diesen logischen Erörterungen zur Sache. Den höchsten

¹ κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἡρώων. Metaph. XI. 5. Ἐοικὸς δὲ τῶν ἀριθμῶν ἡρώων. Cat. 12.

² S. die zwölfte Vorlesung.

Aufspruch, das Seyende zu seyn, hat, wie wir gesehen, das Dritte. Aber, da es das, was es ist, nicht für sich seyn kann, sondern nur in Gemeinschaft mit den andern, so gilt von ihm, daß es für sich eben auch nur das Seyende seyn kann, eine Potenz des Seyenden ist. Aber das Ganze, das sich im Gedanken mit Nothwendigkeit erzeugte, dieses wird wohl das Seyende seyn? Ja, aber im bloßen Entwurf, nur in der Idee, nicht wirklich. Wie jedes einzelne Element das Seyende nur seyn kann, so ist das Ganze zwar das Seyende, aber das Seyende, das ebenfalls nicht Ist, sondern nur seyn kann. Es ist die Figur des Seyenden, nicht Es selbst, der Stoff der wirklichen Idee, nicht sie selbst, sie wirklich, wie Aristoteles von der Dynamis im Allgemeinen sagt: sie sey nur der Stoff des Allgemeinen¹. Zur Wirklichkeit wird es erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Ist, das diese Möglichkeiten ist, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata sind. Dieses aber, was diese Möglichkeiten Ist, kann begreiflicherweise nicht selbst wieder eine Möglichkeit seyn. Denn in dem, was wir die Figur des Seyenden genannt, ist alle Möglichkeit beschlossen (*κλει*), und es bleibt nur das übrig, was nicht mehr Möglichkeit ist, sondern Wirklichkeit, und das sich zu den Möglichkeiten als das sie seyende verhält. Denn das Ganze der Möglichkeiten (die Figur des Seyenden) kann als das schlechthin Allgemeine nicht selbst seyn, es bedarf Eines, an dem es, als ein selbstloses, sein Selbst hat, das ihm als nicht selbst-seyendem Ursache des Seyns ist, *αίτια τοῦ εἶναι*, wie Aristoteles sich ausdrückt. Dieses Letztere, das das-Seyende-seyende (ebenfalls ein aristotelischer Ausdruck, wie sich uns in der Folge zeigen wird), ist, weil es dieses ist, nicht selbst eine Art oder eine Stufe des Seyenden, nicht ein Viertes, das sich den drei Elementen oder Principen anreihet; es kann nicht auf gleicher Linie mit dem seyn, welchem es Ursache des Seyns ist, sondern gehört einer ganz andern Ordnung an (weßhalb auch hier nicht wieder

¹ Sie sind die Dynamis (das Reich des Seynkönnenden), wovon Aristoteles sagt: ἡ δύνάμις, ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὐδα καὶ αἰρίστου (τοῦ καθόλου καὶ αἰρίστου ἴστιν), ἡ δύνάμις αἰρισμένη καὶ αἰρισμένον τὸδε τι οὐδα τοῦδε τινοῦ. *Metaph. XIII, (289, 5 ss.)*.

Zahl). Jene Elemente werden erst das Seyende, indem es sie ist; aber eben darum kann es in sich selbst nicht wieder das Seyende seyn, man sage denn, es sey das Seyende selbst (*αὐτὸ τὸ ὄν*), womit angezeigt wird, daß das Seyn hier nicht Prädicat, sondern das Wesen selbst ist (Einheit von Seyn und Wesen im entgegengesetzten Sinn). Indem es alles Allgemeine in dem hat, zu dem es das Verhältniß des es Seyenden hat, so ist es selbst (in sich selbst) nichts Allgemeines (kein Was), sondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit, so sehr, daß gegen diese sein das-Seyende-Seyn nur als ein Späteres¹, ein ihm bloß Zustohendes (*συμβεβηκός*), Hinzukommendes erscheint. Es ist das, dessen Wesen im Wirklichseyn besteht nach dem energischen Ausdruck des Aristoteles: *οὐ ἢ οὐσία ἐνεργεια*², den die weniger Geübten sich wohl am besten deutlich machen, wenn sie als Gegensatz dazu denken, daß z. B. der Materie (im aristotelischen Sinn) der Actus (die Energie) ein Zufälliges, nur als Prädicat Zukommendes ist.

Das, was das Seyende Ist, kann als das schlechthin Wesen- oder Idee-Freie (nämlich für sich und außer dem Seyenden betrachtet), nicht einmal das Eine seyn, sondern nur Eines, *ἓν τι*, was dem Aristoteles mit dem was ein Dieses (ein *τόδε τι ὄν*)³ und dem für-sich-seyn-Könnenden gleichbedeutend ist, dem *χωριστόν*⁴. Als alles Allgemeine und damit alles Materielle von sich ausschließend, wird es so wenig dem Wesen nach ein Seyendes, als in sich selbst das Seyende, es wird bloß seyend zu nennen seyn, wie Aristoteles von der Substanz (*οὐσία*) sagt: *οὐ τι ὄν, ἀλλ' ἀπλῶς ὄν*⁵, nicht etwas (was

¹ Gegen solche, die in Ausdrücken wie die obigen das reine Denken (was sie nämlich so nennen) gefährdet sehen wollten, genüge das *προσβλεῖν ὑπερέχον* bei Platon, de Rep. VI, p. 509 B, wo er von demselben Gegenstand redet, wie er auch sonst diese Ausdrucksweise liebt. Vergl. das *προσβίταρον* de Legg. XII, p. 966 D.

² Metaph. XII, 6.

³ Man sehe Metaph. V, 13 (106, 21).

⁴ S. Metaph. V, 8 (100, 8). Beides (*τὸ χωριστόν καὶ τόδε τι*) findet sich zusammentgestellt Metaph. VII, 3 (131, 26).

⁵ Metaph. VII, 1 (128, 26 ss.).

es sey), sondern einfach sehend. Was weiter hinzukommt, hat es durch sein Verhältniß zum Sehenden.

Es wird Ihnen, wenn Sie dieß aufgefaßt, auch nicht schwer seyn, dieses, von dem wir sagen, es sey rein sehend, von jenem sehenden, das wir unter den Elementen oder Potenzen als das rein (nämlich subjectlos) sehende bezeichnet haben, zu unterscheiden. Denn das Letzte ist entschieden ein Allgemeines; *δύναμις τοῦ καθόλου* (wiewohl besonderer Art, wovon im Augenblick nicht die Rede seyn kann), und es ist das sehende bloß materiell, und nicht als Wirkliches, sondern wesentlich potentiell.

Dagegen könnte eine Schwierigkeit darin gesucht werden, daß man nicht sagen kann, d. h. daß es keinen Begriff dafür gibt, was überhaupt Actus ist. Aristoteles sagt es zwar bloß bei Gelegenheit des Actus: daß man nicht alles zu definiren suchen müsse, sondern sich wohl auch mit Analogien begnügen¹. Aber er meint es doch vorzüglich vom Actus, den er nicht zu erklären gesteht, indem er ihn durch Beispiele erläutert. Wenn es sich also bloß darum handelt zu zeigen, was überhaupt Actus ist, so hatte Fichte nicht so Unrecht, deßhalb gleich an das uns Nächste, die fortgesetzte That, oder, wie er sich kräftiger auszudrücken glaubte, Thathandlung unseres Selbstbewußtseyns zu verweisen. Der Actus überhaupt ist doch eigentlich nicht im Begriff, sondern in der Erfahrung. Der Actus wird auch nicht was die Potenz wird, Attribut. Als wirkliche Instanz aber das Gesagte brauchen zu wollen, könnte nur einem von denen einfallen, von denen wir oben sagten, daß sie verstummen müßten. Denn es ist keinem, der irgend etwas versteht, je beigelommen zu behaupten, daß, wenn die Wissenschaft nicht aus der Erfahrung zu schöpfen ist, der Mensch darum ohne sie zu irgend einer Sache, am wenigsten aber, daß er zur Philosophie tauglich sey.

In der That das, was das Sehende ist und nur reine Wirklichkeit

¹ οὐ δὲ παντός ὄρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνοραῖν. *Metaph.* IX, 6 (182, 4).

seyn kann, ist, sofern dieses, mit keinem Begriff zu fassen. Das Denken geht doch nur bis zu diesem. Das was nur Actus ist, entzieht sich dem Begriff. Will sich die Seele mit diesem beschäftigen und also das was das Seyende ist außer dem Seyenden und an und für sich gesetzt haben, als ein *πεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καὶ αὐτὸ*, wie Aristoteles sich ausdrückt: dann ist sie nicht mehr denkend, sondern (weil alles Allgemeine hinweg) schauend¹.

Leicht möglich aber, daß uns in-Folge der letzten Erörterungen ein anderer Streit erregt werde wegen der früheren Bestimmungen in Betreff des ontologischen Arguments. Denn unstreitig standen wohl viele, wo nicht die meisten, die sich mit ihm befaßten, in der Meinung, daß sie mit demselben nur den aristotelischen Begriff (*οὐ ἢ οὐσία ἐν λόγῳ*) ausführten. Allein der große Unterschied ist dieser. Nach dem aristotelischen Begriff ist von Wesen eigentlich gar nicht die Rede, der Actus tritt ganz an seine Stelle, und es ist insofern völlig eliminirt. Dagegen wo die allgemeine Formel: Einheit des Seyns und des Wesens (in Gott) angewendet wird, geschieht es bei den Neuern auf die Weise, daß man sagt: Gott sey durch sein Wesen bestimmt zur Existenz, oder: Gottes Existenz sey darum eine nothwendige, weil der zureichende Grund derselben in seinem Wesen liege, ein Ausdruck, dessen Leibnitz um so mehr sich bedient, weil er leugnet, daß ohne das Princip des zureichenden Grundes Gottes Daseyn erweislich sey, also auch dem ontologischen Argument ohne dieses keine Beweisraft zuschreibt². In allen diesen Ausdrücken wird Wesen vor die Existenz gesetzt, der Sinn des aristotelischen Begriffs aber ist, daß das Wesen selbst bloß im Actus bestehe. Jeder Beweis der nothwendigen Existenz Gottes könnte auch nur

¹ Auch Platon sagt von ihm zwar *μόγισ ὁρᾶσθαι*; aber doch *ὁρᾶσθαι*, nicht *νοεῖσθαι*. De Rep. VII, p. 517 B. Daß Platon hier von demselben redet, zeigt die folgende Vorlesung. Zu vergl. de Rep. VI, p. 506 B. Tim. 28 A. Phaedr., p. 248 A. Ebenso gehört hieher das: *αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεᾶτον αὐτὰ τὰ πράγματα*. Phaedr. p. 66 D. und: *ζητεῖ αὐτῇ καὶ αὐτὴν γιγνωσθαι (ἢ τοῦ φιλοσόφου ψυχῇ)* ibid. p. 65 C. — Vergl. Brandis; Gesch. der griech.-röm. Philos. II, p. 222, k.

² Man sehe sein fünftes Schreiben an Clarke.

dahin führen, daß er das nothwendig Existirende ist (*necessario Existens*), aber um was es sich zuletzt handelt ist, daß er die *natura necessaria* ist. Gottes nothwendiges Existiren besteht nun in seinem nothwendig, d. h. ohne sein Wollen oder Thatun, das-Seyende-Seyn. Die *natura necessaria* aber ist er vermöge des von seinem das-Seyende-Seyn unabhängigen Seyns, wodurch er gegen jenes nothwendige Existiren frei wird und in sich seyn kann.

Nun aber ist es Zeit, auf das Seyende zurückzusehen und auf die Elemente desselben, wie diese sich verhalten, nachdem Eines Ist das sie ist. Also diese Unterschiede sind nun seine Unterschiede, dieses bestimmten Eines, das in ihnen Anfang, Mittel und Ende seiner selbst, aus sich selbst (in seinem an-sich-Seyn), durch sich (als das außer-sich-Seyende), in sich (das ewige bei-sich-Seyn) gehend. Das bei-sich-Seyn ist das Mittlere vom an sich und außer sich Seyenden, bei sich ist nur was auch außer sich ist. Nicht das Subjekt, nicht das Objekt, nicht das Subjekt-Objekt Ist, sondern das bestimmte Eine ist das Subjekt, ist das Objekt, und ist das Subjekt-Objekt, d. h. diese Elemente, die Principien zu seyn scheinen konnten, sind zu bloßen Attributen des Eines herabgesetzt, das in ihnen das vollkommen und ganz sich Besitzende ist, ohne daß daraus folgt, daß es nicht auch in seinem für-sich-Seyn dieß seyn würde. Denn was es in seinem das-Seyende-Seyn auf materielle Weise ist, das ist es auch in sich selbst, nur immaterieller Weise (*ἀσυνδρόμος*, um das aristotelische Wort zu brauchen): in den Elementen ist die Einheit nur auf die erste Weise, in dem Einen selbst (denn so können wir es auch nennen, wie wir es das Seyende selbst genannt haben), in diesem also ist die Einheit auf die andere Weise und nuzerfürlich, weil in ihm gar nichts Mögliches seyn kann, weil es unüberwindliche und unauflöbliche Einzelheit ist, Einzelwesen wie kein anderes; die Einzelheit allein hält Stand, alles andere ist dissolubel. Die Einheit des Eines-selbst ist, die nicht mit der in der Allheit gesetzten verschwindet, sondern diese als alle Möglichkeit übertreffende Wirklichkeit überdauert. Die Elemente führen sich untereinander nicht; das wäre nur wenn eines in sich was das andere seyn wollte (— A z. B. + A), aber ihr

Unterschied und also auch ihr Seyn, das sie in der Einheit haben, beruht gerade nur darauf, daß das eine nicht das andere (nicht eodem loco) ist, wir sie darum auch nur so bestimmen konnten, daß wir z. B. von — A sagten, es sey reines Können ohne alles Seyn, von + A es sey ebenso reines Seyn ohne alles Können, von \pm A es sey nur als von beiden (jedem für sich) Ausgeschlossenem. Der Unterschied zwischen ihnen ist nicht wie zwischen Widersprechenden; sie sind durch bloße Verabung, nur *κατὰ στέγνωσις* unterschieden, d. h. daß einfach dem einen fehlt, was das andere ist. Von Ausschließen haben wir zwar früher gesprochen, aber dieß war nur im Gedanken gemeint; zum wirklichen Ausschließen gehörte, daß eines für sich seyn wollte; aber hier ist vielmehr jedes von sich abgewendet, — A das Können nicht von sich selbst, sondern von + A, beide zusammen das Können von \pm A, alle zusammen vor dem was allein das selbst Seyende ist. (Sie schließen sich so wenig aus als im mathematischen Punkt, den man als den Kreis in potentia ansehen kann¹, Mittelpunkt, Umkreis und Durchmesser sich anschließen). Sie schließen sich nicht aus, weil sie nicht drei Seyende sind, keines ein Seyn für sich anspricht, das Seyn vielmehr allein dessen ist, zu dessen Attribut sie werden, zu dem sie sich als bloße Prädicate verhalten, ihr eignes Seyn also in bloßer Potenz bleibt.

Es könnte uns hier, da wir uns des Worts Prädicate bedient, leicht, besonders von solchen, die mit den früheren Entwicklungen desselben Gedankens nicht unbekannt sind, die Frage gestellt werden, warum wir das, was das Seyende ist, nicht einfach das Subjekt, und zwar das absolute Subjekt genannt haben, das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut sich verhalten kann. Freilich, wenn in dem Seyenden eine gewisse Succession liegt, daß je das Vorhergehende, das ein in höherem Sinn für sich seyendes, in diesem Sinn Subjekt schien, gegen das Folgende zum Prädicat wird, so ist das was über allem ist, zuletzt das was zuerst — A war, Subjekt, und wenn; was hier

¹ Weil die Größe des Durchmessers gleichgültig, so kann er auch als unendlich klein gedacht werden.

bloß nothwendig gemeint ist; zum realen Proceß wird, so immer wird eine Succession von Subjekten (immer höherer Ordnung) zuletzt zum absoluten Subjekt führen. Der Sache und dem Begriff nach also wird es sich so verhalten. Aber was uns abhält, auch demgemäß uns auszudrücken, ist, daß wir uns vorgefetzt, in dieser Darstellung (und in der Weise der Darstellung kann und soll ja ein immerwährender Fortschritt stattfinden bis zur Vollendung) durchaus die Ausdrücke soviel immer möglich in ihrer strengsten Eigentlichkeit zu brauchen. Aber — A, wovon wir ausgingen, konnte recht eigentlich Subjekt heißen, es ist an erster Stelle, das eigentliche sub-jectum (*ὑποκειμενον, ὑποτιθέειν*), das Letzte aber könnte nur uneigentlich und gegen den wirklichen Verstand so genannt werden, da es nichts unterthan ist, und um jenem (dem — A) seine große Bedeutung zu retten, möchten wir es gern allein das Subjekt nennen. Wir finden uns hier allerdings durch die Sprache beengt, aber nicht wir erst; denn auch Aristoteles, von dessen Hypokeimenon sich das scholastisch-lateinische Subjectum und unser Subject herfschreibt, wenn dieser von der Substanz (der *οὐσία*) sagt, daß sie das sey, was nicht von einem Subjekt gesagt werde, obgleich daraus eigentlich folgt, daß sie selbst das absolute Subjekt ist, nennt er doch das erste der Wesen nie das erste Hypokeimenon, wohl aber nennt er die Hyle (das Unterste) so, da wo er zuerst seine vier Ursachen aufzählt¹; am meisten sichtlich aber ist die Verlegenheit in dem besondern Kapitel von der Substanz, wo die Frage erörtert werden muß, ob die Materie Substanz sey in dem vorbestimmten Sinn (daß nämlich Substanz ist was von nichts anderem gesagt wird), und fast zur Abweisung eben dieser Definition steigert sich jenes Gefühl².

Subjekt, Object, Subjekt-Object: das sind die Urstoffe des Seyenden. Aber nicht das Seyende, sondern das was das Seyende ist, ist der Gegenstand, ist das Gewollte, der Zweck, ist das Princip,

¹ Metaph. I, 3 (9, 23 ss.).

² *Ἰνὰ πῶς εἴρηται εἰ ποῦ ἔστιν ἡ οὐσία, nämlich οὐ εἰ τὸ μὴ κατ' ὑποκειμενον, ἀλλὰ κατ' οὐ τὰ ἄλλα· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἰκανόν.* Metaph. VII, 3.

das es wirklich ist (die andern sind bloß mögliche). Dem jenes Seyn, in Kraft dessen es allein das Seyende ist, ist ein von seinem das Seyende-Seyn unabhängiges, durch das also auch es selbst vom Seyenden unabhängig ist; es ist das Seyn, das es in sich hat, also unabhängig hat von jenen Voraussetzungen, die nur im Denken vorausgehen, nur *λόγῳ πρότερον* sind; es ist das Seyn, vermöge dessen es das *πρώτως ὄν*, das erst seyende, dem kein anderes vorausgeht, und das schon darum ein Besonderes ist; es ist das Seyn, in dem das Denken sein Ziel hat: wenn wir bei ihm ankommen, ist das Denken vollendet und hat seine völlige Befriedigung; was vermöge des Denkens möglich ist, was sich denken läßt, ist gedacht, also ist über dieses Seyn nicht mehr zu denken; also auch nicht mehr zu zweifeln, es ist das schlechthin unzweifelhafte Seyn; mit ihm also ist das, wovon man anfangen kann, wenn man es nämlich erst für sich hat.

Dieses demnach, das auf solche Weise seyend, ist der seit Descartes gesuchte, aber nicht gefundene Gegenstand, das ganz durch die Idee bestimmte Ding, von dem Kant spricht, das eben darum auch im reinen Denken noch vor aller Wissenschaft gefunden ist, in dem daher das unmittelbare Denken sein Ziel, die Wissenschaft ihre Voraussetzung hat. Nach diesem verlangt die Vernunft, nicht um bei ihm stehen zu bleiben, sondern zunächst, wie sich zeigen wird, um von ihm aus zu allem andern als einem ebenfalls durch das Denken Bestimmten zu gelangen, und in dem großen Verhör oder Vernehmen, wovon die Vernunft den Namen hat und in das sie alles Denkbare und Wirkliche zu ziehen beabsichtigt, nichts frei zu sprechen, d. h. gelten zu lassen, zu dem sie nicht von ihm aus im reinen Denken gelangt ist, damit so nach Ausstoßung alles Fremdartigen (Heteronomischen) die vollkommene Durchsichtigkeit des Wissens möglich und zu jener durchaus selbstherrlichen Wissenschaft wenigstens der Weg eröffnet sey.