

Fichtes Werke

herausgegeben von
Immanuel Hermann Fichte

Band II

Zur theoretischen Philosophie II

Walter de Gruyter & Co.

Berlin 1971

Band II:

Diese Ausgabe von Fichtes Werken ist ein fotomechanischer Nachdruck von:

Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte.
8 Bände. Berlin, Veit & Comp., 1845/1846

Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte.
3 Bände. Bonn, Adolph-Marcus, 1834/1835

Ein Inhaltsverzeichnis aller Bände wurde Band I neu beigegeben.

ISBN 3—11—006486—3 (Gesamtausgabe)

ISBN 3—11—006488—x

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe, der Herstellung von Mikrofilmen und der Übersetzung vorbehalten.

Umschlagentwurf: Rudolf Hübler, Berlin.

Printed in Germany.

Inhaltsanzeige
des zweiten Bandes.

	Seite
1) Darstellung der Wissenschaftslehre a. d. J. 1801.	3—163
2) Die Bestimmung des Menschen, 1800.	167—319
3) Populärer und kritischer Anhang:	
a. Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie, 1801.	323—420
b. Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre, 1795.	421—458
c. Annalen des philosophischen Tons, 1797.	459—489
d. Recension von Bardili's Grundriss der ersten Logik, 1800.	490—503
e. Antwortschreiben an Herrn Prof. Reinhold, 1801.	504—534
4) Die Thatsachen des Bewusstseyns, 1810.	537—691
5) Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss, 1810.	695—709

Darstellung
der
Wissenschaftslehre.

Aus dem Jahre 1801.

(Zum ersten Male gedruckt.)

Erster Theil.

Einleitung.

Begriff der Wissenschaftslehre.

§. 1. Vorläufige Beschreibung des Wissens mittelst einer Construction desselben.

Vorläufig nennen wir diese Beschreibung, weil durch sie nicht etwa der Begriff des Wissens erschöpft, sondern nur diejenigen Merkmale in demselben nachgewiesen werden sollen, deren wir für unseren gegenwärtigen Zweck bedürfen. Die Frage sonach, mit welcher man gleich den Anfang unserer Rede unterbrechen könnte, von welchem Wissen redet ihr denn, und in welchem Sinne bedient ihr euch dieses vieldeutigen Wortes, käme hier zur Unzeit. Wir verstehen an diesem Orte unter demselben dasjenige, was wir sogleich angeben werden, und durchaus nichts Anderes, und bedienen uns dieses Wortes in dem Sinne, der aus dem Folgenden hervorgehen wird.

Beschreibe einen beliebigen Winkel; — würden wir dem Leser zurufen, wenn wir uns mit demselben im Gespräche befänden. — Schliesse nun diesen also beschriebenen Winkel mit einer dritten geraden Linie. Nimmst du wohl an, dass

derselbe Winkel noch mit einer oder mehreren anderen (d. i. mit irgend einer längeren oder kürzeren) Linien habe geschlossen werden können ausser der, mit der du ihn wirklich geschlossen hast? — Wenn er, wie wir erwarten, darauf antwortet, dass er dies keinesweges annehme, so werden wir ihn weiter fragen, ob er dies nur für seine Meinung, sein unvorgreifliches, einer weiteren Berichtigung sich allerdings bescheidendes Gutachten halte, oder ob er es zu wissen, ganz gewiss und sicher zu wissen glaube. Bejahet er diese Frage, wie wir gleichfalls erwarten, so werden wir ihn weiter fragen, ob er dafür halte, dass der ausgesprochene Fall nur bei diesem bestimmten Winkel, der ihm im Construiren nun eben so ausfiel, wie er ihm ausfiel, und bei diesen bestimmten einschliessenden Seiten, die ihm ebenfalls nun gerade so ausfielen, stattfinde, und ob etwa andere mögliche Winkel zwischen andern möglichen Seiten durch mehrere dritte Seiten, ausser Einer, möchten geschlossen werden können; ferner, nachdem er hierüber sein Urtheil abgegeben, ob er glaube, dass nur ihm für seine Person die Sache also erscheine, oder dass schlechthin alle vernünftigen Wesen, die nur seine Worte verstehen, hierin nothwendig seiner Ueberzeugung seyen; endlich, ob er über diese beiden in Frage gestellten Punkte eben nur zu meinen, oder entschieden etwas zu wissen glaube. Antwortet er, wie wir erwarten — denn sollte eine einzige der hier zu ertheilenden Antworten anders ausfallen, als wir sie voraussetzen, so müssten wir freilich, so lange sein Zustand derselbe bleibt, alle weitere Unterhaltung mit dem Leser aufgeben; mit welchem Rechte, kann nur derjenige beurtheilen, der die Fragen richtig beantwortet hat — antwortet er, dass schlechthin keiner unter den unendlichen möglichen Winkeln, eingeschlossen in die unendlichen möglichen Seiten, mit andern, ausser einer Einigen möglichen dritten Seite geschlossen werden könne, dass schlechthin jedes vernünftige Wesen derselben Ueberzeugung seyn müsse, und dass er der absoluten Gültigkeit des ausgesprochenen Satzes, beides sowohl *von* den unendlich möglichen Winkeln, als *für* die unendlich möglichen

Vernunftwesen, schlechthin sicher sey; so werden wir mit ihm weiter folgende Betrachtungen anstellen.

Er versichert sonach an dem ausgesprochenen Vorstellen ein *Wissen* zu haben, eine Stetigkeit, Festigkeit und Uner-schütterlichkeit des Vorstellens, auf der er unwandelbar ruhe, und unwandelbar zu ruhen sich verspreche. Worauf ruhet denn nun eigentlich dieses Wissen; welches ist dieser feste Standpunct, dieses unwandelbare Object desselben?

Zuvörderst: — Der Leser hatte eben einen bestimmten Winkel von einer bestimmten Summe von Graden durch bestimmte Seiten von bestimmter Länge errichtet, zog darauf ein für allemal die dritte Seite, und sagte in diesem Ziehen ein für allemal aus, dass nach ins unendliche fortgesetzten Proben, eine andere zu ziehen, doch immer nur dieselbe werde wiederholt werden können. Mithin musste er in dem diesmaligen Ziehen gar nicht bloss das diesmalige, sondern das Ziehen einer Linie unter diesen Bedingungen, d. i. um diesen bestimmten Winkel zu schliessen, überhaupt und schlechthin in seiner unendlichen Wiederholbarkeit, mit Einem Blicke zu übersehen meinen und wirklich übersehen, wenn es mit seiner Behauptung eines Wissens Grund haben soll. Er musste auf das diesmalige Ziehen, als diesmaliges, überhaupt gar nicht sehen. Ferner: der ausgesagte Satz sollte nicht nur für diesen bestimmten, ihm vorliegenden Winkel, sondern schlechthin für die unendlich möglichen Winkel gelten, behauptete er zu wissen; er musste demnach auf das Ziehen einer Linie, um *diesen* Winkel zu schliessen, durchaus nicht, sondern überhaupt und schlechthin auf das Ziehen einer Linie, um *überhaupt* einen Winkel zu schliessen, sehen, und dasselbe in seiner möglichen unendlichen Verschiedenheit mit Einem Blicke übersehen, wenn es mit seiner Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Ferner sollte der ausgesagte Satz nicht nur für ihn, sondern schlechthin für jedes vernünftige Wesen gelten, welches nur die Worte, mit denen er ausgedrückt ist, verstände; sonach musste der Leser durchaus nicht auf sich, als diese Person, noch auf sein eigenes persönliches Urtheil, sondern auf das Urtheil aller Vernünftigen sehen, und dasselbe

mit Einem Blicke übersehen, aus seiner Seele heraus in die Seele aller vernünftigen Wesen hineinsehen, wenn es mit seiner Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Endlich, indem er, dieses Alles zusammengefasst, zu wissen behauptet, sonach in alle Ewigkeit nicht anders zu urtheilen sich verspricht, setzt er sein in diesem Augenblicke gefälltes Urtheil, als Urtheil für alle Zukunft sowohl, als für alle Vergangenheit, wenn in ihr über diesen Gegenstand hätte geurtheilt werden sollen, fest; er betrachtet sonach sein Urtheil gar nicht als ein in diesem Augenblicke gefälltes, sondern übersieht sein und aller vernünftigen Wesen Urtheil über diesen Gegenstand schlechthin in aller Zeit, d. i. absolut zeitlos, wenn es mit der Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Mit einem Worte: der Leser schreibt sich zu eine Uebersicht und ein Auffassen *alles Vorstellens* — versteht sich in Beziehung auf den Gegenstand, an welchem wir es erwiesen haben — schlechthin mit Einem Blicke.

Nun verhindert uns nichts, davon zu abstrahiren, dass in dem gewählten Beispiele es gerade das Vorstellen über die Linie zwischen zwei Puncten war, welches mit dem Einem Blicke umfasst wurde; und demzufolge als Resultat unserer Untersuchung den bloss formalen Satz aufzustellen: es giebt, falls der Leser unsere obigen Fragen beantwortet hat, wie wir es voraussetzten, für denselben ein Wissen, und dieses Wissen ist das Auffassen eines gewissen Vorstellens (oder, wie wir lieber sagen, der Vernunft; welches Wort indessen hier nicht mehr bedeuten soll, als es dem Zusammenhange zufolge bedeuten kann) in seiner Gesamtheit schlechthin mit Einem Blicke. Nichts verhindert uns, sage ich, diese Abstraction zu machen, wenn wir nur nicht etwa vermittelt derselben unser Resultat willkürlich erweitern, sondern gänzlich unentschieden lassen, ob es bloss den zum Beispiel untergelegten Gegenstand eines Wissens, oder ausser ihm auch noch mehrere gebe.

§. 2. Wort-Erklärungen.

Ein solches absolutes Zusammenfassen und Uebersehen

eines Mannigfaltigen vom Vorstellen, welches Mannigfaltige denn auch wohl überall zugleich ein unendliches seyn dürfte, wie sich ein solches in der vorstehenden Construction eines Wissens gezeigt hat, heisst in der folgenden Bearbeitung, und überhaupt in der Wissenschaftslehre, *Anschauung*. Es hat sich in derselben Construction gefunden, dass nur in der Anschauung das Wissen beruhe und bestehe.

Diesem zusammenfassenden Bewusstseyn ist entgegengesetzt das Bewusstseyn des Besonderen, wie in dem untergelegten Beispiele das Bewusstseyn des *diesmaligen* Ziehens der Linie zwischen den beiden durch den Winkel bestimmten Punkten war. Wir können dieses Bewusstseyn *Wahrnehmung* nennen, oder Erfahrung. Es hat sich gefunden, dass im Wissen von der blossen Wahrnehmung abgesehen werden muss. *)

§. 3. Beschreibung der Wissenschaftslehre, als eines Wissens vom Wissen.

Die Wissenschaftslehre soll, wie die Zusammensetzung des Wortes zeigt, seyn eine Lehre, eine Theorie des Wissens, welche Theorie sich nun ohne Zweifel auf ein Wissen vom Wissen gründet, dasselbe erzeugt, oder mit einem Worte, — es ist.

Dieses Wissen vom Wissen ist, zufolge des Begriffs, zuvörderst selbst ein Wissen, ein Zusammenfassen eines Mannigfaltigen durchaus mit Einem Blicke.

Es ist ferner ein Wissen vom Wissen. Wie sich verhält das oben beschriebene Wissen von dem Linienziehen zwischen zwei Punkten schlechthin zu den ins Unendliche verschiedenen Fällen dieses Ziehens, so verhält sich das Wissen vom Wissen zu diesem Wissen, welches sodann freilich die Ansicht eines Mannigfaltigen geben müsste, oder schlechthin in Einem Blicke zusammengefasst würde.

Oder, noch deutlicher und schärfer: — in allem blossen

*) Es thut daher der Abgrund der Dummheit sich auf, wenn irgend ein Nicolai irgendwo mich auffordert, ihm doch zu sagen, wie man irgend etwas wissen könne ausser durch Erfahrung. Durch Erfahrung kann man gar nichts wissen; indem das bloss Erfahrene erst aufgegeben werden muss, wenn es mit uns zu einem Wissen kommen soll.

Wissen von dem Ziehen der Linie, von den Verhältnissen der Theile eines Triangels, und welcherlei Wissen es noch sonst geben mag, wäre das Wissen in seiner absoluten Identität, *eben als Wissen*, der eigentliche Mittelpunkt und Sitz des — *Wissens vom* Linienziehen, Verhältniss der Theile des Triangels u. s. w. In ihm eben und seiner Einheit, würde von allem, so verschieden dasselbe auch sonst seyn mag, dennoch auf einerlei Weise *gewusst*, in dem von uns bezeichneten Sinne; keinesweges aber vom Wissen, als solchem, *gewusst*, weil ja eben nicht vom Wissen, sondern vom Linienziehen u. dergl. *gewusst* wird. Das Wissen *wäre* eben, als Wissen, und wüsste eben, weil es wäre; aber es wüsste nicht von sich, eben weil es bloss wäre. Im *Wissen vom Wissen* aber würde dieses Wissen selbst durchaus als solches mit Einem Blicke, und darum eben als sich selbst gleiche Einheit, aufgefasst; gerade so wie im Wissen das Linienziehen u. s. w. als sich selbst gleiche Einheit aufgefasst wurde. Im Wissen vom Wissen entäusserte das Wissen sich seiner selbst, und stellte sich hin vor sich selbst, um sich wiederum zu ergreifen.

So hatten wir in unserer Beschreibung des Wissens (§. 1.) allerdings das blosses Wissen — nur eben ein bestimmtes vom Linienziehen — zu unserem Objecte. Das aber, was *wir selbst*, — nur uns unbewusst, eben weil dies der Mittelpunkt unseres Bewusstseyns war, — in dieser Beschreibung *waren* oder *vollzogen*, war ein *Wissen von* diesem blossen Wissen. Wir standen sonach schon in jener Beschreibung nicht auf dem Boden der blossen Wissenschaft, so wie wir es etwa mit jenem Satze von der Linie in der Geometrie thun, sondern auf dem der Wissenschaftslehre; und in der soeben angestellten Betrachtung haben wir noch über der Wissenschaftslehre gestanden.

Es ist klar, dass ein solches sich selbst Ergreifen und Erfassen des Wissens, wie wir das Wissen vom Wissen beschrieben haben, möglich seyn muss, wenn eine Wissenschaftslehre möglich seyn soll. Nun könnten wir allerdings sogar schon hier aus der Wirklichkeit des Bewusstseyns unserer Aller den,

freilich nur mittelbaren, Beweis führen, dass dieses sich ergreifende Wissen wirklich sey, mithin wohl möglich seyn müsse. Der directe unmittelbare Beweis aber ist eben die Wirklichkeit der Wissenschaftslehre, den sich jeder factisch führen wird, wenn er dieselbe in sich realisirt. Wir können uns daher, auf diesen zu führenden factischen uns berufend, alles vorläufigen Beweises durch Worte überheben; da wir zum Ueberflusse schon jetzt durch die blosse Existenz unseres §. 1. den factischen Beweis angehoben haben.

§. 4. Folgerungen.

1) Alles Wissen ist nach dem obigen Anschauung (§. 2.). Daher ist das Wissen vom Wissen, inwiefern es selbst ein Wissen ist, Anschauung, und inwiefern es ein Wissen vom Wissen ist, Anschauung aller Anschauung; absolutes Zusammenfassen aller möglichen Anschauung in Eine.

2) Sonach ist die Wissenschaftslehre, die ja das Wissen vom Wissen ist, keine Mehrheit von Erkenntnissen, kein System oder Zusammenfügung von Sätzen, sondern sie ist durchaus nur ein einiger, untheilbarer Blick.

3) Die Anschauung ist selbst absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Vorstellens; die Wissenschaftslehre aber ist lediglich die Einheits-Anschauung jener Anschauung. Sie ist daher selbst absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Urtheils. Das also, was nun wirklich Wissenschaftslehre ist, kann von einem vernünftigen Wesen nicht widerlegt, ihm kann nicht widersprochen, es kann daran nicht einmal gezweifelt werden, indem alle Widerlegung, aller Widerspruch und aller Zweifel auf ihrem Boden erst möglich gemacht wird, sonach tief unter ihr liegt. Es kann ihr, in Beziehung auf Individuen, lediglich daß begegnet, dass jemand sie nicht besitze.

4) Da die Wissenschaftslehre eben nur die Anschauung des unabhängig von ihr vorausgesetzten und vorauszusetzenden Wissens (vom Linienziehen, Triangel u. s. w.) ist, so kann sie kein neues und besonderes, etwa nur durch sie mögliches materiales Wissen (Wissen von *Etwas*) herbeiführen, sondern

sie ist nur das zum Wissen von sich selbst, zur Besonnenheit, Klarheit und Herrschaft über sich selbst gekommene allgemeine Wissen. Sie ist gar nicht *Object* des Wissens, sondern nur Form des Wissens von allen möglichen Objecten. Sie ist auf keine Weise unser Gegenstand, sondern unser Werkzeug, unsere Hand, unser Fuss, unser Auge; ja nicht einmal unser Auge, sondern nur die Klarheit des Auges. Zum Gegenstande macht man sie nur dem, der sie noch nicht hat, bis er sie bekommt, nur um dieses willen stellt man sie in Worten dar: wer sie hat, der, inwiefern er nur auf sich selbst sieht, redet nicht mehr von ihr, sondern er lebt, thut und treibt sie in seinem übrigen Wissen. Der Strenge nach *hat* man sie nicht, sondern man *ist* sie, und keiner hat sie eher, bis er selbst zu ihr geworden ist.

5) Sie ist, sagten wir, die Anschauung des allgemeinen, nicht erst zu erwerbenden, sondern schlechthin bei jedem, der nur ein vernünftiges Wesen ist, vorauszusetzenden und das vernünftige Wesen eben constituirenden Wissens. Sie ist daher das Leichteste, Offenbarste, einem jeden zunächst vor den Füßen Liegende, was es geben kann. Es gehört zu ihr nichts weiter, als dass man sich auf sich selbst besinne, und einen festen Blick in sein Inneres wende. Dass die Menschheit in ihrem Forschen nach ihr Jahrtausende irre gegangen ist, und das Zeitalter, dem sie vorgelegt worden, sie nicht vernommen hat, beweist bloss, dass die Menschen bis jetzt alles Andere näher angelegen hat, als sie sich selbst.

6) Ohnerachtet nun die Wissenschaftslehre nicht ein System von Erkenntnissen, sondern eine einige Anschauung ist, so könnte es doch wohl seyn, dass die Einheit dieser Anschauung selbst keinesweges eine absolute Einfachheit, ein letztes Element, Atom, Monade oder wie man diesen Urgedanken etwa noch ausdrücken will, wäre, etwa weil es so Etwas im Wissen nicht, und überhaupt nicht gäbe, sondern dass sie eine *organische* Einheit wäre, eine Verschmelzung der Mannigfaltigkeit in Einheit, und Ausströmung der Einheit in Mannigfaltigkeit zugleich und in ungetrennter Einheit: wiewohl schon daraus sich ergeben dürfte, dass diese Anschauung ein Mannig-

faltiges von Anschauungen in Einen Blick fassen soll, deren jede, einzeln gedacht, wiederum ein unendliches Mannigfaltiges von Fällen in Einen Blick fassen soll.

Nun könnte ferner, falls dieses sich also verhalten sollte, es wohl geschehen, dass wir, nicht in dem bei uns voraussetzenden eigenen Besitze dieser Wissenschaft, sondern im Vortrage derselben für Andere, welche als nicht besitzende vorausgesetzt werden, jene Einheit nicht unmittelbar hinzustellen vermöchten, sondern sie erst vor dem Auge des Lesers aus irgend einer Mannigfaltigkeit sich organisiren, und wiederum in jene sich desorganisiren lassen müssten. In diesem Falle würde dasjenige Glied des Mannigfaltigen, von welchem etwa unsere Organisation anhöbe, als einzelnes Glied gar nicht verständlich seyn, indem es ja für sich gar nicht, sondern nur als organischer Theil einer Einheit ist, und nur in der Einheit verständlich seyn kann. Wir würden also nie einen Eingang in unsere Wissenschaft gewinnen, oder wenn wir ihn doch gewönnen, und ein einzelner Theil sich verständlich machen liesse, so könnte dies nur dadurch geschehen, dass die Anschauung desselben von der, obwohl dunkelen und uns unbewussten, Anschauung des Ganzen begleitet würde, in derselben ihren Ruhepunkt hätte, und von daher ihre Klarheit und Verständlichkeit erhielte; indem sie wiederum von ihrer Seite der Anschauung des Ganzen, inwiefern sie auf dasselbe einfließt, Klarheit gäbe: und ebenso mit allen in der Folge aufzustellenden Theilen. Nicht allein aber dies, sondern der etwa an der zweiten Stelle stehende Theil erhielte nicht bloss Klarheit vom ersten schon abgehandelten, sondern gäbe umgekehrt auch diesem wiederum neue Klarheit, indem dieses ja seine vollendete Klarheit nur vom Ganzen hat, dieses zweite aber zum Ganzen gehört; so der dritte erhielte nicht bloss Klarheit vom ersten, sondern gäbe auch hinwiederum beiden eine eigenthümliche, nur aus ihm ausströmende Klarheit; und so fort bis zum Ende. Dass also im Verlaufe der Betrachtung fortwährend jeder Theil durch alle, und alle durch jeden erklärt würden, sonach fortwährend alle abgehandelten Theile auch gegenwärtig erhalten werden müssten, weil sie mit je-

dem Schritte nicht einzeln, sondern gegenseitig durch alle hindurch und von allen heraus, erblickt würden, und keines durchaus klar wäre, so lange nicht alle es sind, und so lange nicht eben der Eine klare Blick, der das Mannigfaltige einet, und das Eine in ein Mannigfaltiges verströmt, hervorgebracht ist. Somit bliebe die Wissenschaftslehre, in der ganzen Länge und Ausdehnung, die man ihr durch den successiven Vortrag geben möchte, doch immer nur ein und ebenderselbe untheilbare Blick, der nur aus dem Zero der Klarheit, in welchem er bloss *ist*, aber sich nicht kennt, successiv und gradweise erhoben würde zur Klarheit schlechthin, wo er sich selbst in-nigst durchdringt, und in sich selbst wohnt und ist; und es sich hier von neuem bestätigte, dass das Geschäft der Wissenschaftslehre nicht ist ein Erwerben und Hervorbringen eines neuen, sondern lediglich ein Verklären dessen, was da ewig war, und ewig *wir selbst* war.

Wir können historisch hinzusetzen, dass es sich wirklich also verhält, wie wir angenommen haben; und dass hierdurch die Methode der Wissenschaftslehre bestimmt ist. Diese Wissenschaft ist nicht vorwärts folgernd in einer einfachen Reihe, gleichwie in einer Linie, nach dem Gesetze der Consequenz, dergleichen Verfahren nur innerhalb und über einem schon vorausgesetzten und unterliegenden Organismus des Wissens möglich ist, in der Philosophie aber zu nichts führt, und da die Seichtigkeit selbst ist; sondern sie ist allseitig und wechselseitig folgernd, immer von Einem Centralpuncte aus nach allen Puncten hin, und von allen Puncten zurück, gleichwie in einem organischen Körper.

1. Ueber das absolute Wissen.

§. 5.

Zuvörderst, welches lediglich darum gesagt wird, um unsere Untersuchung zu leiten, ist durch den blossen Begriff eines absoluten Wissens so viel klar, dass dasselbe nicht das *Absolute* ist. Jedes zu dem Ausdrücke: das absolut gesetzte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und lässt sie nur noch in der durch das hinzugesetzte Wort bezeichne-

ten Rücksicht und Relation stehen. Das Absolute ist weder Wissen, noch ist es Seyn, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloss und lediglich das Absolute. Da wir aber in der Wissenschaftslehre, und vielleicht auch ausser derselben in allem möglichen Wissen, nie weiter kommen, denn bis auf das Wissen, so kann die Wissenschaftslehre nicht vom Absoluten, sondern sie muss vom absoluten Wissen ausgehen. Wie es denn doch zugehe, dass wir, wie wir soeben gethan, das Absolute noch über dem absoluten Wissen hinaus und als unabhängig von demselben, wenigstens denken, und das soeben Behauptete von ihm behaupten können, wird im Verfolg unserer Untersuchung sich ohne Zweifel ergeben. Vielleicht, dass das Absolute eben nur in der Verbindung, in der es aufgestellt ist, als *Form* des Wissens, keinesweges aber rein an und für sich, in unser Bewusstseyn eintritt.

§. 6.

Dieselbe Frage, die soeben über die Denkmöglichkeit des Absoluten erhoben wurde, lässt ohne Zweifel, wenn nemlich sich finden sollte, dass alles unser wirkliches und mögliches Wissen durchaus nie das absolute, sondern nur ein relatives, so oder anders bestimmtes und beschränktes Wissen sey, über die Denkmöglichkeit des absoluten Wissens sich aufwerfen; und sie dürfte ohngefähr auf dieselbe Weise beantwortet werden, dass das absolute Wissen nur als Form, oder in einer anderen Weise der Ansicht, nur als Materie oder Object des wirklichen Wissens zum Bewusstseyn komme oder kommen könne.

Daher müssen auch wir insbesondere, die wir hier das absolute Wissen zu beschreiben gedenken, sonach von demselben zu wissen ohne Zweifel vermeinen, die Frage, wie wir zu diesem unserem wirklichen Wissen von dem absoluten Wissen gekommen, vor der Hand unbeantwortet lassen. Vielleicht erblicken auch wir dasselbe, obgleich als absolutes, dennoch nur in einer Relation, nemlich in der mit allem relativen Wissen. Wir müssen in der zu liefernden Beschreibung uns le-

diglich an die unmittelbare Anschauung des Lesers halten, und ihn fragen, ob das, was er dieser Beschreibung zufolge in sich erblicken wird, sich ihm wohl mit dem Bewusstseyn, dass es das absolute Wissen sey, aufdringe: oder, falls selbst diese Anschauung ihn verliesse, müssen wir abwarten, ob in der Entwicklung der später folgenden Sätze zugleich über diesen ersten Punct ihm ein Licht aufgehen werde.

§. 7. Formale und Wort-Erklärung des absoluten Wissens.

Wenn es auch bei dem bleiben sollte, was einem jeden schon der Augenschein giebt, dass alles unser wirkliches Wissen ein Wissen von Etwas sey. — *diesem* Etwas, welches nicht ist jenes zweite oder jenes dritte Etwas; so ist doch ohne Zweifel jeder vermögend die Betrachtung anzustellen, und zu finden, dass es nicht ein Wissen von Etwas seyn könnte, ohne eben überhaupt ein Wissen, schlechthin bloss und lediglich als Wissen, zu seyn. Inwiefern es ein Wissen von Etwas ist, ist es, in jedem anderen Wissen von jedem anderen Etwas, von sich selbst verschieden; inwiefern es eben Wissen ist, ist es sich selbst in allem Etwaswissen gleich, und durchaus dasselbe, ob auch dieses Etwaswissen in die Unendlichkeit fortgehe und insofern in die Unendlichkeit hin verschieden sey. Zu diesem Denken des Wissens nun, als des Einen und sich selbst gleichen in allem besonderen Wissen, und wodurch dieses letztere nicht *dieses*, sondern eben überhaupt *Wissen* ist, ist der Leser hier eingeladen, wo vom absoluten Wissen gesprochen wird.

Dass wir es ihm, versteht sich als den Gedanken, der ihm angemuthet wird, noch durch einige Züge beschreiben: — Es ist nicht ein Wissen von Etwas, noch ist es ein Wissen von Nichts (so dass es ein Wissen von Etwas, dieses Etwas aber Nichts wäre); es ist nicht einmal ein Wissen von sich selbst; denn es ist überhaupt kein Wissen *von* — noch ist es *ein* Wissen (quantitativ und in der Relation), sondern es ist *das* Wissen (absolut qualitativ). Es ist kein Act, keine Begebenheit, oder dass etwas *im* Wissen, sondern es ist eben das Wissen, in welchem allein alle Acte und alle Begebenheiten, die da gesetzt werden, gesetzt werden können. Welchen Gebrauch

wir dann doch davon machen werden, muss der Leser erwarten. — Es wird nicht entgegengesetzt dem *Etwas*, wovon gewusst wird; denn dann wäre es das Wissen von Etwas, oder das besondere Wissen selbst, sondern es wird entgegengesetzt dem *Wissen von Etwas*. (Dass man diesen Punct übersah, darin lag der Grund, warum man die Wissenschaftslehre als auf einem Reflectir-Puncte hangen geblieben erblickte, und einen Standpunct über ihr eingenommen zu haben glaubte, der doch tief unter der wirklichen Wissenschaftslehre liegt.)*)

Nun dürfte Jemand sagen, dieser Begriff des Wissens überhaupt sey doch nur eine *Abstraction* von allem Besonderen des Wissens: und diesem ist allerdings zuzugeben, dass man zu einem *besonderen Bewusstseyn* des absolut Einen und gleichen in allem besonderen Wissen sich im *Verlaufe des wirklichen Bewusstseyns* nur durch eine freie Niederdrückung und Verdunkelung (gewöhnlich Abstraction davon genannt) des besonderen Charakters eines bestimmten Wissens erhebe; ohnerachtet es auch wohl noch einen anderen Weg geben könnte, wenigstens hinterher zu diesem Bewusstseyn zu gelangen, welcher letztere gerade derselbe seyn dürfte, den wir in der Folge unseren Leser zu führen gedenken. Wenn nur nicht, nach den Begriffen, dergleichen im philosophischen Publicum gäng und gäbe sind, von einer Abstraction, welche aus einer Menge von Einzelnen herausbringen soll, was in keinem einzigen dieser Einzelnen liegt — wenn nur nicht nach diesen Begriffen durch jene Einwendung soviel gesagt werden soll, dass der Charakter des Wissens überhaupt, den jedes besondere Wissen haben muss, keinesweges für die Möglichkeit jedes einzelnen, besonderen vorausgesetzt werde, sondern etwa erst, nachdem eine beträchtliche Reihe besonderer Wissensbestimmungen abgelaufen, in sie hineinkomme, und nun erst zu einem Wissen mache, was vorher zwar ein besonderes Wissen war, ohnerachtet es kein *Wissen* war!

*) Am Rande wird vom Verfasser bemerkt, dass dies (in der letzten Redaction des Werkes) „nur problematisch auszudrücken sey.“

§. 8. Real - Erklärung oder Beschreibung des absoluten Wissens.

Zuvörderst, die Realerklärung des absoluten Wissens kann nichts Anderes seyn, als die Nachweisung dieses Wissens in unmittelbarer Anschauung. Es lässt sich nicht etwa durch Denken schliessen, welches dieses absolute Wissen seyn werde; denn da es eben das absolute seyn soll, so kann es kein höheres, würde heissen, kein noch absoluteres Datum des Wissens geben, aus welchem und von welchem aus durch ein Denken geschlossen würde. Das absolute Wissen müsste daher durch eine gleichfalls absolute Anschauung seiner selbst erfasst werden.

Ferner ist klar, dass es eine solche absolute Anschauung des absoluten Wissens geben und dem zufolge die angekündigte Realerklärung des letzteren möglich seyn muss, wenn es überhaupt eine Wissenschaftslehre geben soll. Denn in der Anschauung, in welcher diese besteht, soll die Vernunft, oder das Wissen durchaus mit Einem Blicke aufgefasst werden. Aber das besondere Wissen lässt sich nicht mit Einem, sondern nur mit besonderen, und unter sich verschiedenen Blicken auffassen. Sonach müsste das Wissen, sowie es schlechthin Eins und sich selbst gleich ist, d. h. das absolute Wissen, aufgefasst werden.

In der Beschreibung selbst bedienen wir uns folgender Hinleitung. Denke sich der Leser zuvörderst das *Absolute*, schlechthin als solches, sowie oben sein Begriff bestimmt worden. Er wird finden, behaupten wir, dass er es nur unter folgenden zwei Merkmalen denken könne, theils, dass es sey schlechthin, *was* es sey, auf und in sich selbst ruhe durchaus ohne Wandel und Wanken, fest, vollendet und in sich geschlossen, theils, dass es sey, *was* es sey, schlechthin *weil* es sey, von sich selbst, und durch sich selbst, ohne allen fremden Einfluss, indem neben dem Absoluten gar kein Fremdes übrig bleibt, sondern alles, was nicht das Absolute selbst ist, verschwindet. (Es kann seyn, dass diese Duplicität der Merkmale, mit welcher wir das Absolute fassen, und es anders gar nicht fassen

können, welche dem Absoluten gegenüber allerdings sonderbar scheint, selbst Resultat unseres Denkens, also eben eines Wissens ist, welches wir vorläufig unentschieden lassen müssen.)

Wir können das erstere absolutes Bestehen, ruhendes Seyn u. s. w. nennen; das letztere absolutes Werden oder Freiheit. Beide Ausdrücke sollen, wie sich dies von einem ehrlichen und gründlichen Vortrage versteht, nichts mehr bezeichnen, als was in der bei dem Leser vorausgesetzten Anschauung der beiden Merkmale des Absoluten wirklich liegt.

Nun soll das Wissen absolut seyn, als Eins, eben als sich selbst gleiches, und ewig gleich bleibendes *Wissen*, als Einheit einer und eben der höchsten Anschauung, als blosse absolute Qualität. Im Wissen sonach müssten die beiden oben unterschiedenen Merkmale des Absoluten schlechthin in einander fallen und verschmelzen, so dass beide gar nicht mehr unterscheidbar wären; und eben in dieser absoluten Verschmelzung würde das Wesen des Wissens, als solchen, oder das absolute Wissen bestehen.

Ich sage, in dem zu einer untrennbaren Einheit Verschmelzen, und im innigsten sich Durchdringen beider, so dass beide ihren Charakter der Unterscheidung in der Vereinigung gänzlich aufgeben und verlieren, und als Ein Wesen, und ein durchaus neues Wesen dastehen, also in einer eigentlich *realen* Vereinigung und wahren Organisation: keinesweges aber in einem blossen Nebeneinander sich verhalten, wodurch niemand begreift, wie sie denn doch neben einander bestehen, und lediglich eine formale und negative Einheit, eine Nichtverschiedenheit entsteht, die man doch auch nur, Gott weiss aus welchem Grunde, behaupten, keinesweges aber nachweisen kann. — Nicht etwa: in irgend ein, somit schon vorausgesetztes, Wissen tritt ein das ruhende Seyn, und tritt ein die Freiheit, und diese beiden treten nun in diesem Wissen zusammen, und machen in dieser ihrer Vereinigung das absolute Wissen, wodurch noch ein Wissen ausser dem absoluten Wissen, und dieses innerhalb des ersten gesetzt würde; sondern: jenseits alles Wissens, nach unserer gegenwärtigen Darstellung, treten Freiheit und Seyn zusammen, und durchdringen sich, und diese innige

Durchdringung und Identificirung beider zu einem neuen Wesen giebt nun erst das Wissen, eben als Wissen, als ein absolutes *Tale*. Von der Einsicht in diesen Punct hängt alles ab, und die Vernachlässigung desselben hat die neuesten Misverständnisse veranlasst.

Wie nun wir unseres Orts, die wir ohne Zweifel doch auch nur wissend sind, dazu kommen, scheinbar über alles Wissen hinauszugehen, und das Wissen selbst aus einem Nichtwissen zu componiren; oder mit anderen Worten, wie es mit der in unserer gegenwärtigen Beschreibung dem Leser ohne Zweifel angemutheten Anschauung des absoluten Wissens selbst, die doch wohl auch nur ein Wissen seyn kann, sich verhalte, und wie dieselbe möglich sey — eine Möglichkeit, die schon oben als Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaftslehre sich zeigte, — ferner, wie wir dazu kommen, diese Anschauung oder dieses Wissen wieder als ein Nichtwissen zu setzen, wie wir doch gleichfalls gethan haben, wird in der Folge sich ergeben. Dieses Verweisen auf die Folge aber liegt in der §. 4. 7. beschriebenen eigenthümlichen Methode der Wissenschaftslehre. Es mangelt hier an einer Klarheit, die erst das zweite Glied über das erste zu verbreiten hat.

Uebrigens ist noch zu bemerken, dass das absolute Wissen hier lediglich seiner *Materie* nach geschildert ist. Seyn und Freiheit, sagten wir, *treten* zusammen; *sie* also sind das Thätige, inwiefern hier nach einem Thätigen gefragt werden sollte, und sind thätig, inwiefern sie eben noch nicht Wissen, sondern Seyn und Freiheit sind. Wie sie sich aber durchdringen, ihre separaten Naturen aufgeben, um zu einer einigen, zu einem Wissen sich zu vereinigen, sind sie eben gegenseitig durch einander gebunden; denn sie sind ja nur in dieser Gebundenheit Wissen, ausser derselben aber separates Seyn und Freiheit, und sind nun in einem ruhigen Bestehen. Dieses nennen wir nun die *Materie* des absoluten Wissens oder die absolute *Materie* des Wissens. Es könnte seyn, dass diese zur absoluten Form desselben Wissens sich gerade so verhielte, wie ruhendes Seyn zur Freiheit in der absoluten *Materie* selbst.

§. 9. Beschreibung der absoluten Form des Wissens.

Nicht das ruhende Seyn ist das Wissen, und ebensowenig ist es die Freiheit, sagten wir, sondern das absolute sich *Durchdringen* und *Verschmelzen* beider ist das Wissen.

Sonach ist eben das *sich Durchdringen*, ganz davon abgesehen, was sich durchdringe, die absolute Form des Wissens.

Das Wissen ist ein *für sich* und *in sich* Seyn, und in sich Wohnen und Walten und Schalten. Dieses *Fürsichseyn* eben ist der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle innere *Sehen*, schlechthin als solches. Es ist nicht die Aufgabe die, dass du bedenken sollest, du *wishest* von dem *Gegenstande*, und nun dein Bewusstseyn (eben *vom* Gegenstande) als ein subjectives, und den Gegenstand, als ein objectives, begreifst, sondern dass du innigst lebendig erfassest, beides sey Eins, und sey ein *sich Durchdringen*: und erst hinterher, und zufolge dieses Durchdringens mögest du auch beides unterscheiden. Du sollst sie nicht bloss nach ihrer Trennung wieder zusammenknüpfen, wie mit einem Faden, den du nirgends herzunehmen weisst, sondern du sollst begreifen, dass sie organisch ineinander und durcheinander verschmolzen sind, damit du nur erst sie trennen könntest.

Oder, denke nochmals das Absolute, so wie es oben beschrieben worden. Es ist schlechthin, was es ist, und ist dieses schlechthin, weil es ist. Aber dadurch ist ihm noch immer kein Auge eingesetzt, und wenn du nun fragest, *für wen* es sey, welche Frage du sehr natürlich erheben kannst, sie auch ohne weiteres verstehst, wenn sie durch einen anderen erhoben wird, so magst du dich nur nach einem Auge ausser ihm umsehen; und wenn wir dir dieses Auge auch in der That schenken wollten, wie wir doch nicht können, so wirst du ferner die Verbindung desselben mit jenem Absoluten nimmer erklären, sondern sie nur in den Tag hinein behaupten. Aber dieses Auge liegt nicht ausser ihm, sondern in ihm, und ist eben das lebendige sich Durchdringen der Absolutheit selbst.

Die Wissenschaftslehre hat dieses absolute sich selbst in

sich selbst Durchdringen und für sich selbst Seyn mit dem eignen Worte in der Sprache, welches sie ausdrückend fand, dem der *Ichheit* bezeichnet. Aber wessen innerem Auge nun einmal die Freiheit mangelt, von allem Anderen ab, und auf sich selbst sich zu kehren, dem helfen keine Hinleitungen, und keine noch so passenden Ausdrücke, die er nur in einem verkehrten Sinne, zu seiner eigenen noch grösseren Verwirrung, versteht. Er ist innerlich blind, und muss es bleiben.

Besteht, wie aus dem eben Gesagten einleuchtet, in diesem *Fürsichseyn* das eigentliche innere Wesen des Wissens, als eines solchen (als eines Lichtzustandes und Sehens): so besteht das Wesen des Wissens eben in einer *Form* (einer Form des Seyns und der Freiheit, nemlich ihrem absoluten sich Durchdringen), und alles Wissen ist seinem Wesen nach *formal*. Dagegen erscheint dasjenige, was wir (§. praec.) die absolute Materie des Wissens nannten, und was wohl überhaupt die absolute Materie als Materie bleiben dürfte, hier, wo dem Wissen selbst sein selbstständiges Wesen gegeben ist, als eine *Form*, nemlich des Wissens.

§. 10.

Das Wissen ist absolut, *was* es ist, und *weil* es ist. Denn erst mit dem Verschmelzen und Verströmen des Separaten, ganz davon abgesehen, was dieses Separate sey, keinesweges aber etwa mit dem Separaten, als solchem, entsteht ein Wissen. Dieses kann nun, als Wissen, nicht aus sich selbst herausgehen, wodurch es ja eben aufhörte, ein Wissen zu seyn; es kann für dasselbe nichts seyn ausser ihm selbst. Es ist daher für sich absolut und ergreift sich selbst und hebt an, als eigentliches formales Wissen, wie es §. praec. beschrieben ist, als *Lichtzustand* und *Sehen*, nur, inwiefern es absolut ist.

Nun aber ist es, wie gesagt, als Wissen, nur Verströmung und Verschmelzung eines Separaten zur Einheit; und wohl-gemerkt, diese Einheit ist in sich selbst, und ihrem Wesen nach, was für andere Einheiten es auch noch sonst geben möchte, Verschmelzung des Separaten, und schlechthin kein anderer Act der Einheit.

Nun hebt alles Wissen mit dieser, also charakterisirten Einheit an, worin ja die Absolutheit seines Wesens besteht; und kann sich derselben nie entledigen, noch aus ihr herausgehen, ohne sich selbst zu vernichten. Soweit sich daher das Wissen erstreckt, erstreckt sich diese Einheit, und das Wissen kann schlechthin nie auf eine Einheit kommen, die etwas Anderes sey, als eine Einheit des Separaten.

Mit anderen Worten: der §. 1. factisch gefundene Satz, dass alles Wissen Zusammenfassen des Mannigfaltigen in Einen Blick sey, ist hier abgeleitet; und dazu noch die Unendlichkeit dieser Mannigfaltigkeit, die unendliche Theilbarkeit alles Wissens, über welche wir bloss factisch nichts ausmachen konnten, sondern dazu eines Satzes vom Absoluten bedurften: und zwar ist diese unendliche Theilbarkeit alles Wissens abgeleitet aus dem absoluten Wesen des Wissens, als eines *Formalen* (§. 9.).

Was du auch auffassen mögest mit deinem Wissen, das ist Einheit, denn nur in der Einheit ist Wissen, und ergreift sich das Wissen. Wie du aber wiederum dieses Wissen ergreifst, zerstiebt dir das Eine in Separate; und wie du wieder irgend einen Theil dieser so Separirten, versteht sich als Einheit, weil du nicht anders kannst, fassst, und sein Wissen fassst, zerstiebt dieser Theil dir wieder in ein Mannigfaltiges; und so wiederum die Theile dieser Theile, so lange du dein Theilen fortsetzen wirst. Setzest du es aber nicht fort, so stehst du eben bei einer Einheit, die dir nur dadurch Einheit bleibt, dass du dich nicht weiter darum kümmerst. Nun wisse nur, dass du diese unendliche Theilbarkeit selbst mit dir bringst, vermittelst der absoluten Form deines Wissens, aus welcher du eben nicht herauskannst, und welche du allemal, freilich ohne dein klares Bewusstseyn, überschauest, so oft du von unendlicher Theilbarkeit sprichst. Du wirst dir daher nicht ferner einfallen lassen, dass sie etwa in einem Dinge an sich begründet sey, welches, wenn es wahr wäre, zuletzt doch nichts weiter hiesse, als dass du den Grund nie erforschen könntest, da sie dir in deinem Wissen selbst, als der einzig möglichen Urquelle, nachgewiesen ist, welches freilich auch nichts mehr heisset, als dass du den Grund davon allerdings

wissen und erforschen kannst, wenn du nur dich selbst recht scharf und klar beschauest.

Nun ruht, welches noch wohl zu merken ist, das Wissen keinesweges im *Vereinen*, noch ruht es im *Zerstreuen*, sondern es ruht selbst schlechthin im *Verschmelzen* dieser beiden, in ihrer realen Identität; denn es ist keine Einheit, ausser der der Separaten, und es sind keine Separaten, ausser in der Einheit. Das Wissen kann nicht ausgehen von dem Bewusstseyn der Elemente, die du etwa zusammensetzttest, fort zur Einheit; denn alles dein Wissen kommt in Ewigkeit auf keine Elemente; noch kann es ausgehen von der Einheit, die du etwa in beliebige Theile spaltetest, mit dem Bewusstseyn, sie bis ins unendliche spalten zu können; denn du hast gar keine Einheit für sich, sondern nur eine der Separaten. Es schwebt daher *innerhalb beider*, und ist vernichtet, wenn es nicht *innerhalb beider* schwebt. Es ist in sich selbst *organisch*.

§. 11:

Das Wissen ist nicht das Absolute, aber es ist selbst als Wissen absolut.

Nun ist das Absolute, inwiefern es als ruhig bestehend angesehen wird (§. 8.), schlechthin, was es ist. Was in dieser Rücksicht das Wissen *sey*, eben welches sein absolutes *Wesen*, d. i. sein beharrendes Bestehen *sey*, haben wir im vorigen §. gesehen. Das Absolute ist ferner, von Seiten des Werdens oder der Freiheit angesehen, — und es muss von dieser Seite angesehen werden, um als Absolutes angesehen zu werden, — was es ist, schlechthin *weil* es ist. Dasselbe muss vom Wissen, eben als Wissen, gelten.

Zuvörderst ist klar, dass das Wissen, inwiefern es nicht als Wissen schlechtweg, sondern als absolutes Wissen, mit Hinzufügung dieses Prädicates, angesehen wird, nicht mehr bloss in sich selbst ruhe, sondern sich wiederum über sich selbst erhebe, und auf sich herabsehe. Diese neue Reflexion nun vollziehen wir hier stillschweigend, und ohne weitere Re-

chenschaft über ihre Möglichkeit abzulegen, welche ja auch überdies, da das Wissen ein absolutes *Fürsich* ist, sich von selbst versteht. Bestimmt diese neue Reflexion mit allen ihren Folgen aufzustellen, bleibt der Zukunft vorbehalten.

Ferner ist, zur Erreichung der vollendeten Klarheit und Präcision, hier noch zu bemerken, dass wir schon im vorigen §. auf diese Freiheit im Wissen stillschweigend gerechnet, und nur mittelst ihrer dargestellt haben, was wir darstellten. Das Wissen ist ein *Fürsich* für sich selbst, sagten wir, und kommt auf diese Weise aus der Einheit der Separaten, somit aus den Separaten nie heraus. Da setzten wir ja, um nur verstanden zu werden, voraus, dass das Wissen nicht in sich festgehalten sey, sondern ins unbedingte sich selbst ausdehnen, sich verbreiten und sich fortragen könne.

Aber ferner, das Wissen ist als Wissen nur für sich und in sich selbst: also nur *für sich* kann es seyn, weil es ist; und es ist als Wissen, weil es ist, nur inwiefern es dieses *Fürsich* (keinesweges für ein fremdes und äusseres) innerlich in sich selbst ist; oder mit einer anderen Wendung, inwiefern es sich setzt, als seyend, weil es ist. Nun ist dieses Seyn, weil es ist, nicht Ausdruck des absoluten Seyns (Gesetztseyns und ruhenden Bestehens) des Wissens, wie das im vorigen §. aufgestellte und beschriebene, sondern es ist Ausdruck seiner *Freiheit*, und seiner *absoluten* Freiheit. Das sonach, wie wir zuvörderst zu erinnern haben, was unter dem Charakter dieser Absolutheit verstanden, und durch ihn herbeigeführt werden wird, folgt nicht aus dem Seyn des Wissens, und dieses Seyn könnte auch ohne dasselbe seyn, wenn überhaupt ein Wissen ohne dasselbe seyn kann. Dieser Charakter ist, wenn er ist, schlechthin, weil er ist, und er ist, wenn er nicht ist, schlechthin, weil er nicht ist; er ist eben Product der absoluten, durchaus unter keiner Regel oder Gesetz, oder fremdem Einflusse stehenden *Freiheit* des Wissens, und ist selbst diese absolute Freiheit. In diesem Sinne soll daher genommen werden, was wir darüber sagen, nicht, als ob wir es aus irgend einem Anderen *ableiten* wollten, wie wir es im vorigen §. mit dem Seyn des Wissens aus dem Verschmelzen der beiden Prä-

dicat des Absoluten schlechtweg, allerdings gethan haben, sondern dass wir es schlechthin *setzen* wollen, eben als die innere immanente Absolutheit und Freiheit des Wissens selbst. Soviel über das Formale dieses Freiheits-Charakters im Wissen.

Was nun das Materiale desselben betrifft: — ein Wissen, das in sich selbst und für sich selbst ist, weil es ist, hiesse: ein absoluter Act des Wissens, des *Fürsichseyns*, also eben des sich selbst Ergreifens und sich Durchdringens, des absoluten *Erzeugens* der oben (§. 9.) beschriebenen Fürsichheit oder Ichheit würde gesetzt, und dieser Act würde angesehen als Grund alles Seyns des Wissens. Das Wissen wäre, schlechthin, weil Es wäre, für mich; und es wäre nicht für mich, wenn Es nicht wäre. Ein Act, weil es *Freiheit* ist, ein Act der *Ichheit*, des *Fürsich*, des sich Ergreifens, weil es Freiheit des *Wissens* ist. *Einheit*, ein durchaus untheilbarer Punct, des sich Ergreifens und Berührens, und sich Durchdringens in einem untheilbaren Puncte, weil durchaus nur der Act, schlechthin, als solcher, keinesweges aber irgend ein Seyn (des Wissens versteht sich) ausgedrückt werden soll, welches allein das Mannigfaltige (§. 10.) bei sich führt, hier aber in das Begründete fällt, und vom Grunde rein abgesondert werden muss. Ein innerer lebendiger Punct, absolute Aufregung des Lebens und des Lichtes in sich selbst, und aus sich selbst.

§. 12. Vereinigung der Freiheit und des Seyns im Wissen.

Das absolute Wissen ist betrachtet, seinem inneren immanenten, — d. h. mit Abstraction von dem Absoluten *schlechtweg* (§. 5.) aufgefassten, — Wesen nach, als absolutes Seyn; es ist betrachtet, seiner inneren immanenten Erzeugung nach, als absolute Freiheit. Nun aber ist das absolute weder das Eine, noch ist es das Zweite, sondern es ist beides, als schlechthin Eins, und im Wissen wenigstens verschmilzt jene Duplicität zur Einheit. Aber selbst dieses abgerechnet ist ja die Absolutheit des Wissens eben die des Wissens, also, da das Wissen für sich ist, nur für das Wissen, welches sie nur seyn kann, inwiefern die Duplicität in ihr zur Einheit verschmilzt. Es giebt daher nothwendig ein Wissen selbst, so gewiss es

ein Wissen ist, einen Vereinigungspunct der Duplicität seiner Absolutheit. Auf diesen Vereinigungspunct — nicht mehr auf die Separaten, als welche nun zur Genüge beschrieben worden — richten wir von nun an unsere Aufmerksamkeit. Das Eine Glied der Separaten wenigstens, welches in dem zu beschreibenden Wissen mit einem anderen zu vereinigen ist, ist die innere Freiheit des Wissens. Sonach gründet sich der höhere Einheitspunct, den wir zu beschreiben haben, auf absolute Freiheit des Wissens selbst, setzt sie voraus, und ist nur unter dieser Voraussetzung möglich. Er ist daher schon aus diesem Grunde selbst ein Product der absoluten Freiheit, lässt sich nicht aus irgend einem anderen ableiten, sondern nur schlechthin setzen, ist, wenn er ist, schlechthin, weil er ist, und ist, wenn er nicht ist, schlechthin nicht, weil er nicht ist. Soviel über seine äussere Form.

Ferner, die Voraussetzung in dem (§. praec.) beschriebenen absoluten Hinwissen der Freiheit des Wissens ist, dass alles Wissen von ihr, als ihrem Ursprunge ausgehe, dass daher, da die Freiheit Einheit ist, von der Einheit fortgegangen werde zur Mannigfaltigkeit. Nur unter Voraussetzung dieses Sichreflectirens der Freiheit wird die höhere vereinigende Reflexion, von der wir hier reden, möglich; wie diese aber gesetzt ist, ist sie schlechthin möglich. Sie ruht daher mit ihrem Fusse unmittelbar in der Einheit, und geht aus von der Einheit, und ist ihrem Wesen nach nichts anderes, als ein inneres *Fürsichseyn* jener Einheit, welches in einem Wissen eben schlechthin, aber durch Freiheit möglich ist.

(Dieses Ruhen in der Einheit und für sich Seyn, welches, wie sich ergeben hat, selbst entsteht nur mit der absoluten Freiheit des Wissens, ist *ein Denken*. Dagegen ist das Schweben in der Mannigfaltigkeit der separaten *ein Anschauen*; welche blosse Wortbestimmungen wir gleich hier hinzufügen können. Uebrigens bleibt es bei unserer obigen Erklärung, dass das Wissen weder in der Einheit ruhe, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern in und zwischen beiden; denn weder das Denken ist ein Wissen, noch ist es die Anschauung, sondern nur beide in ihrer Vereinigung sind das Wissen.)

Weiter: diese vereinigende Reflexion setzt offenbar ein Seyn, nemlich der separaten zu vereinigenden Glieder voraus, und hat eben dieses Seyn derselben in sich, und hält es gefasst, inwiefern sie es in sich vereint: beides *für sich* freilich als Einheit, als einen Punct, weil sie vom Denken ausgeht. Sie ist daher in dieser Rücksicht nicht, wie in der soeben erklärten, ein freies, sondern sie ist in sich selbst ein seyendes Wissen; ist mithin *insofern* an das Gesetz des Seyns des Wissens, das der Anschauung gebunden, dass sie in sich selbst, soweit sie sich trage, nie auf eine andere Einheit, als die von Separaten, kommen kann. Was sie *thut* mit Freiheit, ist Einheit, deren Bild der Punct ist; was sie nicht *thut*, sondern eben *ist*, und ohne ihr Zuthun mit sich bringt, ist Mannigfaltigkeit, und sie selbst ist, *materialiter*, ihrem inneren Wesen nach (mit Abstraction von den äusseren Gliedern, die sie vereinigt), die Vereinigung beider. — Was also ist sie? Der Act ist Einheit, im Wissen, und für sich *Punct* (Ergreifungs- und Durchdringungs-Punct im absoluten Leeren); das Seyn Mannigfaltigkeit: das Ganze daher ein zur unendlichen Separabilität ausgedehnter Punct, der doch Punct bleibt, eine zum Puncte zusammengedrängte Separabilität, die doch Separabilität bleibt. Also eine lebendige, in sich selbst leuchtende Form eines Linienziehens. In der Linie ist der Punct allenthalben, denn die Linie hat keine Breite. In ihr ist Mannigfaltigkeit allenthalben, denn keinen Theil derselben kann ich als Punct, sondern immer nur selbst als Linie, als eine unendliche Separabilität von Puncten, auffassen. *Form* eines Linienziehens habe ich gesagt; denn sie hat noch nicht einmal eine Länge, sondern erhält erst eine durch das sich selbst Ergreifen, und sich selbst Forttragen ins beliebige. Sie hat, wie wir sogleich sehen werden, in der gegenwärtigen Gestalt noch nicht einmal eine Richtung, sondern ist die absolute Vereinigung entgegengesetzter Richtungen.

§. 13. Fortsetzung derselben Untersuchung.

Das vereinigende Denken ist seinem eigensten Wesen nach

ein Fürsichseyn (inneres Leben und Auge) des absoluten Wissens. Bleiben wir hierbei noch länger stehen.

Nun ist das absolute Wissen nicht Freiheit allein, noch Seyn allein, sondern beides; das vereinigende Wissen müsste daher auch im Seyn ruhen, unbeschadet seiner inneren Einheit; denn es ist ein sich Ergreifen des Wissens; aber das Wissen ergreift sich nur in der Einheit, und dieses, als die Grundform der vorliegenden Reflexion, muss ihm bleiben. Oder, um die Sache noch von einer anderen Seite darzustellen, und sie noch tiefer zu umfassen. Die gegenwärtige Reflexion ist das Innere des Wissens selbst, das sich Durchdringen desselben. Aber das Wissen ist überall nicht das *Absolute*, sondern nur die Verschmelzung der beiden Prädicate des Absoluten in Eins; also nur absolut, als für sich, aber in dieser Absolutheit nur secundair, nicht aber primair. In jener Eins, schlechthin als solcher, mit gänzlicher Beseitigung der unendlichen Separabilität der Anschauung, ruht unsere gegenwärtige Reflexion, und durchdringt sie. Sie durchdringt sie, heisst, sie dringt über sie hinaus zu den in ihr verschmolzenen Prädicaten des Absoluten. Sie ruht im Seyn, lässt sich daher auch ausdrücken: sie ruht im Absoluten. (Es versteht sich dies eigentlich von selbst. Sie ist ein *für sich* Seyn des absoluten Wissens, es versteht sich *als absoluten*; also die ganz bestimmte Absolutheit des *Wissens*, sowie sie oben von unserem Standpuncte der Wissenschaftslehre beschrieben worden, muss in ihm selbst vorkommen. Es ist sonach dieses nicht mehr ein gleichsam in sich selbst gefangen gehaltenes Wissen, wie wir das Wissen bisher (besonders §. 10.) beschrieben haben, sondern es ist ein sich selbst durchaus ergreifendes, durchdringendes und umfassendes Wissen; wodurch sich auch schon vorläufig ergibt, wie wir oben zu dem scheinbaren Herausgehen aus allem Wissen kamen. Unser Verfahren gründete sich lediglich auf das hier aufgezeigte Insichgehen des Wissens: dass die beiden Prädicate des Absoluten als Einheit aufgefasst werden, versteht sich aus dem obigen.)

Nun giebt es zwei Ruhe- und Wende-Puncte dieser Reflexion im Seyn, oder im Absoluten.

Entweder nemlich ruht sie im Charakter der absoluten Freiheit, die nur durch weitere Bestimmung zu der eines Wissens wird, so dass also die Freiheit schlechthin vorausgesetzt werde; sieht nur auf das Aeussere, den blossen Act; und in dieser Ansicht erscheint die absolut freie und eben darum leere und nichtige Unterlage des Wissens, als sich ergreifend durchaus und schlechthin, weil sie sich ergreift, ohne allen höheren Grund; und das herausspringende Seyn oder Absolute (des Wissens) ist inneres Sehen, Lichtzustand. Der ganze Standpunct dieser Ansicht ist eben Form, oder Freiheit des Wissens, Ichheit, Innerlichkeit, Licht. Oder sie ruht im Charakter des absoluten Seyns, so dass ein Bestehen schlechthin vorausgesetzt werde, und dieses nur zu einem Bestehen des Wissens, zu einem Bestehen in und für sich selbst erhoben werde; sie sieht also auf das Innere dieses Sichergreifens: so soll dem Acte desselben ein ruhendes Vermögen zum Acte vorausliegen; ein Zero in Beziehung auf den Act, das aber schlechtweg und ohne weiteres durch die Freiheit zum positiven Factum erhoben werden kann. *Dass* der Act vollzogen wird, der blossen Form nach, soll nach wie vor von der Freiheit abhängen; dass er aber vollzogen werden kann, soll in einem Seyn und Soseyn schlechthin begründet seyn. Das Wissen soll nicht, wie vorher, absolut leer seyn, und das Licht durch Freiheit erzeugen, sondern es soll das Licht absolut in sich selbst haben, und dasselbe durch Freiheit nur entwickeln und erfassen. Der bleibende Standpunct dieser Ansicht ist absolutes Bestehen.

Richten wir jetzt unsere Betrachtung auf das innere Wesen der Reflexion, als solcher selbst. Sie ist ein Fürsichseyn des Wissens oder des Fürsichseyns, und in dieser Ansicht, der wir auch bisher gefolgt sind, erhalten wir ein doppeltes Wissen, ein solches, *für* welches das andere ist (in der Anschauung das obere, oder das subjective), und ein solches, welches für das andere ist (in der Anschauung das unten liegende, das objective). Nun wäre weder das eine, noch das andere, und daher auch beides nicht ein Wissen, und es fehlte zwischen ihnen das Band, wenn sie nicht zusammen Ein Wissen wären, und beides innigst sich durchdränge. Sehen wir auf

dieses organische sich Durchdringen des Reflectirens und des Reflectirtseyns selbst, überhaupt, und besonders in unserem Falle.

Was in seiner Verschmelzung ein Wissen bildet, ist immer Freiheit und Seyn. Nun ist in der Reflexion, von der wir sprechen, das obere, subjective, und ihr eigentlicher Erfolg innerhalb des Wissens ein Vereinigen, mithin ein Act oder Freiheit des Wissens. Dieses könnte selbst zu einem Wissen nur mit einem dasselbe unmittelbar berührenden Seyn des Wissens verschmelzen. (Vorläufig: die zu ziehende Linie kann als Linie in einem Wissen vorkommen nur innerhalb eines selbst Ruhenden und fest Bestehenden.)

Was in unmittelbarer Nachbarschaft und Berührung mit dem Vereinigen steht, ist laut obigem der Standpunct der vereinigenden Reflexion in der Einheit des Punctes, welcher überhaupt ein zwiefacher seyn konnte. Das Wissen in ihm müsste seyn ein ruhiges, unveränderliches Bestehen, ein Seyn schlechthin, was es ist: also ein Beruben schlechthin in dem Standpuncte, in welchem es nun einmal ruht, ohne Wanken und Wandel, keinesweges aber ein Schweben zwischen beiden. Entweder ruhte das Denken also in dem zuerst beschriebenen Standpuncte der absoluten Freiheit, so würde die Linie von ihm aus beschrieben nach dem des Seyns; das Wissen würde betrachtet, als schlechthin sein eigener Grund, und alles Seyn des Wissens, und alles Seyn für das Wissen, inwiefern es eben im Wissen vorkommt, als begründet durch die Freiheit. (Der materielle Inhalt der beschriebenen Linie wäre *Beleuchtung*.) Der Ausdruck dieser Ansicht wäre: es giebt schlechthin kein Seyn (für das Wissen nemlich; denn im Standpuncte desselben ruht ja diese Ansicht), ausser durch das Wissen selbst. Wir wollen diese Reihe die *ideale* nennen. Oder das Denken ruhte in dem zuletzt beschriebenen Standpuncte des Bestehens: so beschriebe es seine Linie von dem Puncte des absoluten Seyns und in sich Habens des Lichts aus zur Entwicklung und Auffassung desselben durch absolute Freiheit (und das Materiale der Linie wäre *Aufklärung*). Wir wollen diese Reihe die *reale* nennen. In *einem* dieser beiden Puncte aber stände das Den-

ken nothwendig, und es stände sodann nicht im zweiten; und eine von beiden Richtungen erhalte die Linie nothwendig, und sodann nicht die zweite, so dass beide Richtungen nimmer sich begegneten, noch sich aufhielten, als wodurch es nie zu einer Linie käme.

§. 14. Wort-Erklärungen.

Ein Wissen, welches, durch den Zusammenhang mit seinem Neben-Wissen gesetzt wird als seyend, schlechthin was es ist, ist ein Wissen von *Qualität*.

Ein solches Wissen ist nothwendig ein Denken; denn nur das Denken ruht vermöge seiner Einheits-Form auf sich selbst, dagegen das Anschauen nie auf eine Einheit kommt, die sich nicht wieder in Separaten auflöste.

Das Wissen von Qualität, von welchem wir *hier* gesprochen haben, ist das absolute *Fürsichseyn* des absoluten Wissens selbst. Aus diesem heraus, und über dasselbe hinausgehen kann kein Wissen. Nun sind Qualitäten nur im Wissen, indem die Qualität selbst nur durch das Wissen bestimmt werden kann. Sonach sind die beiden hier aufgezeigten Qualitäten: Seyn und Freiheit, die höchsten und absoluten Qualitäten. Daher kam es auch, dass wir sie oben als nicht weiter aufzulösende oder zu vereinigende Qualitäten *des Absoluten* fanden; welches letztere wohl selbst nichts Anderes seyn dürfte, als die Vereinigung der beiden Urqualitäten in der formellen Einheit des Denkens.

§. 15.

Ueberlegen wir folgende Sätze, die aus der unmittelbaren Anschauung eines jeden bewiesen werden können.

1) Kein absolutes, unmittelbares Wissen, ausser das von der Freiheit (oder: nur auf die Freiheit kann das unmittelbare Wissen gehen). Denn das Wissen ist Einheit von Separaten oder Entgegengesetzten: Separate werden aber zur Einheit nur in der absoluten Freiheit vereinigt (wie theils oben schon nachgewiesen worden, wohl aber jeder in unmittelbarer Anschauung inne wird). Nur die Freiheit ist der erste unmittelbare Ge-

genstand eines Wissens. (Anders: das Wissen geht nur an vom Selbstbewusstseyn.)

2) Keine unmittelbare, absolute Freiheit, ausser in einem und für ein Wissen. Unmittelbare, sage ich: die, was sie ist, schlechthin ist, weil sie es ist; oder negativ: die durchaus keinen Grund ihrer Bestimmung ausser sich selbst hat (wie z. B. die Naturtriebe dergleichen wären). Denn nur eine solche Freiheit vereinigt in sich absolut Entgegengesetzte: Entgegengesetzte sind aber nur in einem Wissen vereinigt. (Im Seyn, Zustande, Ansieh der Qualität, schliessen die Entgegengesetzten einander aus)

3) Also Wissen und Freiheit sind unzertrennlich vereinigt. Obwohl wir sie unterscheiden, — wie, inwiefern und warum wir dies können, wird sich zeigen, — so sind sie in der Wirklichkeit doch gar nicht zu scheiden, sondern schlechthin Eins. Ein Freies, unendlich Lebendiges, das *für* sich ist, — ein *Fürsich*, das *seine* Unendlichkeit schaut, — das *Seyn* und die *Freiheit* dieses Lichtes in ihrer innigen Verschmelzung ist das absolute Wissen. Das freie Licht, das sich erblickt, als seyendes: das seyende, das auf sich ruht, als freies: — dies ist sein Standpunct.

Diese Sätze sind entscheidend für die ganze Transcendental-Philosophie.

4) Wenn dies eingesehen worden, muss gefragt werden, wie und woher es eingesehen worden? Aus welcher höheren Wahrheit etwa wir es erweisen wollen? Jeder, der das Vorhergehende verstanden, wird antworten: er sehe es schlechthin ein, das Wesen des Wissens sey schlechthin so; diese Ueberzeugung drücke aus sein ursprüngliches Seyn.

Wir hätten also im obigen eine unmittelbare Anschauung des absoluten Wissens in uns erzeugt, und erzeugten in diesem Augenblicke, da wir dessen inne werden, wieder eine Anschauung (ein Fürsichseyn) dieser Anschauung. Die letztere ist der Vereinigungspunct, um den es uns hier zu thun ist.

§. 16.

Wir gehen wieder zurück zur ersten Anschauung, als dem

Objecte der unsrigen. In ihr war eine tiefer liegende Anschauung (Ansicht) des Wissens und ein *Seyn* dieses Wissens vereinigt.

Zuvörderst von der ersteren. Kein unmittelbares Wissen, ohne von der Freiheit (§. 15, 1.). Hier wurde die innere Form des Wissens vorausgesetzt, und von ihr auf ihr mögliches Aeusseres, ihr Object, geschlossen. Der Augpunct war in dieser Form, und diese stellte sich selbst vor sich selbst hin, als Freiheit. — Keine absolute Freiheit, ausser in einem Wissen (§ 15, 2). Hier wurde die Form der Freiheit vorausgesetzt; in ihr stand die Anschauung und begriff in ihr sich selbst, eben nothwendig als ein Wissen. Dort: ein absolutes Fürsich- und Insichseyn des Wissens, als realer Einheit, sich spaltend in eine äussere absolute (eben auf Freiheit gegründete) Vielheit. Der Reflex, das Fürsichseyn desselben ist in der Mitte. Hier: ein unmittelbares Sichergreifen der äusseren Einheit (durch Freiheit) in der Vielheit, und Verschmelzen derselben zur *inneren* und realen Einheit des Wissens. Der vereinigende Reflex ist hier gleichfalls in der Mitte. (*Innere, äussere* Einheit diene für jetzt zum anschaulicheren Ausdruck, bis wir selbst dies erklären können.)

Nun soll beides schlechthin Eins seyn und ebendasselbe: absolute Freiheit das Wissen, und das absolute Wissen Freiheit. Es wird nicht *angeschaut*, als Eins, wie wir ja gesehen haben, indem immer von einer der beiden Ansichten zur anderen fortgegangen werden muss; aber es soll Eins *seyn*. Der Mittel- und Wendepunct eben, den wir oben als Reflex des absoluten Wissens bezeichneten, ist dieses einige *Seyn*; und so sind auch die beiden möglichen Beschreibungen desselben immer nur Beschreibung desselben Seyns des absoluten Wissens.

Einheit dieses Seyns und seiner beiden Beschreibungen also ist die tieferliegende Anschauung (§. 15, 4.).

Machen wir diese jetzt selbst wieder zu ihrem Objecte, was der eigentliche Inhalt unserer Aufgabe ist; — d. h. keinesweges, machen wir dieses Objectnachen selbst wieder zum Objecte, sondern *seyen* wir vielmehr im folgenden diese An-

schauung, welche, da sie die Anschauung des absoluten Intelligirens selbst ist, vorzugsweise *intellectuelle* zu nennen wäre.

Wir sind es auf folgende Weise. In der oben beschriebenen Anschauung erfasst offenbar das absolute Wissen sich selbst, seinem absoluten Wesen nach, auf absolute Weise. Zuvörderst: es *hat* sich selbst aus sich selbst, seinem absoluten Wesen nach, in der Einheit: es ist, weil es eben Wissen ist, in seinem Seyn schlechthin zugleich *für* sich selbst. Ferner: es erfasst, schaut an und beschreibt sich in dieser Anschauung auf die angegebene Weise, als Einheit der Freiheit und des — hier ein wenig anders angesehenen und *nicht* mehr absolut *seyenden* — Wissens.

Aber eben um sich in dieser Anschauung zu beschreiben, muss es sich, *als* Wissen (als *vollzogenes* Wissen), schon haben. Was ist nun dieses letztere für ein Wissen? Wir haben es satksam beschrieben: ein gediegener, auf sich selbst ruhender, in und durch sich selbst gebundener, seiner Form nach keine Freiheit voraussetzender, sondern von der absoluten formalen Freiheit selbst vorausgesetzter *Gedanke* (Lebens- und Denckact) jener absoluten Identität der Freiheit und des Wissens (der letztere Ausdruck in dem früher bestimmten, umfassenderen Sinne, als die reine Form des Fürsich, gebraucht).

Dieser lebendige Gedanke nun ist, der in der intellectuellen Anschauung sich selbst anschaut: — nicht als Gedanke, sondern als Wissen, indem die in ihm liegende absolute *Form* des Wissens (Fürsich-seyn — absolute Möglichkeit, in jedem Seyn zugleich Reflex des Selben zu seyn) sich vollzieht, weil sie sich vollziehen kann in Folge der absoluten (formalen) Freiheit des Wissens. So schaut er sich in ihr auf absolute (schlechthin freie) Weise nach seinem absoluten Wesen an.

So viel genüget über den *Inhalt* der intellectuellen Anschauung. Jetzt über ihre *Form*, — wodurch wir sie gewissermaassen nicht mehr in uns ruhen lassen, sondern sie zum Objecte machen.

§. 17.

Mit absoluter Freiheit ergreift sich der Gedanke oder das

Wissen (§. 16.). Dies setzt voraus ein von sich selbst sich Losreissen des Gedankens, um dann sich wieder fassen (objectiviren) zu können, eine *Leerheit* der absoluten Freiheit, um *für* sich selbst zu seyn. Die Freiheit macht sich selbst — schlechthin: welches ja allein eine Duplicität der Freiheit ist, wie sie für den Act der intellectuellen Anschauung vorausgesetzt werden muss (überhaupt für jede Reflexion, in ihrer unendlichen, immer höher steigenden Möglichkeit), welche daher, wie sich zeigt, zum ursprünglichen Wesen des Wissens gehört. Eben dieses nicht *Seyn* der absoluten Freiheit, um doch zu seyn und zu werden, ist es, worauf hier aufmerksam gemacht wird. Unten (im objectivirten Wissen) *ist sie* und das *Seyn*. Hier ist beides nicht, sondern *wird*.

In diesem Acte nun geht das Wissen sich selbst auf: die *Freiheit*, wodurch sie das *Seyn* beschreibt: das *Seyn*, das da beschrieben wird. In diesem Acte ist *beides* für sich, und ohne ihn wäre keins von beiden, sondern es wäre eitel Blindheit und Tod. Hierdurch wird die Freiheit eigentlich zur Freiheit, was ohne Mühe einleuchtet, — der Gedanke zum Gedanken, was zu erinnern ist. Sie bringt die *Sichtbarkeit*, das *Licht*, erst in beide hinein und flösst es ihnen ein. Sie ist die absolute *Reflexion*: ihr Wesen ist *Act* (was unendlich wichtig ist).

Keine Reflexion, als Act, daher, ohne absolutes *Seyn* des Wissens: hinwiederum kein *Seyn* (Ruhe, Zustand) des Wissens, ohne Reflexion; denn sodann wäre es eben kein *Wissen*, — und es wäre in ihm keine Freiheit (die nur im *Acte* ist, und ein *Seyn* nur enthält zufolge des Actes), und kein *Seyn* des *Wissens*, das da nur ist *für sich*.

Und so sind beide Ansichten vereinigt in dieser Anschauung. Ob du das *Seyn* von der Freiheit, oder die Freiheit von dem *Seyn* ableitest, ist es immer nur die Ableitung desselben von demselben, nur verschieden angesehen; denn die Freiheit oder das Wissen ist das *Seyn* selbst; und das *Seyn* ist das Wissen selbst, und es giebt durchaus kein anderes *Seyn*. Beide Ansichten sind unzertrennlich von einander, und sollten sie denn doch getrennt werden — wovon wir bis jetzt die Möglichkeit

nur zum Theil einsehen: — so sind es nur verschiedene Ansichten Eines und desselben.

Dies der wahre Geist des transcendentalen Idealismus. Alles Seyn ist Wissen. Die Grundlage des Universum ist nicht *Ungeist*, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sich nie begreifen liesse, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz: ein Geisterreich, durchaus nichts Anderes. Wiederum alles Wissen, wenn es nur ein *Wissen* ist, — (wie Wahn und Irrthum, nicht als *substantes* des Wissens, denn das ist nicht möglich, sondern als *accidentes* desselben möglich sey, davon zu seiner Zeit) — ist *Seyn* (setzt absolute Realität und Objectivität).

Dem Ganzen jener absoluten Reflexion wird nun ein Seyn des Gedankens sowohl (§. 16, *sub finem*), wie der — hier der stehenden und seyenden — Freiheit vorausgesetzt; und auch hier ist Eins nicht ohne das Andere. Zugleich liegt aber im unteren Wissen, wie gezeigt, auch Freiheit und Seyn (d. h. Möglichkeit der Reflexion — und der reine, absolute Gedanke), und beide sind auch nicht Eins ohne das andere, ebenso, wie oben. Endlich sind die beiden Beziehungen derselben, das oben und das unten, auch nicht ohne einander; und wir bekämen so, wie das Bewusstseyn anhebt, ein untrennbares *Fünffache*, als eine vollkommene Synthesis. Eben in dem Mittelpuncte, d. i. in dem Acte des Reflectirens, steht die intellectuelle Anschauung und vereinigt beides, und in beiden die Nebenglieder beider.

§. 18.

Sie steht in dem Mittelpuncte und vereinigt: — was heisst dies? Offenbar: das (unten liegende) Seyn ist *zugleich* in und für sich selbst, und erleuchtet und durchdringt sich in diesem Fürsichseyn; es wird also wesentlich und innerlich die Anschauung, das freie Fürsich, damit verknüpft, und beide sind erst ein Wissen, sonst wäre das Seyn blind. Umgekehrt wird die (obere) Anschauung — das freie Fürsich — in die Form der Ruhe und Bestimmtheit aufgenommen; und erst in dieser Vereinigung wird ein Wissen; ausserdem wäre die Frei-

heit des Fürsich leer und Nichts; sie fiele durch sich selbst hindurch. So ist Wissen theils sein Seyn erleuchtend, theils sein Fürsich (Licht) bestimmend: die absolute Identität beider ist die intellectuelle Anschauung oder die absolute Form des Wissens, reine Form der Ichheit. *Für* ist nur im Lichte; aber es zugleich ein fürsich- — ein vor sich im Lichte hingestelltes — *Seyn*.

Hier — welches wohl zu merken ist, — wohnt die intellectuelle Anschauung in sich selbst; sie ist innerlich, ein reines Für, und durchaus nichts weiter. Um diesen sehr abstracten und in sich unverständlichen Gedanken durch seinen Gegensatz zu erläutern (weil das in ihm Gedachte, wie sich bald zeigen wird, nur mit seinem Gegensatze zugleich möglich ist): es soll oben ein Object, als Ich, liegen, für welches ein unten liegendes Objectives ist, das aber selbst nur ist jenes obere Ich. In dem oberen soll liegen und gegründet seyn die Anschauung, in dem unteren das Seyn: beide aber sollen verbunden seyn zur Identität, so dass, wenn du ja eine Zweiheit denkst, wie du nicht anders kannst, du von *jedem* die Anschauung, wie das Seyn, prädiciren musst; d. h. es sind eigentlich nicht zwei Glieder, ein oberes und ein unteres, verbunden durch eine Linie, sondern Ein sich selbst durchdringender Punct, eben darum nicht nur das *Einsseyn* beider Glieder und ein ausserhalb beider fallendes Wissen (Anschauen etwa eines anderen, objectiven), sondern das sich als Eines *Wissen* derselben (Anschauen *ihrer* Identität). Erst dies ist wirkliches Bewusstseyn — eine Bemerkung, die nicht nur hier, um der nothwendigen Schärfe des Systemes gemacht werden muss, sondern die zu ihrer Zeit mit einer höchst wichtigen Folge wiederum eintreten wird. —

Bis jetzt sind wir heraufgestiegen, haben alle Glieder, durch die wir heraufstiegen, liegen gelassen, und stehen nun in dem höchsten Puncte, in der absoluten Form des Wissens, dem reinen *Für*. — Dieses Fürsichseyn ist ein *absolutes* Fürsich, d. h. schlechthin *was*, und schlechthin *weil* es ist, nicht aus einem Anderen und zufolge desselben. Seine Anschauung ruht daher in sich selbst für sich, was wir als die Form des

Denkens bezeichneten. Sie ist daher, als absolute Form des Denkens, in sich selbst gehalten, nicht etwa hält sie sich selbst. Sie ist ein in sich selbst helles, stehendes und geschlossenes Auge. (Es giebt eben, wie wir schon oben von anderen Seiten zeigten, ein *absolutes*, qualitativ bestimmtes Wissen, das da eben *ist*, nicht gemacht wird, und aller besonderen Freiheit der Reflexion vorausgeht, und allein sie möglich macht.)

In diesem also in sich geschlossenen Auge, in welches nichts Fremdes hineintreten, und welches nicht aus sich herausgehen kann zu einem Fremden, steht nun unser System; und diese Geschlossenheit, die sich eben auf die innere Absolutheit des Wissens gründet, ist der Charakter des transcendentalen Idealismus. Sollte es doch aus sich herauszugehen scheinen, wie wir allerdings darauf schon gedeutet haben, so müsste es eben zufolge seiner selbst *aus sich* — welches es dann nur in einer besondern Rücksicht als sich setzte, — herausgehen.

Zugleich tritt mit der entdeckten absoluten Form des Wissens, schlechthin *für sich* zu seyn (§. 18), die Reflexion des Wissenschaftslehrers als thätig und als etwas aus sich selbst herbeiliefernd, was nur *ihm* bekannt und vorbehalten wäre, völlig ab. Sie ist von hier an nur leidend, verschwindet also als ein Besonderes. Alles, was von nun an aufgestellt werden soll, liegt in der aufgezeigten intellectuellen Anschauung, deren Wurzel das *Fürsich* des absoluten Wissens selber ist, und der Verfolg ist bloss und lediglich eine Analyse derselben, — wohl-gemerkt, inwiefern sie nicht etwa als ein einfaches Seyn, Ding, angesehen wird, in welchem Falle es nichts zu analysiren in ihr gäbe, sondern inwiefern sie eben als das, was ist, als Wissen angesehen wird. Sie ist unser eigener Ruhepunct. Doch analysiren *wir* nicht, sondern das Wissen selbst analysirt sich, und vermag dies, weil es in allem seinem Seyn ein *Fürsich* ist.

Von diesem Augenblicke demnach stehen und ruhen wir selbst in der Wissenschaftslehre, nachdem ihr Object, das Wissen, ruht. Bisher suchten wir nur den Eingang in sie.

§. 19.

Das Wissen ist nun gefunden und steht vor uns, als ein auf sich selbst ruhendes und geschlossenes Auge. Es sieht nichts ausser sich, aber es sieht sich selbst. Diese Selbstanschauung desselben haben wir zu erschöpfen, und mit ihr ist das System alles möglichen Wissens erschöpft, und die Wissenschaftslehre realisirt und geschlossen.

Zuvörderst: dieses Wissen erblickt sich (in der intellectuellen Anschauung) als absolutes Wissen. Diese Ansicht ist die erste, die wir aufstellen müssen; nur durch sie hat unsere Untersuchung einen festen Standpunct gewonnen.

Insofern es für sich absolut *ist*, ruht es eben auf sich selbst, ist vollendet in seinem Seyn und seiner Selbstanschauung. Dies ist im obigen (§. 17) erörtert worden. — Aber das Absolute ist zugleich, *weil* es ist. Auch in dieser Rücksicht muss das Wissen für sich absolut seyn, wenn es ein absolutes Wissen oder *Fürsich* ist. Dies ist sein Auge und Standpunct in der intellectuellen Anschauung (§. 18).

Das absolute Wissen ist für sich schlechthin, *weil* es ist, heisst daher: die intellectuelle Anschauung ist für sich ein absolutes Selbsterzeugen, durchaus aus Nichts: ein freies Sichergreifen des Lichts, und dadurch Werden zu einem stehenden Blicke und Auge. Kein Factum des Wissens (Seyn, Gelegenheit und Gebundenheit in sich), ohne die absolute Form des Fürsich, also ohne die Möglichkeit, dass der freie Act der Reflexion über ihm aufgebe.

Aber das absolute Wissen muss schlechthin für sich seyn, *was* es ist. Das eben beschriebene innere Weil schlechthin — soll mit dem inneren *Was* schlechthin — verschmelzen, und diese Verschmelzung selbst soll innerlich oder für sich seyn. — Sehr leicht lässt sich dies durch folgende Exposition ausdrücken: Das Wissen muss für sich seyn, schlechthin *Was* es ist, unmittelbar *weil* es ist. In dem Weil liegt nicht zugleich die Bestimmung des *Was*; diese liegt durchaus im Seyn des Wissens; in jenem liegt nur das blosse, nackte Factum als solches, oder das Dass eines Wissens und Waswissens. Oder:

die Freiheit ist auch hier nur formal, dass überhaupt ein Wissen, ein Fürsichseyn, erzeugt werde, nicht aber material, dass ein *solches* erzeugt werde. Wenn es sich nicht erzeugend fände, so fände es sich überhaupt nicht und wäre nicht; und es könnte von einem Was, einer Qualität desselben auch nicht die Rede seyn. Wie es aber sich erzeugend findet, so findet es zugleich unmittelbar, ohne Erzeugung, schlechthin sein *Was*, und ohne dieses Was findet es sich auch nicht, als sich erzeugend; — und dies nicht zufolge seiner Freiheit, sondern zufolge seines absoluten Seyns. — Nachdem wir hieraus wenigstens so viel gesehen, dass wir nicht einfache Punkte, sondern selbst Synthesen im Wissen zu vermitteln haben, gehen wir zu den anderen Gliedern unserer Hauptsynthese (§. 17 *fin.*).

Das absolute Was des Wissens ist hier bekanntlich auch nur eine bloße Form, die des Denkens oder des absolut in sich Gebundenseyns des Wissens. Dieses soll, als *Was*, unabhängig von aller Freiheit, sich finden, wie diese sich findet; für sich seyn. Alle Anschauung aber ist Freiheit, *ist* daher schlechthin, *weil* sie ist (absolutes Selbsterzeugen aus Nichts: s. oben). Schauete daher dieses Weil sich an, so würde das Was *als absolutes vernichtet*. Die Form dieser Anschauung wird daher durch ihre Materie vernichtet; sie verschwindet schlechthin in sich selbst. Es ist zwar ein Wissen, Fürsich, das aber schlechthin nicht wieder für sich ist, ein Wissen ohne Selbstbewusstsein; ein durchaus *reines* Denken, das da als solches verschwindet, sobald man sich dessen bewusst wird: — eben ein absolutes Waswissen, ohne ein *Woher* angeben zu können, welches *Woher* ja eben die Genesis wäre.

(Dies sollte bekannt seyn; denn eben die Wissenschaftslehre hat von der ungebührlichen Ausdehnung desselben heilen wollen.)

Es ist auch hier wieder eine Duplicität, wie allenthalben: ein Seyn, und eine freie, über dem Seyn sich erhebende Anschauung. Beide sind aber im gegenwärtigen Falle nicht wieder vereinigt und verschmolzen, so wie in den früher aufgewiesenen Nebengliedern die Freiheit und das Seyn, das Fürsich und das Was, die Anschauung und das Denken, verschmolzen

waren in einem absoluten Einheitspuncte des Bewusstseyns. Hier ist der synthetische Einheitspunct daher nicht vorhanden und nicht möglich; es ist ein *hiatus* im Wissen. (Jeder, der gefragt wird, woher er wisse, dass er etwas thue, — was doch dieses oder jenes seyn kann, sagt: er wisse eben schlechthin, was er thue, *weil* er es thue; er setzt daher eine unmittelbare Verbindung des Thuns und des Wissens, eine *Unabtrennbarkeit* beider, und, da alle absolute Freiheit ein *saltus* ist, eine Continuität des Wissens über diesen *saltus* hinweg voraus. Wenn aber jemand gefragt wird, woher er z. B. wisse, dass alles Zufällige den Grund seines Seyns in einem Anderen haben müsse; so sagt er: das sey schlechthin so, ohne uns eine Verbindung dieses seines Wissens mit seinem übrigen Wissen oder Thun angeben zu wollen. Er gesteht den *hiatus* ein.)

Beide, in ihrer Unmittelbarkeit aus einander fallende Glieder machen aber erst in ihrer Einheit das absolute Wissen aus; und diese absolute Einheit, als solche, muss *für sich* seyn, so gewiss das absolute Wissen für sich ist. (Dies der Hauptnerv der Intuition.) Diese Einheit — dass ich es durch den Gegensatz deutlich mache — wäre aber keine absolute, sondern bloss factische, auf Freiheit, als solche, gegründete Einheit, wenn sie etwa so ausgedrückt würde: indem ich reflectirte, fand sich dies; so dass sich wohl auch etwas anderes hätte finden können; — oder: ich fand dies im Reflectiren, so dass sich es wohl noch auf andere Weise hätte finden können; — sondern indem sie so ausgedrückt wird: aus dem Was folgt schlechthin eine *solche* Reflexion (nicht sie selbst, als Factum, denn sie selbst folgt gar nicht, ist schlechthin *freier* Act, wie sattsam gezeigt worden), und aus der Reflexion, nachdem sie selbst als factisch vorausgesetzt ist, folgt ein *solches* Was.

Die unmittelbare Einsicht in diese nothwendige Folge, — denn dies heisst eben das *Fürsich* jener Einheit, als absoluter, wäre nun selbst ein absolutes Denken (eine absolute Anschauung des *Seyns* des Wissens), welches auf die Form des reinen Denkens, in der Gestalt, wie oben beschrieben wurde,

als schon für sich seyend, und auf die freie Reflexion als Factum ginge, und beide als absolut verknüpft *seyend* — ich sage: seyend — anschaute.

In diesem Denken, oder auch in dieser Anschauung, würde nun die ganze intellectuelle Anschauung, wie sie beschrieben worden ist, als absolutes — nicht Anschauen noch Denken, sondern als reale Einheit beider vor sich hingestellt, eben auch als das, was sie ist, als ein festes und innerhalb der festen (schon nachgewiesenen) Grundform des Wissens. Sie reflectirt sich in ihr selbst, und zwar, da sie das nicht etwa zufälligerweise, so dass sie es auch unterlassen könnte und doch *wäre*, thut; — sie thut es eigentlich gar nicht, sondern sie ist es. Es lässt sich auch nicht sagen, dass die hier beschriebene Reflexion ihr Licht auf die vorher beschriebene stehende und, *aufgestelltermaassen*, in sich selbst blinde und in eine getrennte Duplicität zerfallende Anschauung werfe; denn sie hat in sich selber kein Licht, ohne aus jener, in der das *Fürsich* des Wissens schon ursprünglich sich realisirt hat. Es ist also immer nur Ein und ebenderselbe sich aus sich selbst absolut erleuchtende Anschauungspunct, den wir in unserem Vortrage nur vorerst nach seinem äusseren Seyn, da wir aus uns das Licht hergaben, und sodann erst nach seinem inneren Lichte beschrieben.

§. 20.

Das Wissen *ist* absolut. Es ist ferner absolut *für sich*, reflectirt sich und wird dadurch erst ein Wissen. Endlich, so zum Wissen geworden, in unserer successiven Darstellung nämlich, ist es *Wissen* für sich, reflectirt es sich — nicht mehr als Seyn, als welches es sich gar nicht reflectirt, auch nicht als Fürsichseyn, sondern als beides in seiner absoluten Verschmelzung; und so steht es erst da, als *absolutes* Wissen.

Diese Reflexion ist absolut nothwendig ebenso, wie die vorige (ursprüngliche, das Wissen überhaupt constituirende), und sie ist nur in Folge der vorigen, eines Fürsichseyns des Wissens überhaupt, was nur durch unsere Wissenschaft gesondert worden ist.

Zuvörderst erhellt sogleich die charakteristische Natur dieser Reflexion, dass, da sie das Wissen als solches zum Objecte ihrer selbst macht, dasselbe zusammensetzt und genetisch beschreibt, sie mit sich selbst über dieses Wissen hinausgehen und Glieder herbeiführen müsse, die allerdings zwar in ihr, der Reflexion, und daher für unsere Wissenschaft, die sie auch zum Wissen macht, *im* Wissen liegen, keinesweges aber *für* das Wissen vorhanden seyn können, welches hier als Object der Reflexion gesetzt ist; und da jene Reflexion das absolute Wissen selber umfasst, selbst nicht in diesem liegen (dass also hier das sich selbst Vergessen und Vernichten des Wissens noch klarer ins Licht treten wird). — Wie wir denn doch dazu gelangen, scheinbar noch über das absolute Wissen hinauszugehen, kann sich nur am Ende zeigen, wo unsere Wissenschaft ihre eigene Möglichkeit durchaus und vollständig erklären muss.

Gehen wir mit dieser Reflexion sogleich in ihren innersten synthetischen Mittelpunkt hinein. Der Mittelpunkt der vorigen Reflexion war das *absolute* Wissen, als *reines* Denken und Anschauen zugleich, dass die Freiheit der Reflexion ihrem Was nach schlechthin bestimmt sey, eben durch ein *absolutes* Was. (Dies wurde ausgedrückt durch die Sätze: das Wissen muss für sich seyn schlechthin *Was* es ist, unmittelbar *weil* es ist u. s. w. (§. 19, S. 38, 39.)

Dieses Wissen reflectirt sich nun selbst, *als* ein Wissen, und als ein absolutes; d. h. keinesweges, es ist eben äusserlich für sich, so wie es für uns in unserer wissenschaftlichen Reflexion des vorigen §. war, und es wird nun dazugesetzt und versichert, dass es absolut sey, — wie wir freilich vorläufig thaten; — sondern es selber durchschaut sich innerlich seinem Einheits- und Theilungsgrunde nach, und um dieses Wissens des Einheitspunctes willen *ist* es absolut und *weiss* sich als absolut in dieser Reflexion. So wurde in dem aufgezeigten Wissen die Reflexion, als Act, schlechthin und unabhängig von ihrer materialen Bestimmtheit gesetzt, und hinwiederum von einer anderen Seite die Bestimmtheit derselben unabhängig von dem Acte gesetzt, und absolut gewusst, dass diese, also auseinanderliegenden Glieder, doch nicht an sich ein zwie-

faches seyn. Da aber der Einheitspunct nicht gewusst wurde, in welchem sie zusammenfallen, — ohnerachtet sie in einer anderen Rücksicht, welche hier für sich bleibt, immer auseinanderfallen mögen, — so durchdrang und erfasste dieses Wissen, welches an sich selbst wohl richtig seyn mag, in der That sich nicht und *war* wohl absolutes Wissen, aber nicht *für sich*.

Der letzte Grund des Actes, der als Act freier Reflexion eben absolut bleiben muss, ist seine *Möglichkeit*, die in der absoluten *Form* des Wissens, für sich zu seyn, liegt; der Grund der *Bestimmtheit* der Reflexion ist die ihr vorausgehende *absolute* Bestimmtheit: der Grund der absoluten Einigkeit beider wird eingesehen, heisst: es wird eingesehen, dass der Act jener Reflexion gar nicht möglich (mithin auch wohl nicht wirklich) ist ohne die absolute Bestimmtheit, die erste Grundlage und ursprünglicher Entzündungspunct alles Wissens ist.

§. 21.

Der Mittelpunkt der gegenwärtigen Synthesis war das absolute (alles eigentliche Wissen umfassende und selbst bestimmende, also über dasselbe hinausgegangene) Wissen: es hatte sich ergeben, dass das Wissen *formaliter* nur frei seyn könne, sich durchaus aus sich selbst erklären und in sich begründen müsse, und ausserdem gar nicht möglich sey. Zufolge seiner Unmittelbarkeit aber und der davon unabtrennlichen ursprünglichen Bestimmtheit, die in ihrer Unendlichkeit nur durch *Denken* fixirt, unterschieden zugleich und bezogen werden kann, ist es ein bestimmtes nothwendiges Denken, mit welchem das Wissen anhebt und welches nach dem gegenwärtigen Zusammenhange kein anderes seyn kann, als eben das absolute Denken und dadurch *nothwendig* Machen (denn absolutes Denken und Nothwendigkeit sind ja Eins) der Freiheit selbst. So ist es unmittelbar gedacht in Rücksicht dessen, dass es ist ein Wissen; factisches Seyn des Denkens. In der höheren Reflexion aber wird es erkannt, als durch absolute Freiheit erzeugt, durch Fixirt- und Gebundenseyn der ursprünglichen Freiheit in einer unmittelbaren Bestimmtheit und zugleich als freies

Hinausschreiten über dies separable Bestimmte, um es (denkend) zu beziehen: als Einheit also des Gebundenseyns und des Darüberhinausgehens, des *Seyns* und der *Freiheit*. (Der formale Unterschied zwischen absolutem Seyn und factischem Seyn werde wohl festgehalten; da beide Bestimmungen auf Ein Glied (das Denken) übertragen sind, beides also nur verschiedene Ansichten Eines und desselben sind.)

Aber — so argumentiren vorläufig wir — wenn durch jenes absolute Gesetz alles Wissen bestimmt ist, so muss ja selbst das Wissen von diesem Gesetze — als ein Wissen, mit dem etwas Anderes im Wissen zusammenhängen soll, — durch dasselbe bestimmt seyn: dieses Wissen muss insofern sich selbst als durch Freiheit factisch erzeugt oder erleuchtet ansehen; oder, was dasselbe heisst, in und für sich so seyn. (Jeder sieht, dass das in der von uns vollzogenen Reflexion, wie es scheint, aus sich herausgegangene Wissen hierdurch wiederum in sich selbst einkehrt, oder dass es nur eine doppelte Ansicht dieses sich selbst umfassenden und bestimmenden Wissens, als eines *äusseren* und als eines *inneren*, giebt, und dass wohl im Einheitspunkte dieser Duplicität, im Schweben zwischen beiden Ansichten der eigentliche Focus des absoluten Bewusstseyns liege. — Dies lässt sich von verschiedenen anderen mittelbaren Seiten vorstellen. Z. B.: das Denken, dass das vorliegende Wissen durch Freiheit erzeugt sey, da ja alles Wissen nur dadurch erzeugt werden könne, ist, so wie wir es aufgestellt haben, factisch selbst ein freies Denken, ein Unterordnen eines Besonderen unter eine allgemeine Regel. Sonach muss die Regel in dem freien Denken doch vorkommen und ihm zugänglich seyn. — Im freien Denken aber heisst: im frei erzeugten factischen Denken, — so dass dies sich selbst dabei voraussetzte. —

Oder: ich soll auf das vorausgesetzte Wissen mit Freiheit — die Freiheit übertragen; so muss ich ja *dies* schon im freien Wissen haben. Kurz immer ist es der schon im Aufsteigen vorgekommene Satz: um mein Wissen mit Freiheit auf etwas zu richten, muss ich ja selbst von dem, worauf ich es richte, schon wissen; und um von diesem zu wissen, muss ich selbst

die Freiheit darauf gerichtet haben, und so ins unendliche, welcher unendliche Regress eben durch eine hier aufzuzeigende Absolutheit aufgehoben werden muss.)

Es versteht sich, dass die Behauptung nicht nur für den Mittelpunkt des Wissens, sondern eben, vermittelt desselben und von ihm aus, für alle seine Synthesen gilt.

Gehen wir an die Exposition dieses Wissens im Mittelpuncte. Das Wissen, dass das Wissen *formaliter* frei sey, soll in sich selbst seyn. Dann ist zuvörderst, — dass wir von diesem, als dem leichtesten Puncte anheben, — die Freiheit *in sich selbst* und ruht auf sich: sie schaut sich an, oder — was dasselbe heisst, da nur das auf sich Ruhen oder die Innerlichkeit der Freiheit Anschauung heisst: — die Anschauung steht, es wird eben schlechthin angeschaut, — welches ein Schweben des Wissens in der unbedingten Separabilität (noch ununterschiedenen Unendlichkeit) giebt.

Nun soll jedoch die Anschauung hier nicht überhaupt *seyn*, sondern sich setzen als *formaliter* frei, das *Dass* dieses Seyns schlechterdings in sich selbst enthaltend; und diese formale Freiheit der Anschauung — denn dies ist ja unser Zweck — soll sich selbst anschauen. Wie dies ausfalle, können wir eben nur bei der Anschauung selbst erkunden. (Wie vermöchten wir dies wohl ohne Phantasie? Diese giebt die Materie. Aber das Denken fehlt nicht, denn wir phantasiren ja nicht willkürlich und ins Leere hin, sondern wir richten unsere Phantasie auf den bestimmten Punct der Untersuchung.)

Jeder ohne Zweifel findet es so: Die ins unbestimmte Separable aufgelöste und zerfliessende Freiheit muss, um Anschauung zu werden, in Einen Punct sich zusammenfassen und in ihm sich ergreifen (verdoppeln), eben *für* sich seyn. Hierdurch kann sie erst sich zum Lichtpuncte bilden, und nun *aus* sich das Licht über das unbestimmte Separable verbreiten.

Ich sage: in diesem Einheitspuncte geht sie sich selbst erst, als Licht, auf; von diesem aus geht ihr sonach, nicht nur über das Separable, wie ich soeben sagte, sondern auch über die beiden Ansichten des Separablen ein Licht auf. Diese sind, theils ein in sich selbst Zerfliessen, theils ein in sich selbst

Erfassen und Gehaltenseyn des Lichts, das letztere von einem Centralpuncte aus, der im Zerfliessen eben nicht ist. Man muss daher von diesem Standpuncte aus sagen: der Focus dieser Anschauung der formalen Freiheit liegt weder in dem Centralpuncte (als von sich *durchdrungenem*), noch in den beiden qualitativen *terminis* desselben (als dem *durchdringenden*), sondern *zwischen* beiden. Inwiefern das Licht sich in einem solchen Einheitspuncte durchdrungen hat, und eben diese Durchdrungenheit und die von der Anschauung derselben unzertrennliche Mannigfaltigkeit, als eben aus dem *Einheitspuncte* durchdrungen, anschaut: so ist das Licht *factisch* und die formale Freiheit, das *Dass*, unmittelbar gesetzt. Inwiefern es aber, eben um, ihn *durchdringend*, sich anzuschauen, das nun deswegen in ein Unendliches ohne Einheit zerfliessende Mannigfaltige anschaut, vernichtet es und hebt auf das Factische; und dieses absolute Schweben zwischen Setzen des Factums und Vernichten desselben (Vernichten, um es setzen zu können, Setzen, um es vernichten zu können) ist von Seiten der Anschauung der eigentliche Focus des absoluten Bewusstseyns. (Beides vereinigt exemplificirt sich in jeder Anschauung: das Anschauen des bestimmten *Hier* und *Jetzt* ist ebenso Vernichten der unbestimmten Unendlichkeit des Räumlichen oder Zeitlichen, als beides doch im Hier und Jetzt mitgesetzt und umgekehrt das jedes Hier und Jetzt Vernichtende ist. Das Anschauen des bestimmten *Diesen* (= X) hebt dies X (Baum) aus der unendlichen Reihe aller anderen *Dieser* (Bäume und Nicht-Bäume) heraus und vernichtet diese daran, wie doch umgekehrt diese, um X *als* solches anzuschauen, d. h. von ihnen zu unterscheiden, darauf mitbezogen, also mitgesetzt seyn müssen u. s. w.)

Nun ist hierbei weiter anzumerken, dass hier die Quantität, eben das unendlich Separable, unmittelbar an die Qualität geknüpft und als unzertrennlich mit ihr vereinigt aufgewiesen ist, wie dies in der Erörterung des Begriffs des absoluten Bewusstseyns ohne allen Zweifel geschehen musste. Nämlich diese formale Freiheit, die hier zur Anschauung wird, — was ist sie denn Anderes, als die *absolute Qualität* des Wissens,

äusserlich; und die *Anschauung* dieser formalen Freiheit selbst — was ist sie, als absolute, aber *innerliche*, (Für-) Qualität des Wissens, *als* eines Wissens? Und da fand sich denn — in der Anschauung eben selbst, und anderswo kann es sich nicht finden, da die Anschauung ja absolute Anschauung und absolut nur Anschauung ist, — dass die formale Freiheit sich nur anschauet, als Zusammenziehen eines verfließenden Mannigfaltigen *möglichen* Lichtes zu einem Centralpuncte, und Verbreiten dieses Lichtes aus diesem Centralpuncte über ein nur dadurch gehaltenes und factisch erleuchtetes Mannigfaltige.

(Die Quelle aller Quantität liegt daher nur im *Wissen*, und zwar im eigentlichen Wissen im engeren Sinne, in dem sich selbst als ein solches begreifenden Wissen. Jeder kann diesen Satz einsehen, der nur mit seinem Wissen an sich selbst ins Reine, Klare und Feste kommt; und dies verbreite dann abermals Licht über den transcendentalen Idealismus — und über Caricaturen desselben! Das absolut Eine existirt nur in der Form der Quantität. Wie kommt es denn in diese Form? Das sehen wir hier. — Wie kommt es in das Wissen selbst, das qualitative, um sodann in seine Form der Quantität zu treten? Davon nun.)

§. 22.

Das absolute Seyn ist bekanntlich im absoluten Denken (§. 17). Dieses wäre in das freie Wissen eingetreten, hiesse: die (§. 21 geschilderte) Anschauung, in ihrer unmittelbaren Facticität und in ihrem zugleich gesetzten Vernichten dieses Factischen, wäre (eben darum) mit dem Denken völlig Eins; und zwar im Wissen selbst: d. h. dies würde gewusst und absolut gewusst.

Was ist nun dies für ein Bewusstseyn? Offenbar ein *vereinigendes*, eben der absoluten Anschauung der formalen Freiheit, sodann ein absolutes Herausgehen aus dieser Anschauung zu einem Denken, wenn man im Standpuncte der Anschauung steht. Also kurz: ein sich selbst Erfassen des Wissens, als hier zu *Ende* und absolut fixirt. Es *denkt* sich nur, indem es

sich also *fasst*; es geht aus sich heraus nur, indem es hier sein *Ende* fasst, also — eben sich ein *Ende* setzt.

Die Erscheinung davon ist das Gefühl der *Gewissheit*, der *Ueberzeugung*, als absolute Form des Gefühls: sie ist zugleich gesetzt mit dem Sichsubstantialisiren des Wissens, mit dem Ausdrücke, dass irgend ein Mannigfaltiges (worin dieses bestehe, darüber bitte ich nicht vorzugreifen,) *sey*, schlechthin *sey*. —

Diese, also in sich verlaufende formale Freiheit ist der absolute Grund alles Wissens, als solchen, — für uns, als Wissenschaftslehrer; und — denn dies ist der Inhalt unserer Synthesis — *für sich*. Sie ist absolut für sich, heisst: diese Freiheit und das von ihr erzeugte Wissen wird gedacht, als alle Freiheit und alles Wissen schlechthin: es wird eben *gedacht*, als Ruhen in einer absoluten Einheit. Das Wissen umfasst, vollendet und umschliesst sich selbst in diesem Denken: *als* das Eine und ganze Wissen. — Offenbar ist, wenn wir Denken und Anschauung als zwei besondere denken, ihre Vereinigung durchaus *unmittelbar* und *absolut*: es ist das absolute Wissen selbst, das aber als solches nicht weiter von sich weiss, noch wissen kann, — es ist mit Einem Worte das unmittelbare Gefühl der *Gewissheit* (d. i. Absolutheit, Uerschütterlichkeit, Unveränderlichkeit) des Wissens. (Es ist hier abermals die absolute Vereinigung der Anschauung und des Denkens, worin die Grundform des Wissens bestand, und diese zwar — im Seyn des Wissens selbst — genetisch sich erklärend.)

(Um diesen Satz, der, um in solcher Einfachheit unmittelbar evident zu seyn, etwa Schwierigkeit machte, weiter zu vermitteln, bedenke man dies. Oben hiess es (§. 21. S. 45.): die Freiheit soll sich auf etwas, als bestimmt vorausgesetztes, richten; um aber diese Richtung darauf auch nur nehmen zu können, muss sie von ihm schon wissen, welches sie nur durch Freiheit kann, wobei abermals ein Bestimmtes vorausgesetzt würde, und wir an einen unendlichen Progress gewlesen wären. Dieser Progress ist jetzt aufgehoben (vergl. S. 44. Ende). Die Freiheit bedarf keines Punctes ausser ihr, nach dem sie die Richtung nehme: sie

selbst in und für sich ist das höchste Bestimmte (nachmaliges Materiale alles Wissens) und wird, als sich selbst genügend, *absolut* gesetzt. —

Oder: — da das Wissen von vorn herein immer betrachtet worden, als die Zusammenfassung eines unbedingten Mannigfaltigen, so hinge das Wissen vom Wissen eben davon ab, dass man wüsste, man habe den durchaus unverteilbaren Einheitscharakter aller, in übrigen Rücksichten unendlich verschieden seyn könnender besonderer Acte des Wissens aufgefasst. Aber wie kann man dies wissen? Durch Betrachtung und Analyse des Besonderen nicht, denn diese wären nie vollendet. Also dadurch, dass man dem Besonderen eben durch diese Einheit gleichsam ein Gesetz vorschriebe, wie allein es seyn könnte. Hier ist nun von absolutem Wissen, also von der Einheit aller besonderen Bestimmungen des Wissens (und seiner Objecte, welches dasselbe ist) die Rede. Diesem müsste ein Gesetz vorgeschrieben werden, indem es als Eines, sich selbst gleiches, ewiges, unveränderliches, *von* sich selbst erkannt und so in die eigene Einheit zusammengefasst würde. Dies ist hier und auf die angezeigte Weise geschehen.)

Auf diese Art also ist das Seyn mit dem Wissen verbunden, indem das Wissen selbst sich als ein absolutes und unveränderliches Seyn (ein Seyn, was es ist, in dem es ursprünglich sich fixirt findet) auffasst.

— Offen liegt hier der Wendepunct und Zusammenhang mit dem früheren Raisonement: er liegt zwischen *Freiheit* und *Nichtfreiheit*. Die Freiheit (immer die formale — mit der materialen oder quantitativen — innerhalb der Quantität, welche letztere hier selbst durch die erstere herbeigeführt ist, — haben wir es in diesem ganzen Abschnitte nicht zu thun) ist selbst *nichtfrei*, d. i. sie ist gebundene Freiheit, diese in Form der Nothwendigkeit, — wenn einmal ein Wissen ist. — Möglichkeit des Wissens allein durch Freiheit, Nothwendigkeit derselben fürs wirkliche Wissen: dies ist der Zusammenhang mit dem Obigen. Die Aufgabe ist gelöst, und der Mittelpunct der vorigen Synthesis selbst ins Wissen aufgenommen, d. h. der Mittelpunct der jetzigen aufgestellt. Das Wissen ist in sich

selbst zu Ende: es umfasst sich und ruht auf sich selbst *als* Wissen.

§. 23.

Wie wir im vorvorigen §. argumentirten, ebenso auch hier. Die, alles factische Wissen anhebende (weil nur sie ihm ein *Für*, einen Lichtpunct ertheilt) formale Freiheit wurde im vorigen gedacht, als absolute Möglichkeitsbedingung alles Wissens oder als, das Wissen seinem Wesen nach bindende Nothwendigkeit. Dieses Denken, das Freiheit und Nothwendigkeit verschmelzende, muss *für sich* seyn, selbst in sich zurückkehrendes Wissen werden. Selbst dieses, alles factische Wissen durchdringende und erfassende Wissen geht somit wieder aus sich heraus, um sich selbst in sich zu construiren (so wie im vorvorigen §. das factische Wissen aus sich herausging, um eben zu dem gegenwärtig aufgezeigten Erfassen desselben in seinen Möglichkeitsgründen aufzusteigen. Es ist eine Triplicität, wie jeder nun sehen kann, und die jetzige Synthesis ist wieder eine Synthesis der letzten und der vorletzten.).

Wir gehen in den Mittelpunkt derselben hinein, wie wir hier wohl müssen, da wir (der Kürze halber) gar keine Nebenglieder aufgestellt. Es ist gar nicht die Frage und nicht Object unserer neuen Synthesis, wie in dem vereinigenden Wissen von dem formalen Freiheitsacte gewusst werde, denn dieser ist die absolute Anschauung selbst und hebt das factische Wissen schlechthin aus sich selbst und durch sich selbst an; sondern wie von der Nothwendigkeit gewusst werde, und zwar eben schlechthin, und unabhängig von ihrer im vereinigenden Denken geschehenden Uebertragung derselben auf die formale Freiheit.

Nothwendigkeit ist absolute Gebundenheit des Wissens oder absolutes Denken, welches daher alle Beweglichkeit, Sichlosreissen und Ausgehen von sich selbst, um nach einem *Weil* nur zu fragen, schlechthin abschneidet, und schlechthin nicht ist, was es ist, wenn dies hinzutritt. Nun soll diese in einem Wissen auf die Anschauung übertragen werden; sie muss daher doch in ihm vorkommen, die Form des *Für* annehmen,

also sich anschauen und dergl. Aber in der Anschauung, was in ihr ist, schlechthin *weil* es ist: mithin nicht mehr bloss, schlechthin *was* es ist.

Daher könnte diese Anschauung sich selbst nicht anschauen, zu keinem Wissen ihrer selbst sich erheben, sondern sie vernichtete ihre Form schlechthin durch ihre *Materie*, und wir erhielten ein *Wissen* oder — da wir hier überhaupt von Formen reden — die *Form* eines (vielleicht anderen, späterhin aufzuzeigenden) Wissens, das sich schlechthin nicht als Wissen setzt, sondern als (formales, versteht sich) *Seyn* und als *absolutes, auf sich selbst ruhendes Seyn*, aus welchem nicht herausgegangen, noch nach einem *Weil* gefragt werden kann, das da auch nicht selbst aus sich herausgeht, sich erklärt oder ein Wissen für sich ist, oder irgend etwas der Art, was man dem Wissen zuschreiben könnte.

Der eigentliche Focus und Mittelpunkt des absoluten Wissens ist hiermit gefunden. Er liegt nicht im Sichfassen als Wissen (vermitteltst der formalen Freiheit), auch nicht in dem Sichvernichten am absoluten Seyn, sondern schlechthin *zwischen beiden*, und keines von beiden ist möglich, ohne das andere. Es kann sich schlechthin nicht fassen als das *absolute* (und davon lediglich ist ja hier die Rede, d. i. als das Eine, ewig sich gleiche, unveränderliche), ohne sich als nothwendig anzusehen, also in der Nothwendigkeit sich zu vergessen; und es kann die Nothwendigkeit nicht *fassen*, ohne eben überhaupt zu fassen, also sich für sich zu erschaffen. Es schwebt zwischen seinem Seyn und seinem Nichtseyn, wie es wohl muss, da es seinen absoluten Ursprung zugleich *wissend* in sich trägt. (Das Reinholdsche Denken als Denken: — wäre er aber auch zu diesem Denken, als dem absoluten einfachen Seyn, durchgedrungen, wie weiss er denn davon, wie kann er Rechenschaft geben von der Genesis dieses Begriffes *für ihn*?)

§. 24.

Der Mittel- und Wendepunct des absoluten Wissens ist ein *Schweben* (§. 23.) zwischen Seyn und Nichtseyn des Wissens, und eben damit zwischen nicht absolut Seyn und abso-

lut Seyn des Seyns; indem das Seyn des Wissens die Absolutheit des Seyns aufhebt und das absolute Seyn die Absolutheit des Wissens. Stellen wir uns in diesem Standpuncte durch eine schärfere Unterscheidung des Seyns des Wissens und des absoluten Seyns noch fester.

Um bei einem dieser Glieder anzuknüpfen, welches hier ganz willkürlich ist: — das Wissen kann sich nicht fassen, als ein *Wissen* (nicht meinen und wähen als ein ewig sich gleiches und unveränderliches), ohne sich als nothwendig anzusehen, sagten wir. Nun aber ist das Wissen seinem Seyn (Daseyn, Gesetzseyn) nach durchaus nicht nothwendig, sondern durch absolut formale Freiheit begründet, und hierbei muss es ebenso, als bei dem Obigen, sein Bewenden haben.

Was ist denn das nun für ein verschiedenes Seyn des Wissens, in Rücksicht dessen es einmal nothwendig ist und nicht frei, ein anderesmal frei und nicht nothwendig? — Nun ist diese Nothwendigkeit freilich hier keine andere, als die der *Freiheit* (wie es denn auch nie eine andere geben wird: vgl. §. 22.); aber immerhin doch Nothwendigkeit, Gebundenheit derselben. Daher wird diese Schwierigkeit sehr leicht sich also lösen: *Wenn* einmal ein Wissen ist, so ist dasselbe nothwendig frei (gebundene Freiheit); denn in der Freiheit besteht eben sein Wesen. *Dass* aber überhaupt eins sey, hängt nur ab von absoluter Freiheit, und es könnte daher ebensowohl auch keines seyn. Wir wollen annehmen, diese Antwort sey richtig und sehen, wie sie selbst *möglich* ist. (In dieser Untersuchung wird sich ohne Zweifel zugleich zeigen, dass sie richtig und nothwendig ist.)

Das Wissen wurde in dieser Antwort gesetzt, als seyn könnend oder auch nicht (*zufällig*, nennen wir dies). Beschreiben wir dieses Wissen.

Offenbar wird in ihm die Freiheit (die formale, mit der allein wir es hier zu thun haben, der Grund des *Dass*) *gedacht*, nicht *angeschaut*, als sich in sich selbst vollziehend; denn dann *ist* das Wissen; — gedacht, sage ich, und in ihr, als dem höchsten Standpuncte, geruht: — und zwar wird sie gedacht, wie sich versteht, als *Freiheit*, Unentschiedenheit des

Dass, Indifferenz in Rücksicht darauf, verschmelzendes *Seyn* oder *Nichtseyn*, reine Möglichkeit, als solche, als Position für sich, durch welche der Act weder gesetzt wird, — denn er wird zugleich aufgehoben, — noch aufgehoben, — denn er wird zugleich gesetzt; der vollkommene Widerspruch, schlechthin als solcher. (Wir suchen hier Alles im Wissen auf, denn wir lehren Wissenschaftslehre. So war das absolute Seyn uns durchaus Nichts, als das absolute Denken selbst, die Gebundenheit und Ruhe in sich, die nie aus sich herausgehen kann, das schlechthin Unvertilgbare im Wissen. In ihm vernichtete sich die Anschauung (§. 23.). So ist die absolute Freiheit hier die absolute Nichtruhe, Beweglichkeit ohne festen Punct, das Zerfließen in sich selbst; hier vernichtet daher das Denken sich selbst: — der oben angedeutete absolute *hiatus* und *saltus* im Wissen, der schlechthin bei aller *Freiheit* und allem *Entstehen*, somit bei aller *Wirklichkeit* aus der Nothwendigkeit, vorkommt. Es ist klar, dass durch ein solches positives Nichtseyn seiner selbst das Wissen zum absoluten Seyn hindurchgehe. Dass es allein und für sich Nichts ist, ist freilich klar und wird zugestanden; wie denn keines der Glieder, das wir hier aufstellen, für sich ist. Es ist ja eben ein Wendepunct des absoluten Wissens.

Zu allem Anderen, als zu diesem, können sich die logisch gewöhnten Denker erheben. Sie hüten sich vor dem *Widerspruche*. Wie ist denn aber nun der Satz ihrer Logik selbst, dass man keinen Widerspruch denken könne, möglich? Da müssen sie den Widerspruch doch auf irgend eine Weise angefasst, gedacht haben, da sie seiner Meldung thun. — Hätten sie sich doch nur einmal ordentlich befragt, wie sie zum Denken des *bloss* Möglichen oder des Zufälligen (des nicht Nothwendigen) kommen, und wie sie dies eigentlich machen? Offenbar springen sie da durch ein Nichtseyn, Nichtdenken u. s. f. *hindurch* — in das schlechthin Unvermittelte, aus sich Anfangende, Freie, in das seyende Nichtseyn, — eben obiger Widerspruch, als gesetzter.

Aus jenem Unvermögen erwächst nun bei consequentem

Denken nichts Anderes, als die völlige Aufhebung der Freiheit, der absoluteste Fatalismus und Spinozismus.)

Nun ist aber ferner, wie aus dem Obigen bekannt, dieses Denken der formalen Freiheit nur unter der Bedingung möglich (wie *wir* indessen sagen, das absolute Wissen, aber fürjetzt sagen zu lassen uns sehr hüten wollen), dass die formale Freiheit, oben beschriebener Weise, sich selbst *innerlich* vollziehe. Dieses Vollziehen wird nun im gegenwärtigen Zusammenhange gleichfalls gedacht; denn die ganze Stimmung des Wissens, die wir hier betrachten, ist ja ein *Ruhen* und Gebundenseyn an sich. Hierdurch wird nun die unten liegende Anschauung, für das ruhende Denken nemlich, selbst zu einem *Seyn* (Zustände), zu einem, ob es gleich Agilität in sich ist und bleibt, doch eben das Denken Bindenden, indem es dasselbe aus dem Schweben zwischen Seyn und Nichtseyn, wie es in der reinen Möglichkeit war, zum positiven Seyn fixirt. — Zuvörderst tritt hier Subjectivität und Objectivität, ideale und reale Thätigkeit des Wissens ein, welches sehr anschaulich ist. Die Duplicität entsteht aus dem Denken, das von der reinen Möglichkeit herkommt, und aus der Anschauung, welche absolut sich aus sich selbst erzeugt (aus der *vollzogenen* Freiheit), und als ein neues Glied hinzutritt.

Die Anschauung ist als Anschauung, eben als das, was sie *ist*, nur inwiefern sie für sich mit absoluter Freiheit vollzogen wird. Diese Freiheit aber ist gesetzt in dem Denken, dass der Act ebensowohl auch nicht seyn könnte: nur diesem zufolge ist er eben *Act*, und da er nichts Anderes ist, ist er überhaupt nur. Hier sonach schon finden wir durch eine leichte und überraschende Bemerkung Anschauung und Denken in einer höheren Anschauung unzertrennlich vereint und Eins nicht möglich ohne das Andere: so dass das Wissen (im engeren Sinne, das eigentlich und als solches sich setzende Wissen) nicht mehr in der blossen Anschauung und ebensowenig in blossen Denken, sondern in dem Verschmelzen beider besteht, dass vereinigt ist die Form und die Materie der Freiheit, ebenso die Wirklichkeit und die Möglichkeit, indem die Wirklichkeit, wie es ja seyn musste, Nichts ist als die Position der Möglich-

keit, und die Möglichkeit (von hier aus angesehen; denn dieselbe dürfte wohl noch eine andere Ansicht darbieten) Nichts, als die Potenz der Wirklichkeit, oder schärfer ausgedrückt, die in der Reflexion auf dem Uebergange aus ihrer Möglichkeit in die Verwirklichung festgehaltene Wirklichkeit selbst.

Steigen wir von hier aus zu einem Nebengliede, über welches nirgends soviel Licht, als in diesem Zusammenhange, sich verbreiten lässt. *Dass* überhaupt ein Wissen ist, ist zufällig; *wenn* aber einmal eines ist, so ist es nothwendig auf die Freiheit begründet; — knüpften wir oben die Rede an, und haben den ersten Theil des Satzes erörtert. In dem Wissen, welches dem letzteren zu Grunde liegt, wird offenbar von dem Wissen aus, das da setzbar (vermittelt des *Wenn*), sonst aber weder gesetzt, noch nicht gesetzt; also bloss möglich ist, über dasselbe hinausgegangen und von ihm mit absoluter Nothwendigkeit Etwas ausgesagt. Offenbar ist dieses Aussagen ein absolutes, unveränderliches, in sich selbst ruhendes Denken des Wissens, seinem absoluten Seyn und Wesen nach. Jedermann sieht, dass diese Aussage unmittelbar in dem bloss factischen Wissen, dass (etwa für dieses Mal) ein Wissen sey und dies durch absolute Freiheit zu Stande gekommen sey, nicht liegt, sondern eine durchaus andere Quelle haben muss (und hier kommen wir von einer anderen Seite zu einer noch innerlicheren und vermittelnden Beantwortung der Frage, wie ein Wissen von Nothwendigkeit möglich sey?). So gewiss nemlich das absolute Wissen (in der unendlichen Facticität des einzelnen Wissens) nur in der absoluten Form des *Fürsich* ist; geht daher jedes Wissen zugleich über sich hinaus, oder, von einer anderen Seite angesehen, es ist im eigenen Seyn schlechthin ausser sich selbst und umfasst sich *ganz*. Das *Fürsichseyn* dieses Umfassens als solchen, seine Innerlichkeit und sein absolutes auf sich selbst Ruben, das ja, da es ein Wissen ist, selbst nothwendig ist, ist das (eben beschriebene) Denken der Nothwendigkeit der Freiheit alles Wissens. Die reine, innere Nothwendigkeit besteht eben in diesem auf sich Ruben und nicht aus sich Herauskönnen des *Denkens*; ihr Ausdruck ist absolutes Wesen, Grundcharakter u. dgl. (hier des Wissens): und die

äussere Form der Nothwendigkeit, die Allgemeinheit, besteht darin, dass ich schlechthin jedes factische Wissen, wie es übrigens auch von anderem verschieden sey, als factisches nur mit diesem bezeichneten Grundcharakter denken kann. Woher also alle Nothwendigkeit komme? — Aus der absoluten Einsicht in eine absolute *Form des Wissens*.

Hiermit ist eine neue Vereinigung getroffen. Die Anschauung des absoluten Wissens, *als* eines Zufälligen (mit einem so und so bestimmten factischen Inhalt behafteten), ist mit dem Denken der Nothwendigkeit — (nemlich der durch das Seyn bedingten Nothwendigkeit) — dieser Zufälligkeit vereinigt; und hierin ruht das absolute Wissen und hat seinen Grundcharakter *für* sich selbst erschöpft.

Zur Erläuterung: — es könnte einer sagen, alles Wissen (in seiner unendlichen Bestimmbarkeit, deren Quelle wir freilich noch nicht kennen, sondern nur historisch sie voraussetzen) werde aufgefasst und factisch als ein absolut sich selbst erzeugendes gefunden, welches eben aus zwei Gründen unmöglich ist (der zweite ist soeben aufgestellt). So nun verhält es sich nicht, sondern so: das Wissen ist eben die Anschauung des jetzt beschriebenen absoluten Denkens der Zufälligkeit des (factischen) Wissens. Das Wissen *ist* nicht frei und wird darum als frei gedacht; noch wird es als frei *gedacht* und ist darum frei, denn es ist zwischen beiden Gliedern gar kein Warum noch Darum, keine Verschiedenheit; sondern sein *sich frei Denken* und sein *absolutes Freiseyn* sind dasselbe. Es ist ja vom Seyn des Wissens die Rede, also von einem *Für*; von einem *absoluten* Seyn des Wissens, also von einem *Für* im *Denken* (Ruhem in sich), in welchem es sich völlig und bis auf die Wurzel durchdringt. —

§. 25.

Zurück in den Standpunct der vollständigen Synthesis.

Durch die sich vollziehende Anschauung wird das vorher freie, in der Freiheit selber ruhende Denken gebunden; es ist kein reines, sondern ein *reales*, factisches, bedingtes Denken, und so ist dies Denken *für* sich selbst. In dem *wirkli-*

chen Denken, als solchen, ist die formale Freiheit vernichtet; es *ist* eine Anschauung, keinesweges aber ist sie auch nicht: das Nichtseyn, welches in der formalen Freiheit mitgedacht wurde, ist hier — inwiefern nemlich das Wirkliche, nicht das bloss Mögliche, gedacht wird, — vernichtet; und eben diese Vernichtung der formalen Freiheit muss gedacht werden, wenn das wirkliche Denken sich als wirkliches, als gebundenes begreifen, es daher für sich selbst seyn soll. (Daher das Subjective und Objective, das Obere und Untere im Wissen; das unveränderlich Subjective, die ideale Thätigkeit, ist die formale Freiheit des Seynkönnens oder auch nicht, überhaupt: hier aber als aufgehobene sich anschauend: das unveränderlich Objective, Reale, ist die Gebundenheit, als solche, durch welche aber die formale Freiheit, als Indifferenz des Seyns und Nichtseyns, aufgehoben wird. (Es ist hier zugleich das Denken des Accidens, oder, was in der Wissenschaftslehre durchaus gleichbedeutend ist, das Accidens selbst erklärt. Es ist ein Denken, in welchem die formale Freiheit als aufgehoben gesetzt wird, ein gebundenes Denken, wie alles Denken, das zugleich aber für und in sich selbst als gebunden gedacht wird.)

Das Aufgestellte wird klar und fruchtbar nur, inwiefern wir es mit seinem nächsten Nebengliede vergleichen und damit verbinden — Ich kann das Factum nicht denken als solches, ohne es zu denken, als auch nicht seyn könnend; zeigten wir oben. Auch hierin wurde Zufälligkeit gedacht, wurde formale und reale Freiheit, das Gesetzseyn der ersteren und ihr Aufgehobenseyn durch die letztere, in Einem Denken vereint, ebenso wie hier. Ist beides nun Eins und ebendasselbe oder ist es verschieden? Je ähnlicher es ist, desto nothwendiger ist es, beides zu unterscheiden, und desto fruchtbarer ist die Unterscheidung. Ich sage nemlich: es ist beides durchaus nicht dasselbe.

Jenes frühere Denken geht nemlich vom Denken der Freiheit aus, ruht in diesem Nichts und Widerspruche der reinen Unentschiedenheit (§. 24), als seinem Focus, und ist daher, so wie es sich selbst innerlich fasst, wie es ja im angezeigten

Gedanken dies that, um aus sich heraus zum Factum zu gehen, selbst nichtig, sich aufhebend und in sich zerfliessend. Somit wird auch das in dieser Stimmung denn doch gefasste Factum, das da wirklich seyn soll, ohnerachtet es auch nicht seyn könnte, auch nur gefasst, als in sich zerfliessend und unbestimmt, als die äussere Form eines Factums, ohne innere Realität und Leben, als ein Punct zwar, der aber nirgends steht, sondern in dem unendlichen leeren Raume flattert, in einem matten, leblosen Bilde: eben nur der Anfang und Versuch eines factischen Denkens und Bestimmens, mit welchem es zum wirklichen Factum nicht kommt.

(Hierüber sollte sich nun die Philosophie den Unphilosophen, wie den flachen, bloss logischen Philosophen, und überhaupt dem grösseren Publicum leicht deutlich machen können, als über ein höchst Bekanntes. Denn diese Art des Denkens ist es eben, welcher sie den grössten Theil ihres Lebens hindurch warten und pflegen, jenes leere, zerstreute Denken, wo einer sich hinsetzt, um nachzudenken, und hinterher nicht zu sagen weiss, an was er gedacht habe, noch durch welche andere Gedanken er sich eigentlich zerstreut hat. — Wie sind sie nun unterdessen? Denn existirt haben sie denn doch! Sie haben eben in dem Nichtseyn eines wirklichen Wissens, in dem Standpuncte des Absoluten geschwebt, wo es aber vor lauter Absolutheit zu gar Nichts kam.

Es wird sich eben zeigen, dass den meisten Menschen mehr als die Hälfte ihres Wissenssystemes im Absoluten stecken bleibt, und dass uns allen die ganze unendliche Erfahrung, die wir noch nicht gemacht haben, kurzum die *Ewigkeit*, und dieser zufolge eben die objective Welt, eben da liegen bleibt.)

Dagegen steht das hier aufgestellte Denken innerlich in seiner Gebundenheit selbst, ruht gleichsam, als verloren in dieser, um von ihr zu der Einsicht vom Aufgehobenseyn der formalen Freiheit in diesem Zustande erst fortzugehen. In seiner Wurzel ist es überall factisch, und erhebt sich nur von da zum Absoluten, und zwar zur blossen Negation desselben, dagegen jenes in seiner Wurzel absolut war und nur zu einem leeren Bilde eines Factums fortging.

Nun ist diese Gebundenheit bekanntlich ein Sichergreifen des Wissens, und sein Erfolg ist eben Anschauung oder Licht. An dieses daher, an den Lichtstand, ist das Denken gebunden, durch die oben beschriebene Aufhebung und Fixirung der formalen Freiheit — oder mit einem gebräuchlicheren Worte, durch die *Attention*, eben das Sichhineinwerfen, Dupliren u. s. w. Es ist daher klar, dass die formale Freiheit die *Indifferenz* gegen das Licht und die Attention ist; — sie kann sich diesem hingeben, oder auch nicht, — eben die oben beschriebene Zerstreung des sich in sich selbst auflösenden Denkens.

Wie weiss nun das Wissen von diesem sich selbst Ergriffenhaben oder Sichhalten? Offenbar unmittelbar, eben dadurch, dass es sich als das Haltende kennt, denkt; kurz durch das *Dass* der formalen Freiheit. — Hinwiederum, wie kann das Wissen dieses *Dass* — eben die formale Freiheit — erblicken, ausser dadurch, dass es überhaupt erblickt (ein Fürsich ist)? Sein Licht ist abhängig von seiner Freiheit; aber da die Freiheit die *seinige* ist, innerlich und für dasselbe, so ist die Freiheit selbst wieder abhängig von dem Lichte, ist nur *in* ihm. Es weiss schlechthin, dass es sich hält und so die absolute Quelle des Lichtes ist — und darin besteht eben die Absolutheit des Wissens — und umgekehrt, es weiss und hat Licht nur, inwiefern es sich mit absoluter Freiheit hält (attendirt), und dieses weiss. Es kann nicht ohne Wissen frei seyn, noch wissen, ohne frei zu seyn.

Ideale und *reale* Ansicht sind durchaus vereinigt und ungeschieden: der Zustand mit dem Acte, der Act mit dem Zustande; — oder vielmehr im absoluten Bewusstseyn sind sie gar nicht geschieden, sondern schlechthin Eins.

Dieses absolute Wissen macht sich nun selbst zu seinem Objecte, zuvörderst, um sich als absolutes zu beschreiben. Dieses geschieht nach den obigen Sätzen, indem es sich aus dem Nichtseyn heraus construirt, und dieses Construiren ist selbst innerlich ein Act der Freiheit, der aber hier sich in sich selbst verliert.

Dies kann es nun begreiflich nicht, ohne zu seyn, also in irgend einer Ansicht seiner selbst festzustehen. Lasset es in

seinem Zustande, als dem Lichte, stehen, so setzt es von diesem aus den *Act*, die Freiheit, eben als Grund des Lichts; und sollte es sich in diesem Setzen wieder fassen, so wird es inne, dass es diesen *Act* ja nicht im Lichte erblicken könnte, ausser bei dem überhaupt ihm immanent vorausgesetzten Lichte; und es sieht sich selbst *idealistisch* an. — Oder lasset es in seiner Freiheit stehen, als dem *Acte*, so siehet es das Licht, als das *Product* desselben an, und, wenn es sich so fasst, siehet es die *ursprüngliche* Freiheit als *Realgrund* des Lichts, und es schaut sich dann *realistisch* an.

Nun aber sieht es sich, zufolge der von uns aufgestellten wahren Beschreibung des absoluten Wissens, in jener, wie in dieser Weise nur einseitig an. Also nicht die eine, noch die andere Ansicht, in der Anschauung, sondern beide im Denken vereint, sind die wahre, diesen beiden entgegengesetzten Ansichten der Anschauung zu Grunde liegende Ansicht; und auf diese allein werden wir Etwas bauen können.

§. 26.

Nachdem der Begriff des absoluten Wissens nach allen Seiten erschöpft und zugleich in ihm selber gefunden worden, wie es sich selber also begreifen könne, d. h. wie Wissenschaftslehre möglich sey: steigen wir jetzt auf zu seinem eigenen höchsten Ursprunge und Grunde.

Wir haben, ausser dem zu Anfange aufgestellten Begriffe des Absoluten, während der letzteren Untersuchungen einen noch schärferen von der Form des Absoluten uns errungen: den, dass es, in Beziehung auf ein mögliches Wissen, ein reines, durchaus und schlechthin an sich gebundenes Denken sey, das nie aus sich selbst herauskam, um auch nur nach einem Warum seines formalen oder materialen Seyns zu fragen, oder ein Weil desselben, wenn es auch ein absolutes Weil wäre, zu setzen; in welchem, eben wegen dieser absoluten Negation des Weil, das *Fürsich* (das Wissen) noch nicht gesetzt ist, das also eigentlich ein blosses reines Seyn ohne alles Wissen ist, ohnerachtet wir dies Seyn in unserer Wissen-

schaft von der absoluten reinen Form des Denkens aus anschaulich machen müssen.

Das Wissen müsste daher, als *absolutes* und in seiner Ursprünglichkeit schlechthin gebundenes, bezeichnet werden als das *Eine* (in jeder Bedeutung des Wortes, deren verschiedene es freilich nur im Relativen bekommt), sich selbst gleiche, unveränderliche, ewige und unaustilgbare *Seyn schlechthin* (Gott — wenn man ihm doch ein Andenken vom Wissen und Verwandtschaft zum Wissen lassen will) und im Zustande dieser ursprünglichen Gebundenheit, als *Gefühl = A*.

Nun soll dieses Absolute doch seyn ein absolutes *Wissen*; es müsste daher *für* sich seyn, welches es bewiesenermaassen nur factisch, durch absolute Vollziehung der Freiheit, — insofern seyend, schlechthin *weil* es ist, — werden kann, aus sich selbst herausgehend, sich nacherzeugend u. dgl., welche ideale Reihe wir gleichfalls völlig erschöpft haben (= B).

Nun wird es -- welches das minder Wichtige ist, aber doch nicht übergangen werden kann, — da es, als Wissen, B mit absoluter Freiheit erzeugt, aber eben *im* Wissen, — wohl auch von dieser Freiheit, als dem Grunde des Wissens, wissen (= F — B).

Ferner aber, — welches das Wichtigere ist, — soll dies B nicht bloss ein Wissen für und von sich selbst, als dem Producte der Freiheit seyn, welches, wenn es auch an sich möglich wäre (wie es doch nach allen bisherigen Erörterungen nicht ist, da das Bewusstseyn der Freiheit nur an der eigenen Gebundenheit und *von ihr aus* sich entwickeln kann), ein völlig neues, von A abgelöstes Wissen gäbe, sondern es soll der Voraussetzung nach ein Fürsich des A, in und vermittelt B seyn. B darf von dem A sich nicht losreißen und es verlieren, oder es gäbe überhaupt kein absolutes, sondern nur ein freies und zufälliges, überhaupt ein inhalt- und substanzloses Wissen.

Hieraus folgt zuvörderst ein schlechthin unmittelbarer, selbst absoluter *Zusammenhang* des A und B $\left(\begin{smallmatrix} A \\ + \\ B \end{smallmatrix}\right)$, der ohne B (Vollziehung der Freiheit) zwar nicht seyn würde, der aber, wenn

B ist, durchaus unmittelbar aufgeht, und in dem A selbst, nach seinem Wesen, sich zum Bewusstseyn kommt, also als *Gefühl* der Abhängigkeit und Bedingtheit gewusst wird; und in dieser Rücksicht nannten wir A oben Gefühl.

Sodann: — das Wissen B ist ein Wissen, ein *Fürsich* — heisst nun nicht mehr bloss: es ist ein durch Freiheit erzeugtes, sondern zugleich, es ist ein durch jenen absoluten Zusammenhang (+) mit dem Absoluten zusammenhängendes und dasselbe ausdrückendes Wissen. (Es tritt in der bezeichneten Exposition zu F noch A: also A—F—B.)

Wir haben also 1) ein *Fürsichseyn*, Reflexion, des absoluten Wissens, welche in sich selbst die Absolutheit (A) voraussetzt. Diese richtet sich ohne Zweifel nach ihren eigenen inneren (die *Form* des Wissens betreffenden) Gesetzen, und mit der genaueren Darstellung dieser Reflexion werden wir es zu thun bekommen.

2) A kommt sichtbar doppelt vor: theils als *allem* Wissen vorausgesetzt, die substantielle Grundlage und das ursprünglich Bindende desselben: theils im *freien* Wissen (B), in welchem A sich selber (zufolge der absoluten Form des *Fürsich*, durch das Zeichen + ausgedrückt) völlig sichtbar wird und ins Licht tritt. Wo ist denn nun der Sitz des absoluten Wissens? Nicht in A; denn dann wäre es kein Wissen: nicht in B; denn dann wäre es kein absolutes Wissen, — sondern zwischen beiden in +.

Hieraus ergeben sich folgende Sätze.

1) Das absolute Wissen $\left(\begin{smallmatrix} A \\ + \\ B \end{smallmatrix}\right)$ ist für sich (in B) ebenso schlechthin, *weil* es ist, als schlechthin, *was* es ist. Beides, was sich zunächst aufzuheben scheint, muss, erwiesenermaassen, beisammen bestehen können, wenn ein absolutes Wissen seyn soll. Die Art und Weise dieses Beisammenbestehens liegt im Wissen selbst; — es sind die *formalen Gesetze* des Wissens, nach denen eben ganz $B = A - F - B$ ist. Mit anderen Worten: der ganze Inhalt (A) muss, durch Vollziehung der Freiheit vermittelt (F), in die Form des Lichtes (B) eintreten.

2) Es ist *für sich* (= F) schlechthin, *was* es ist (= A),

worin eben der Widerspruch in seiner Spitze zusammenge-
drängt ist, kann nur heissen: seine *Freiheit* und sein *Fürsich*,
sein Wissen, ist — demnach eben *für sich* — zu Ende. Es
findet in sich und durch sich sein absolutes *Ende* und seine
Begrenzung: — in sich und durch sich, sage ich; es dringt
wissend zu seinem absoluten Ursprunge (aus dem Nichtwissen)
vor, und kommt so durch sich selbst (d. i. in Folge seiner ab-
soluten Durchsichtigkeit und Selbsterkenntniss) *an sein Ende*.

Dies ist nun eben das grosse Geheimniss, das da Keiner
hat erblicken können, weil es zu offen daliegt und wir allein
in ihm Alles erblicken: — besteht das Wissen eben darin, dass
es seinem Ursprunge zusieht — oder noch schärfer, mit Ab-
straction von aller Duplicität: heisst Wissen selbst — Fürsich-
seyn, Innerlichkeit des *Ursprunges*; so ist eben klar, dass sein
Ende und seine absolute Grenze auch innerhalb dieses Fürsich
fallen muss. Nun besteht aber laut aller unserer Erörterungen
und des klaren Augenscheines das Wissen eben in dieser
Durchdringlichkeit, in dem absoluten Lichtcharakter, Subject-
Object, Ich: mithin kann es seinen absoluten Ursprung nicht
erblicken, ohne seine Grenze, sein Nichtseyn, zu erblicken.

3) Was ist denn nun das absolute Seyn? Der im Wissen
ergriffene absolute *Ursprung desselben* und daher das Nicht-
seyn des Wissens: *Seyn* — eben als im Wissen, und doch nicht
Seyn des Wissens; — *absolutes* Seyn, weil das *Wissen* abso-
lut ist. Nur der Anfang des Wissens ist *reines* Seyn; wo das
Wissen schon ist, ist *sein* Seyn, und Alles, was sonst noch
etwa für Seyn (objectives) gehalten werden könnte, ist dieses
Seyn und trägt seine Gesetze. Und so hätten wir uns von
afteridealistischen Systemen zur Genüge getrennt. Das reine
Wissen gedacht, als *Ursprung* für sich, und seinen Gegensatz
als Nichtseyn des Wissens, weil es sonst nicht entspringen
könnte, ist *reines Seyn*.

(Oder sage man, wenn man es nur recht verstehen will,
die absolute Schöpfung, als Erschaffung, nicht etwa als Er-
schaffenes, ist Standpunct des absoluten Wissens; dies erschafft
sich eben selbst aus seiner reinen Möglichkeit, als das einzig
ihr vorausgegebene, und diese eben ist das reine Seyn.)

Dies nemlich ist das reine Seyn für die Wissenschaftslehre, eben weil sie *Wissens*-Lehre ist, und das Seyn aus diesem als seine Negation ableitet, also eine ideale Ansicht desselben und zwar die höchste ideale Ansicht ist. Nun kann es wohl seyn, dass hier die Negation selbst die absolute Position, und unsere Position selbst in gewisser Rücksicht eine Negation ist, und dass sich in der Wissenschaftslehre, doch ihr untergeordnet, eine höchste reale Ansicht finden werde, nach der zwar das Wissen auch absolut sich selbst schafft und damit alles Geschaffene und zu Schaffende, aber nur der Form nach, der Materie nach aber nach einem absoluten Gesetze (worein sich eben das absolute Seyn verwandelt), welches Gesetz nun einiges Wissen und dadurch Seyn, als die höchste Position negirt. Reiner Moralismus, der realistisch (praktisch) durchaus dasselbe ist, was die Wissenschaftslehre formal und idealistisch.

§. 27.

1) Das schlechthin an sich selbst gebundene Denken in A lässt sich ansehen als innerlich und ursprünglich (nicht *factisch*, — welches ja durch sein Wesen geläugnet wird,) an sich gebundenes und nicht aus sich herauskönnendes. Und zwar wäre dies sein Charakter in Bezug auf ein mögliches Bewusstseyn, dessen Ursprung und Grundlage eben dies schlechthin an sich Gebundenseyn und zugleich das *Bewusstseyn* dieser Gebundenheit ist: wir haben es deshalb *Gefühl* genannt (Vgl. §. 26, 1.); — Gefühl eben von dieser Absolutheit, Unveränderlichkeit u. dgl.; woraus sich freilich für sich noch Nichts machen lässt, und das nur zum Anknüpfen dienen soll. Uebrigens wäre dies eine realistische Ansicht, wenn es überhaupt eine Ansicht wäre und seyn könnte.

2) Dies A jedoch wird, der *Form* nach durchaus unabhängig davon, in B gewusst (vgl. §. 26, 2.), — wie ein absoluter Ursprung angeschaut, woran sich eben schlechthin nothwendig in demselben Wissen — kraft seines Wesens, weil es ausserdem kein Wissen, kein Ursprung-Schauen, wäre — ein Nicht-Seyn des Wissens knüpft. Hier scheint A aus B entsprungen, und die Ansicht ist idealistisch.

3) Nun kommt es uns hierbei darauf an, dass dieses Wissen *innerlich* und *für sich*, und zwar unmittelbar (der Form nach) sey *absolut*; oder, welches dasselbe heisst, dass der angeschaute Ursprung sey der absolute, oder dass das Nicht-Seyn des Wissens sey das absolute (welche Ausdrücke insgesamt dasselbe bedeuten, und Einer immer aus dem anderen folgen). Es ist dies, heisst: es ist so, ohne alles Zuthun und unabhängig von der Freiheit, sonach in einem *Gefühle* der Gebundenheit; — wodurch das unter No. 1. beschriebene Gefühl der Absolutheit in das Wissen selbst einträte, und mit ihm eben das absolute A, als *reales*, von der Freiheit selbst unabhängiges, ausmache, wodurch die realistische und die idealistische Ansicht durchaus vereinigt wäre; ein Seyn dastände, das schlechthin in der Freiheit vorkommt, eine Freiheit wäre, die schlechthin *aus* dem Seyn entspringt (es ist die moralische Freiheit: Erschaffung, die sich eben als absolute Erschaffung unmittelbar aus Nichts erfasst), beides also — und mit ihm das Wissen und das Seyn, — vereinigt wäre.

Zur Erklärung: — a. Im wirklichen Wissen ist es das, irgend ein bestimmtes Wissen begleitende Gefühl der Gewissheit, als Princip der Möglichkeit alles *Wissens*. (Man lese darüber meine Sittenlehre nach.) Offenbar ist dies schlechthin unmittelbar; denn wie wollte ich je schliessen im mittelbaren Wissen, dass Etwas gewiss sey, ohne eine Prämisse vorauszusetzen, die *schlechthin* gewiss ist? (Wo soll sonst das Folgern anheben, oder soll absolute Unvernunft vor allem Verstande seyn?) Was ist nun dieses Gefühl seinem Inhalte nach? Offenbar Bewusstseyn einer Unveränderlichkeit (eines absoluten an sich Gebundenseyns) des Wissens, von der man wohl das *Dass* weiss, in Absicht eines Warum und Weil aber sich in das absolute Nichtseyn des Wissens (= dem absoluten Seyn — hier *So-Seyn*) verliert.

In der Gewissheit sonach (= dem *Fürsich* der Absolutheit des Wissens) fällt ideales und reales, absolute Freiheit und absolutes Seyn, oder Nothwendigkeit, schlechthin zusammen.

b. Das *Fürsichseyn* des absoluten Ursprungs ist absolute Anschauung, Lichtquelle, oder absolut *Subjectives*; das daran sich nothwendig anschliessende Nichtseyn des Wissens und

absolute Seyn ist absolutes Denken, — Quelle des *Seyns* im Lichte, also, da es im Wissen doch ist, das absolut *Objective*. *Beide* fallen zusammen im unmittelbaren Fürsich der Absolutheit. Dieses also ist das letzte Band zwischen Subject und Object, und die ganze hingestellte Synthesis ist die Construction des reinen, absoluten Ich. Dieses Band ist sichtbar die Quelle alles *Wissens*, d. h. aller Gewissheit, — woher es denn kommt, dass in dem bestimmten Falle dieser Gewissheit oder Wahrheit das Subjective mit dem Objectiven, „die Vorstellung mit dem Dinge,“ schlechthin übereinstimmt. Es ist dies nur eine Modification der nachgewiesenen Grundform alles Wissens. (Es ist daher — diese kritische Bemerkung ist nur für diejenigen bestimmt, welche vom Betreffenden ohnehin wissen und so weit in der Wissenschaft sind, um dadurch in die Irre geführt werden zu können, für die Anderen wird eine solche Differenz höherer Denker zur müssigen Anekdote, — es ist daher sehr verfehlt, das Absolute als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven zu beschreiben, und es liegt dieser Beschreibung die alte Erbsünde des Dogmatismus zu Grunde, dass das absolut Objective in das Subjective eintreten soll. Diese hoffe ich nun im Vorhergehenden in ihrer Wurzel ausgerottet zu haben. Wären Subjectives und Objectives ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden, so dass nun einer hintreten und sagen könnte, sie, diese *beiden*, von denen, als Differenten, er ausgeht, seyen im *Grunde* indifferent? Ob denn die Absolutheit sich selbst vernichtet, um zur Relation zu werden? Dann müsste sie ja eben absolut Nichts werden, wie sie es denn in dieser Gestalt allerdings wäre, wie sie in der That der Widerspruch ist, den wir oben, nur in einem anderen Zusammenhange, aufstellten; so dass vielmehr dieses System, statt absolutes Identitätssystem, absolutes Nullitätssystem heissen sollte. Im Gegentheile sind beide absolut different, und in ihrem Auseinanderhalten eben, vermittelt ihrer Vereinigung in der Absolutheit, besteht das Wissen. Fallen sie zusammen, so ist das Wissen vernichtet und mit ihm sie selbst; — es ist dann überhaupt eitel Nichts.)

4) Der Ursprung ist für sich ein absoluter, aus dem und über welchen nicht hinausgegangen werden kann, — sagten wir. Er also würde in diesem Fürsich unveränderlich seyn, doch ist er ihm vorausgesetzt. Aber er ist nicht in ihm, ausser inwiefern er mit absolut formaler Freiheit (wie wir sie kennen, die da seyn kann oder nicht) vollzogen wird; er wird nicht angeschaut, er mache sich denn; er macht sich nicht, ohne eben angeschaut zu werden: — welcher Unterschied des Subjects und Objects hier jedoch der Strenge nach zu einer Einheit des Subjects vernichtet werden muss — eben zu einer *Innerlichkeit* des Ursprunges; — und er ist nicht angeschaut, ausser inwiefern diese Freiheit als solche eben selbst für sich ist, als in sich entspringend (sich vollziehend) angeschaut wird.

Reflectire ich auf Letzteres, so erscheint das Wissen seinem Seyn überhaupt nach als zufällig, seinem Inhalte nach aber, welcher eben nichts Anderes ist, als dass das Wissen absolut sey, als nothwendig. Hieraus ergiebt sich der doppelte Satz: Dass überhaupt ein Wissen sey, ist zufällig; dass es aber, wenn es ist, *so* sey, nemlich ein auf sich selbst ruhendes Wissen — *Fürsichseyn* des Ursprunges und eben darum Nicht-Seyn (d. h. Anschauung und Denken in Einem Schlage), ist schlechthin nothwendig.

Was ist nun jenes *Seyn* des Wissens (innerlichst; nicht nach den äusseren Merkmalen, die wir aber schon zur Genüge kennen lernten), und was ist im Gegentheile dieses *Soseyn* (Bestimmung) des Wissens? Das Erste, wie alles Seyn, eine *Gebundenheit* des Denkens, aber des freien; das Letztere — eine Gebundenheit des nichtfreien, sondern absolut in seinem eigenen Ursprunge schon gebundenen Denkens. Also das freie Denken ist nur das formale, Lichtentzündende, nicht das Erzeugende des Materialen, des *Soseyns*; dies ist jenem vorauszusetzen.

Nun ist aber Beides durchaus dasselbe: der Unterschied ist nur, dass in dem letzteren auf die Freiheit reflectirt, und Alles von ihr aus und aus ihrem Standpuncte angesehen wird; in dem ersteren darauf nicht reflectirt wird, noch reflectirt werden kann: daher hier das Wissen sich von sich selbst

trennt, indem es im höheren sich nicht voraussetzt, sondern sich erzeugt, im niederen sich für sich selber voraussetzt.

Wir stehen bei einem sehr wichtigen Punkte. Der Grundsatz aller Reflexion, die ja eine Disjunction und ein Gegensatz ist, hat sich ergeben: Alles Wissen setzt ebenso, wie sein Nichtseyn, — und aus demselben Grunde, — sein eigenes Seyn voraus. Die Reflexion nemlich, als im Standpuncte der Freiheit, in welchem sie ja eben steht, ist ein Fürsichseyn des Ursprunges als *Entspringens*; und so ist dieser Satz von dem früheren verschieden. Aber das Entspringen, als solches, setzt ein Nichtentspringen, also Seyn, und wenn vom Entspringen des Wissens die Rede ist, wie es ja seyn muss, da nur das Wissen entspringt (Wissen = Entspringen), — ein Seyn des Wissens; — und wenn von einem Gebundenseyn an das Entspringen die Rede ist, wie hier sich gezeigt hat, ein gleichfalls gebundenes Seyn oder *So* Seyn voraus: und *dieses* eben ist das Object der Reflexion. Das Wissen kann sich nicht erzeugen, ohne sich schon zu haben; und es kann sich nicht für sich und als Wissen haben, ohne sich zu erzeugen. Sein eigenes Seyn und seine Freiheit sind unzertrennlich.

Sichtbar ruht daher die Reflexion auf einem Seyn: ist *formaliter* ein freies, in Bezug auf das Material, ein gebundenes Denken, und das Resultat ist dies: Wenn die formale Freiheit, die an sich freilich immer bleibt, ebenso gut aber auch nicht seyn, sich nicht vollziehen kann, stattfindet; so ist sie schlechthin und durchaus bestimmt durch das absolute Seyn und ist in dieser Verbindung materiale Freiheit. — Hiermit ist denn die Synthesis vollendet, und wir können uns nun frei in ihr bewegen und sie nach allen Richtungen beschreiben.

§. 28.

Beschreiben wir sie hiernach von einer neuen Seite:

1) A (das absolute Seyn, das reine Denken, das Abhängigkeitsgefühl — oder wie man will — deswegen, weil es in diesen verschiedenen Ansichten nach dem Fortgange der Reflexion in der That vorkommt) wird *mit* absolut formaler Freiheit reflectirt. *Mit*, habe ich gesagt: sie tritt hinzu, seyn könnend