

Nc M.

Carl Heinrich Heydenreich

Originalideen

über die

interessantesten Gegenstände

der

Philosophie.



Zweyter Band.

Leipzig,
bey Friedrich Gotthelf Baumgärtner.

1794.

111



92.592

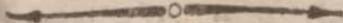


V o r r e d e.

Nur über zwey Punkte habe ich mich bey Erscheinung dieses Bandes zu erklären. Der erste betrifft das Aussenbleiben zweyer im ersten Bande versprochenen Abhandlungen. Ich liefere sie hier noch nicht, weil ich sie jetzt noch nicht liefern kann, wie ich sie liefern will. Der nächste Band wird mich hoffentlich rechtfertigen. Der zweyte

zweyten Punkt betrifft den angekündigten kritischen Anzeiger. Ich gebe ihn auf, weil ich mich überzeugt habe, dass er, in den Gränzen, in welchen er hier erscheinen könnte, überflüssig ist, und bey der Unmöglichkeit, mich an eine bestimmte Zeit der Lieferung zu binden, nicht einmahl den Zweck der schnellen Bekanntmachung der vorzüglichsten Werke haben würde. Ich empfehle der Beurtheilung meiner Leser vorzüglich die beyden ersten ästhetischen Abhandlungen, und den Versuch über die Gränzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre, (III.) in Beziehung auf welchen ich auch die Bemerkungen über die Deduktion des Begriffs des Rechts VI. II. mit einiger Aufmerksamkeit zu lesen bitte.

K. H. Heydenreich.



In.

dem *externo* — vermischt (daher die auffallende wissenschaftliche Erscheinung zweyer Grundsätze für das Naturrecht) und sind die Begriffe von Form und Materie der freyen Handlungen, **Gefinnung** und **That**, Dichten und Trachten und Handel und Wandel nicht scharf genug unterschieden. Hätte der Verf. statt mancher minder wichtigen und interessanten Exkursion, seine Denkkraft auf eine durchgängige und gründliche Bestimmung jener Gegenstände gerichtet, so würde sein ganzes System dadurch weit mehr Evidenz, Haltung und Harmonie erhalten haben. Er würde als dann bemerkt haben, dass zwar die Form unser freyen Handlungen durch das Gesetz der Sittlichkeit unabänderlich bestimmt, und unserem Ich ausschliessendes Halten an diesem heiligen **Gesetze** als Pflicht vorgestellt wird, dass aber auch, obgleich unser **Wille** sich **einzig** der praktischen Vernunft gemäss richten soll, aus eben dieser Rücksicht auf die praktische Vernunft erkannt wird, dass im Betreff gewisser **Thaten** unsre Willkür von Gottes- und Rechts wegen ganz **frey** ist, dass zwar unsre **Gefinnung** und die durch sie bestimmten **Entschlüsse** nur entweder recht oder unrecht sind, hiermit aber die Willkürlichkeit gewisser **Thaten** auf keine Weise streitet: dass wir zwar auch bey der Ausübung unsrer Rechte an das **Gesetz** der Pflicht gebunden sind (bey dem **Verfolgen**

unsrer Rechte auch an unsre Pflichten denken sollen) und daher in bestimmten Fällen das Bestehen auf, oder das Nachlassen von unserm Recht moralisch nothwendig werden könne; aber dass Recht, als Recht, den Charakter der moralischen Freyheit (vom Sittengesetz sich selbst überlassener Willkür) wesentlich trage und deswegen sowohl in dem eignen als fremden Bewustseyn ein Dürfen, kein Sollen oder nicht Sollen erzeuge, dass endlich das Naturrecht, als die Willenshaft der Rechte des Menschen in der Natur (Sinnenwelt — der äusserlich erkennbaren Rechte) kein inneres — aus dem Bewustseyn des Einen oder des Andern — sondern ein äusseres — aus dem Verhältnis der That (*factum phaenomenon*) zu der Freyheit der Menschen bestimmtes Kriterium der Zwangsrechte fordere.“

Eine Reyhe von Gegenbemerkungen, wie diese, welche durchgängig einen denkenden Kopf verrathen, und überdiess, nach der ausdrücklichen Erklärung des Rec. als Zeichen seiner Achtung für mich, gelten sollen, verdient es, dass ich meinerseits nicht unerkenntlich bleibe, sondern sie, so genau und pünktlich als möglich beantworte.

I.

„Alle Rechte sollen, nach meiner Deduktion in der Theorie schwankend und ungewiss wer-

I n h a l t.

I.

Ueber die Möglichkeit einer Philosophie der schönen Kunst, in Beziehung auf Kants Kritik der ästhetischen Urtheilskraft.

II.

Ueber die Allegorie.

III.

Ueber die Gränzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre.

IV.

Inhalt.

IV.

Fragmente über den Zusammenhang der Empfindung und Phantasie.

V.

Prolusio:

Num ratio humana sua vi ac sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo?

VI.

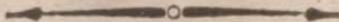
Miscellaneen.

I.

Ueber den Begrif der Philosophie.

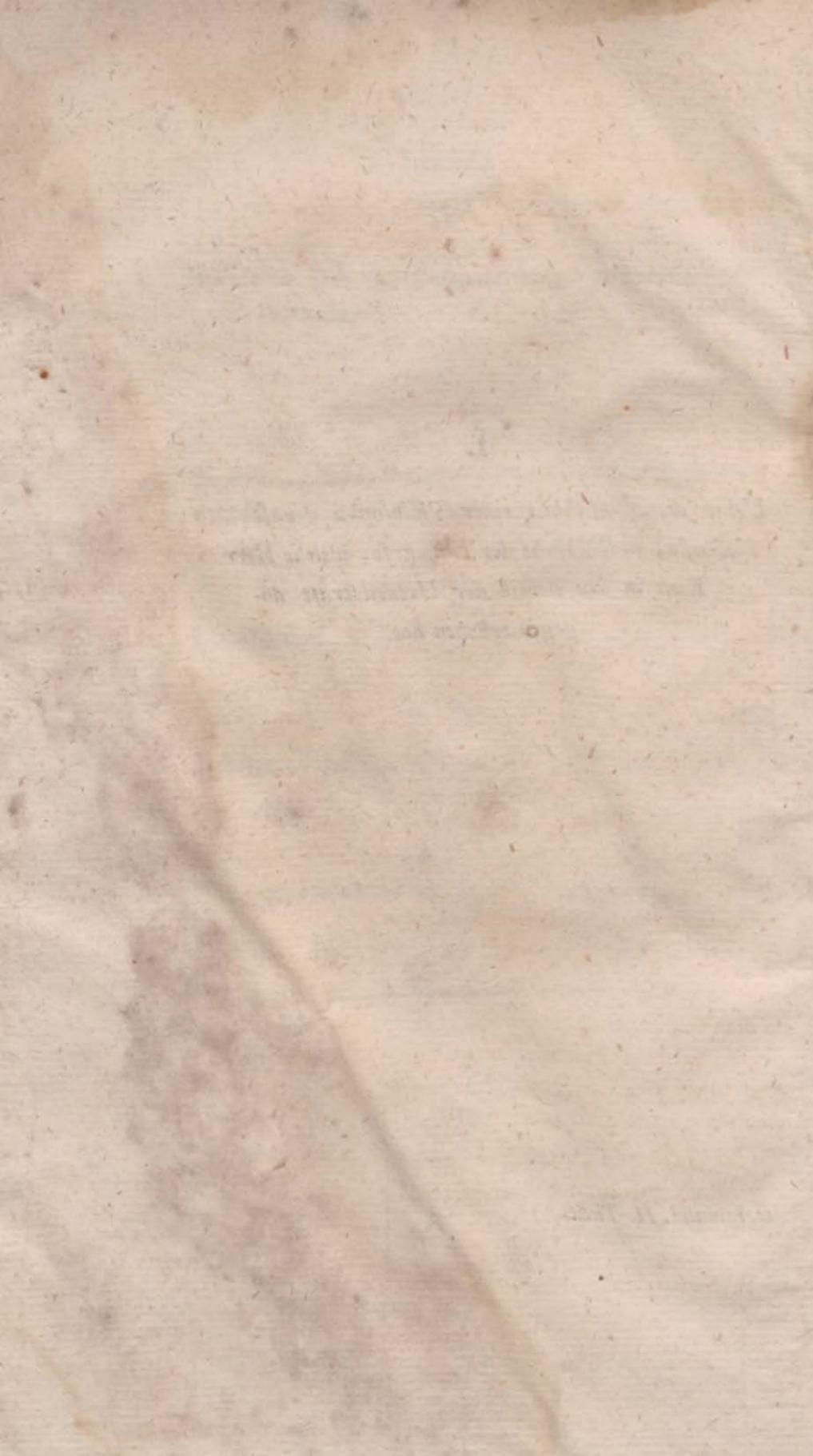
2.

Ueber die Deduktion des Begriffes des Rechtes.



I.

*Ueber die Möglichkeit einer Philosophie der schönen
Künste, in Rücksicht der Einwürfe, welche Herr
Kant in der Kritik der Urtheilskraft da-
gegen erhoben hat.*



In allen Theilen der Philosophie hatte der Tief-
sinn Kants Revolutionen erregt; nur die Theorie
der schönen Kunst schien entweder durch die
Eigenthümlichkeiten seines Systems gar nicht
verändert zu werden, oder doch durch die An-
wendung derselben mehr zu gewinnen, als zu
verlieren. Allein die Kritik der Urtheilskraft
erschien, und mit Bewunderung fand man hier
eine Untersuchung des Schönen, die an Originalität
und Neuheit keiner der vorigen Arbei-
ten ihres berühmten Urhebers etwas nachgab,
verbunden mit Resultaten für die Theorie der
schönen Kunst, nach welcher alle Vernunftgrün-
de für den Geschmak schlechthin abgewiesen
werden.

Kurz vor Erscheinung dieses Werkes hat-
te ich den ersten Theil eines Systems der Aes-
thetik herausgegeben, mit welchem ich nichts an-
ders beabsichtigte, als die Natur der schönen Kün-
ste schärfer zu bestimmen, als es bisher gesche-
hen war, und diejenigen Regeln, welche man für

die Vollkommenheit ihrer Werke aus anerkannten Thatsachen der menschlichen Seele herleiten kann, den höchsten Prinzipien der moralischen Vernunft unterzuordnen, und in systematischer Form aufzuführen: nicht als ob ich geglaubt hätte, man könne aus den höchsten Prinzipien der moralischen Vernunft den Inhalt der Geschmacksregeln für Werke der schönen Kunst analytisch entwickeln, sondern weil ich überzeugt war, dass die Regeln für die Kultur des Genies, und die höchste Läuterung und Veredlung des Vergnügens am Kunstschönen, so wie die Regeln für die Ausbildung jedes andern Vermögens, mit den Prinzipien der moralischen Vernunft in Verknüpfung gebracht werden können, und, wenn anders im Ganzen der angewandten Philosophie Einheit herrschen soll, in Verknüpfung gebracht werden müssen. Nach meinem Plane konnte kein Begrif der höchsten Vollendung eines Kunstwerks an der Spitze des Ganzen stehen, vielmehr sollte sich dieser aus allen nach bestimmten Gesichtspunkten geordneten Bemerkungen über die Natur und möglichen Wirkungen der Künste ergeben.

Ich schweige von den Missverständnissen, welche diese Arbeit erfahren hat, und welche hoffentlich durch die Fortsetzung derselben um so mehr wegfallen werden, da ich sie aus guten Gründen nicht übereile. Indessen muss ich geste-

stehen, dass das Studium des Kantischen Werkes meinem Nachdenken gewisse neue Richtungen gegeben, und mir Ansichten eröffnet hat, die ich vorher nicht gefasst hatte. Vorzüglich habe ich mich verbunden gefühlt, mit Hinsicht auf die Kantischen Geschmacksgrundsätze über die Möglichkeit einer Theorie der schönen Künste, schärfer, und ohne Einfluss irgend einer vorgefassten Meynung nachzuforschen. Die folgenden Bemerkungen sind die Resultate meiner Nachforschung, die aber, unerachtet meiner jetzigen Ueberzeugung von der Wahrheit jener, noch nicht beendigt ist.

Kant hat, unstreitig zuerst, das Geschäft unternommen, das Vergnügen am Schönen von allen andern Arten der Lust zu unterscheiden, mit denen es sehr leicht verwechselt werden kann, und in der That auch von jeher verwechselt worden ist. Er hat versucht, die Gränzen zwischen der Lust am Guten, dem Schönen und Angenehmen mit einer Schärfe zu ziehen, welche jede Zweideudigkeit unmöglich machen soll.

Der Hauptcharakter des Vergnügens am Schönen liegt nach Kant darin, dass es durch bloße Auffassung der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einer bestimmten Erkenntniss, entsteht. Und wenn dies einmal festgesetzt ist, so ergeben

sich bei ihm folgende Momente von selbst, welche in jedem Urtheile über das, was schön ist, enthalten sind :

I.

Das Geschmacksurtheil ist ästhetisch, d. h. bei dem Urtheile, daß etwas schön sei, oder nicht, beziehen wir die Vorstellung durch die Einbildungskraft auf das Subjekt, und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Der Bestimmungsgrund des Urtheils ist also blos subiectiv.

Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist also ohne alles Interesse. Nicht der Gedanke des Daseyns des Gegenstandes, in desselben Beziehung auf mein Begehrungsvermögen, bestimmt mein Urtheil, sondern, ganz gleichgültig in dieser Hinsicht, fragen wir nur, ob die blosse Vorstellung des Gegenstandes in uns mit Wohlgefallen begleitet sei.

Schön ist also der Gegenstand eines Wohlgefalloens an einem Gegenstande oder einer Vorstellungsart, ohne alles Interesse.

2.

Das Schöne ist das, was ohne Begriffe als Object eines allgemeinen Wohlgefalloens vorgestellt wird.

Die

Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird dabei nur als subjectiv vorgestellt. Ohne aus Begriffen und Erkenntnis die Theilnahme anderer an der Lust folgern zu können, rechnet man dessen ungeachtet blos im Bewusstsein seines Zustandes auf jedermanns Beitritt. Und dieses Bewusstsein geht, mit seiner unmittelbaren Folge der Voraussetzung der allgemeinen Mittheilbarkeit der Vorstellungsart, der Lust vorher.

3,

Das Urtheil über Schönheit hat nichts als die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, oder einer Vorstellungsart desselben zum Grunde. Und Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird. *)

A 4

4.

*) Die Vorstellung wird blos auf das Subjeckt bezogen, und die Lust drückt die Angemessenheit des Objects zu denen bei der Reflexion geschäftigen Erkenntnisvermögen aus. Nemlich die Einbildungskraft kann die Formen nicht auffassen, ohne dass die reflektirende Urtheilskraft sie mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu bringen, vergleiche. Findet sie nun bei dieser Vergleichung, dass die Einbildungskraft zum Verstande unabsichtlich in Einstimmung gesetzt, und dadurch Lust erregt wird, so sieht sie den Gegenstand als zweckmässig für ihr Vermögen an, und eignet ihm das Prädikat des Schönen zu.

4.

Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beystimmung, die in einem Geschmacksurtheile gedacht wird, ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objektiv vorgestellt wird.

Schön ist, was ohne Begrif als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

Geschmack ist das Vermögen, durch eine solche Lust zu urtheilen. Und man bedarf keines weitern Nachdenkens, um einzusehen, dass nach Kant Geschmacksurtheile durch Beweisgründe gar nicht bestimmbar sind, das der Bestimmungsgrund jedes Geschmacksurtheils nach ihm, von der Reflexion des Subjects über seinen eignen Zustand, der Lust oder Unlust abhängt, mit Abweisung aller Vorschriften und Regeln.

Kritiker sollen es also nach diesem Weltweisen unterlassen, Prinzipien des Geschmacks in dem Sinne aufzustellen zu wollen, dass darunter Grundsätze gemeint seien, unter deren Bedingung man den Begrif eines Gegenstandes subsumiren, und alsdenn durch einen Schluss herausbringen könne, dass er schön sei. Allerdings aber sollen sie über die Erkenntnisvermögen

gen und ihr Geschäfte in den Geschmacksurtheil-
len Nachforschung thun, und die wechselseitige
subjective Zweckmässigkeit, deren Form in ei-
ner gegebenen Vorstellung die Schönheit des
Gegenstandes derselben ist, in Beispielen aus-
einandersetzen.

Die Kritik des Geschmacks ist nach ihm die
Kunst oder Wissenschaft, das wechselseitige
Verhältnis des Verstandes und der Einbildungskraft
zu einander in der gegebenen Vorstellung,
(ohne Beziehung auf vorhergehende Empfin-
dung oder Begrif) mithin die Einhelligkeit oder
Misshelligkeit derselben unter Regeln zu brin-
gen, und sie in Ansehung ihrer Bedingungen
zu bestimmen. Sie ist Kunst, wenn sie diess
uns in Beispielen zeigt, sie ist Wissenschaft,
wenn sie die Möglichkeit einer solchen Beur-
theilung von der Natur dieser Vermögen, als
Erkenntnisvermögen überhaupt, ableitet. Die
letztere entwickelt das subjective Prinzip, wel-
ches unsre Urtheilkraft bei Prädicirung des
Schönen befolgt, als ein ihr ursprünglich
eignes Prinzip, entwickelt und rechtfertigt es.
Die Kritik als Kunst, sucht bloß die psycholo-
gischen empirischen Regeln, nach denen der Ge-
schmack wirklich verfährt, (ohne über ihre
Möglichkeit nachzudenken) auf die Beurthei-
lung seiner Gegenstände anzuwenden, und kri-
tisirt die Produkte der schönen Kunst, so wie
jene das Vermögen selbst sie zu beurtheilen.

Allerdings wird Jeder, der die Sache etwas genauer erforscht, mit Kant darüber einig werden müssen, dass alle schöne Kunst, als schöne, in einer gewissen Form dargestellter Vorstellungen besteht, welche an und für sich, ohne dass man sich eines **Gewinnes** an **Güte**, **Wahrheit** oder eines **Reizes** der Sinnenbegier bewusst werden müfste, ein **Wohlgefallen** und eine **Liebe** erregt, welche die ganze Seele einnehmen, und an die Betrachtung der Form fesseln, und welche ihren **Grund** darin haben, dass bei Auf-fassung der Form Verstand und Einbildungskraft bei dem freisten Spiele, ohne sich eines **Zweckes**, oder der Befolgung von Regeln und Begriften bewusst zu seyn, in vollkommener Harmonie wirken. Allein schwerlich dürfte auch Kant, oder irgend ein Vertheidiger seiner **Geschmacks-Kritik**, mit Grund leugnen können, dass kein Werk schöner Kunst, als Werk der Kunst, vorstellbar ist, ohne als Wirkung seiner Vollkommenheit ein **Vergnügen** anzunehmen, welches durch ausdrückliche Vorstellungen von **Zweck** und **Gesetzmässigkeit** bestimmt wird. In einem Werke schöner Kunst findet sich demnach **zweyerley** vereinigt: unmittelbares **Vergnügen** an der Form ohne Vorstellung von **Zweck** und **Regel**, und mittelbares **Vergnügen** durch Vorstellung dessen, was das Werk seyn soll und wirklich ist. Ohne das erste würde es nicht schön, ohne das zweyte kein schönes Werk der Kunst

Kunst seyn. Allein eben so gewiss ist es, dass bei jedem wahren Werke schöner Kunst, das unmittelbare Vergnügen im Bewusstsein die Oberherrschaft hat, während das mittelbare Vergnügen ihm untergeordnet ist, und dass dieses Verhältnis um so mehr Statt findet, je schöner und originaler das Werk ist.

Dieß scheint das Charakteristische von Werken schöner Kunst zu seyn, wie ferne sie dieß sind. Es dringt sich aber auch zugleich dem unparteyischen Denker sogleich folgende Betrachtung auf: dass doch alle schöne Kunst Kunst vernünftiger Wesen ist, woraus sich die Folgerung zu ergeben scheint, dass in einem Werke der schönen Kunst, wenn es vollkommen und ausdaurend befriedigen sollte, nicht blos die Form schön seyn, sondern auch das Ganze von Vorstellungen, welches in ihm dargestellt wird, innerlich interessant seyn müsse. Sagt doch Kant selbst: (Krit. d. ästhet. Urth. 214. A. A.) „ Wenn die schönen Künste „nicht nahe oder fern mit moralischen Ideen in „Verbindung gebracht werden, die allein ein „selbstständiges Wohlgefallen bei sich führen, so „ist das letztere (nemlich: nichts in der Idee zu „rückzulassen, den Geist stumpf, den Gegenstand „anekelnd und das Gemüth durch das Bewusst- „sein leiner im Urtheile der Vernunft zweckwi- „drigen Stimmung, mit sich selbst unzufrieden „ und

„und launisch zu machen) ihr endliches Schick-
„sal. Sie dienen alsdenn nur zur Zerstreuung,
„deren man immer desto mehr bedürftig wird,
„als man sich ihrer bedient, um die Unzufrie-
„denheit des Gemüths mit sich selbst dadurch zu
„vertreiben, dass man sich immer noch unnütz-
„licher und mit sich selbst unzufriedner macht.“

Ohne mich hier auf die umständliche Entwicklung der Kantischen Ideen über schöne Kunst, Genie, Kunstgeschmack einzulassen, erlaube ich mir, folgende Betrachtungen mitzutheilen, woraus sich, wie mir scheint, selbst unter Begünstigung der Kantischen Grundsätze ergiebt, dass eine Philosophie über schöne Kunst Statt finde, worin sie bestehé, innerhalb welcher Grenzen sie sich halten müsse, u. s. w. Vielleicht dürfte man in der Idee derselben das Ausgezeichnete finden, dass die Rechte des Genies bei strenger Behauptung der Nothwendigkeit von Theorie und Regeln gänzlich unverletzt und uneingeschränkt bleiben.

I.

Man weiß, dass Kant selbst zweierlei Arten von Schönheit annimmt, die freie und die bloß anhängende Schönheit, wie er sich ausdrückt, man weiß, dass nach seiner Bemerkung die freie Schönheit keinen Begrif von dem voraussetzt, was der Gegenstand

stand seyn solle, die bloß anhängende aber einen solchen, und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraussetzt. In der Beurtheilung einer freien Schönheit ist ihm das Geschmacksurtheil rein, nicht rein hingegen in der Beurtheilung einer Schönheit, bei welcher zugleich auf den Begrif des Gegenstandes gesehen werden muß.

2.

Schönheiten der Kunst sind offenbar, nach dem Kantischen Ausdrucke, anhängende Schönheiten. „Um eine Naturschönheit, als eine solche, zu beurtheilen, heißt es in der Krit. der ästh. Urth. S. 186. brauche ich nicht vorher einen Begrif davon zu haben, was der Gegenstand für ein Ding seyn solle, d. i. ich habe nicht nöthig den Zweck zu kennen, sondern die bloße Form, ohne Kenntnis des Zweckes, gefällt in der Beurtheilung für sich selbst. Wenn aber der Gegenstand für ein Produkt der Kunst gegeben ist, und als solches für schön erklärt werden soll, so muß, weil Kunst immer einen Zweck in der Ursache voraussetzt, zuerst ein Begrif von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding seyn soll, und da die Zusammenstimmung des Mannigfalt-

fältigen in einem Dinge, zu einer inneren Bestimmung desselben als Zweck die Vollkommenheit des Dinges ist, so wird in der Beurtheilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen, wornach in der Beurtheilung einer Naturschönheit, als einer solchen, gar nicht die Frage ist. „Kant hat auch gleich bei dem wesentlichen Begriffe der schönen Kunst darauf Rücksicht genommen: „An einem Producte der schönen Kunst, sagt er S. 177. muss man sich bewusst werden, dass es Kunst sei, und nicht Natur, aber doch muss die Zweckmässigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei.“

3.

Die Kantische Analytik des Schönen lässt sich demnach, wenn sie sich irgend vollkommen anwenden lässt, nur auf freie Naturschönheiten uneingeschränkt anwenden, als von welchen man wenigstens ohne Widersinn die Momente annehmen kann, welche sie entwickelt; allein ohne Einschränkung schlechterdings nicht auf Werke der Kunst. Und wenn Kant wirklich dies an mehrern Orten seiner Kritik thut, so scheint

scheint unleugbar, dass er mit seinen eignen Behauptungen gewissermaassen in Widerstreit gerathe. Denn, einmal sagen: dass zum — Wohlgefallen an Werken schöner Kunst das Bewusstfeyn: dass es Kunst sei, und Beurtheilung der Zweckmässigkeit gehöre, dann aber wieder: dass auf ein Urtheil über die Schönheit eines Werkes der schönen Kunst, Begriffe von ihrem Zwecke und ihrer Möglichkeit gar keinen Einfluss haben dürfen, diess heisst doch wohl nichts anders, als sich selbst widersprechen. — Kant hat indessen selbst wenigstens den Anschein einer Vereinigung seiner so geradezu entgegen gesetzten Behauptungen über schöne Kunst zu bewirken gesucht, indem er (S. 179) Genie durch die angebohrne Gemüthsanlage erklärt, durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt. Allein ich muss gestehen, dass die ganze Stelle, wo er diesen Gedanken verfolgt, mir eine der sonderbarsten im ganzen Buche ist „Eine jede Kunst, heisst es: setzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Produkt, wenn es künstlich heissen soll, als möglich vorgestellt wird.“ Regel kann hier nichts anders heissen, als: ein Begrif der bestimmten Weise einem Mannigfaltigen Einheit zu geben, wiesfern ohne ihn weder diess bewirkt werden, noch ohne Vorstellung davon das schon bewirkte Werk beurtheilt werden

den kann. „Der Begrif der schönen Kunst aber verstattet nicht, dass das Urtheil über die Schönheit ihres Produktes von irgend einer Regel abgeleitet werde, die einen Begrif zum Bestimmungsgrunde habe, mithin ohne einen Begrif von der Art, wie es möglich sei, zum Grunde zu legen.“ Wie harmonirt diese Stelle mit so vielen andern? S. 177. „An einem Produkte der schönen Kunst muss man sich bewusst werden, dass es Kunst sei.“ S. 178. „Schöne Kunst muss als Natur anzusehen seyn, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewusst ist“ S. 184. „Es giebt keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefasst und befolgt werden kann, und etwas Schulgerechtes macht die wesentliche Bedingung der Kunst aus. Denn etwas muss dabei als Zweck gedacht werden, sonst kann man ihr Produkt gar keiner Kunst zuschreiben. Um aber einen Zweck ins Werk zu richten, dazu werden bestimmte Regeln erfordert, von denen man sich nicht freisprechen darf.“ S. 186. „Wenn der Gegenstand für ein Produkt der Kunst gegeben ist, und als solches für schön erklärt werden soll, so muss zu-

zuerst ein Begrif von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding seyn soll, und da die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge zu einer innern Bestimmung derselben als Zweck, die Vollkommenheit des Dinges ist, so wird in der Beurtheilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen.“ Alfo kann die schöne Kunst sich nicht selbst die Regel ausdenken, nach der sie ihr Produkt zu Stande bringen soll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Produkt niemals Kunst heißen kann, so muss die Natur im Subjekte der Kunst die Regel geben.“ In diesem Satze heißt Regel offenbar etwas ganz anders als im ersten, nemlich Richtung der zur Hervorbringung des Kunstwerks nöthigen Vermögen zur Gesetzmäsigkeit ohne alle Vorstellung von dieser Gesetzmäsigkeit. Da nun in dieser ganzen Stelle das Wort Regel in zwiefachem Sinne genommen wird, so muss es erlaubt seyn zu zweifeln, ob Kant etwas mehr dadurch bewirkt habe, als den bloßen Anschein einer Vereinigung seiner so sonderbar entgegengesetzten Behauptungen über schöne Künste.



4.

So wie das Wohlgefallen an Werken schöner Kunst zum grossen Theile auf Begriffen beruht, von dem Zwecke und Wesen der Kunst, so muss es auch gewisse bestimmte Regeln für dieselben geben. Dies sind nun freilich nach Kantischer Strenge, keine eigentlichen Geschmacksregeln, sondern Regeln der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft. Da aber Kunstschönheiten nicht zu den freien Schönheiten, sondern zu den anhängenden gehören, welche letztern zum Theil nach andern Prinzipien beurtheilt werden, als die ersten, so muss Geschmack in Beziehung auf schöne Kunst zum Theil etwas anders heißen, als Geschmack in Beziehung auf freie Schönheit. Geschmack in Beziehung auf schöne Kunst kann nicht gedacht werden, als ein Vermögen, durch eine Lust zu urtheilen, die ihren Grund blos in der Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt hat. Denn alle Geschmacksurtheile über Werke der schönen Kunst werden zum grossen Theile bestimmt durch Begriffe von dem Wesen, dem Zwecke und der Zweckmäßigkeit derselben. Was deinnach in Beziehung auf schöne Kunst wahrer Geschmack sei, lässt sich nicht eher bestimmen, als jene Begriffe mit Wahrheit, Bestimtheit und Vollständigkeit entwickelt worden; eine Behauptung, von welcher ich mich eben so wenig losreissen kann, als ich fürchte, dass

dass unpartheiische Beurtheiler mich eines Misbrauchs des Wortes Geschmack beschuldigen sollten, durch welches die allgemeine Sprachweise das Vermögen der Beurtheilung des Kultschönen nach Begriffen und Einsicht bezeichnet.

5.

Es ergiebt sich aus allem bisher Gesagten, dass für die Werke der schönen Kunst eine doppelte Beurtheilung Statt finden muss, die eine durch das bloße Gefühl, und Bewusstsein der Stimmung seiner Gemüthskräfte, ohne bestimmende Regel und Begrif, die andere vermittelst wirklich bestimmender Regeln und Begriffe. Beide müssen nothwendig bey jedem Werke schöner Kunst eintreten.

6.

Jedes wahre Werk schöner Kunst enthält Eigenarten, welche sich aus allgemeinen Grundsätzen und Begriffen nicht erklären lassen, sondern blos bei der Auffassung seiner Form unmittelbar empfunden werden können. Der Geist eines wahren Werks schöner Kunst, ist in gewissen Zügen unauflösbar und unbegreiflich. Der schärfste Analyst von Werken des Genies, muss bei der feinsten Entwicklung, die er unternehmen konnte, immer noch gestehen, dass er an einem grossen Theile ihrer Eigenarten

seine Kunst vergebens versuche, und ihn dem wirklichen Genusse eines Jeden im Zustande unmittelbarer Anschauung des Werks, überlassen müsse. Allein jedes wahre Werks schöner Kunst enthält auch Eigenschaften, welche sich nach allgemeinen Grundsätzen und Begriffen entwickeln, erklären, und prüfen lassen. In Rücksicht auf die Eigenschaften der ersten Art, ist das Genie sich selbst räthselhaft, in Rücksicht auf die der zweiten begreift es seine Handlungen nach Gründen, und kann die Art und Weise derselben mittheilen. Es scheint also nur zum Theil wahr, wenn Kant Krit. der ästh. Urth. S. 182. sagt, „kein Homer oder Wieland könne anzeigen, wie sich seine phantasie reiche und doch zugleich gedankenvolle Ideen, in seinem Kopfe, hervor und zusammenfinden, darum weil er es selbst nicht weiß und es also auch keinen andern lehren kann. Ich bin überzeugt, dass Wieland den Geist, welcher seine unsterblichen Werke beseelt, zum Theil selbst nicht entwickeln kann, aber eben so gewiss ist es mir, dass er in Beziehung auf eine grosse Menge von Eigenschaften, einen befriedigenden Kommentar über die Handlungen seines Geistes zu geben vermag.“

7.

Für die Eigenschaften der ersten Art giebt es nur Kriterien ihres Daseyns, um sich der Rich-

Richtigkeit seines Gefühles zu versichern, und da in jenen Eigenschaften die wahre Originalität eines Genies besteht, so sind diese Kriterien zugleich Kriterien wahrer Originalität. Die Eigenschaften der zweiten Art sind durchgängig bestimmt von Prinzipien und Begriffen der Zweckmäßigkeit. Die Kriterien des Daseyns der Eigenschaften erstrer Art beruhen theils auf Begriffen von dem Charakter jener andern Arten des Interesse und des Vergnügens, mit welchen man das ästhetische nur zu leicht verwechselt, theils auf psychologischen Bemerkungen derjenigen Eigenthümlichkeiten, wodurch sich unser Gemüthszustand bei Betrachtung des Schönen auszeichnet. Die Prinzipien und Begriffe der Zweckmäßigkeit für die Eigenschaften der zweiten Art, fliessen aus der Natur und dem Wesen der Künste, aus den Gesetzen derjenigen Seelenkräfte, welche bei Betrachtung ihrer Werke thätig sind. Ihre Gültigkeit hängt von demjenigen Vermögen ab, durch welches allein die Idee einer vollendeten Zweckmäßigkeit möglich ist, nämlich der praktischen Vernunft.

Allem bisher Gesagten zu Folge, trage ich kein Bedenken, folgende Ideen als hinlänglich ge- gründet aufzustellen:

Grundsätze und Begriffe können freilich Niemanden produktives Vermögen geben. Nie-
B 3 mand

mand kann durch sie in den Stand gesetzt werden, Stoffe schöner Werke auf künstliche Weise hervorzubringen. Dies bedarf so gewiss keines Beweises, als es noch nie einem Theoristen eingefallen ist, das Gegentheil zu behaupten: Baumgarten selbst, dessen Erwartungen von der philosophischen Theorie des Schönen gewiss die möglichst größten waren, giebt sehr gern die Behauptung zu: *Aesthetici nascuntur, non fiunt, uti poetae;* und schränkt sich ganz darauf ein: *Aestheticum natum juvat theoria completior, rationis auctoritate commendabilior, exactior, minus confusa, minus trepida.* *Aesth. Prol. §. II.*

Allein das Kunstgenie hat bei jedem schönen Werke einen Zweck, oder, wenn wir es, so wie es ist, ganz als Kind der Natur betrachten, die Natur bildet in demselben eine Verbindung von Vorstellungen, welche zu Hervorbringung einer bestimmten Wirkung (des Vergnügens am Schönen) so zusammentreffen, dass man sich ein solches Werk nicht anders als möglich denken kann, wenn nicht durch eine Idee, welche den Grund seines Daseyns in bestimmter Form enthalte. Das Genie selbst muss sein Produkt aus diesem Gesichtspunkte ansehen, und anerkennen, dass die Natur durch seine Kräfte einen Zweck ansführe. Dieser Zweck ist nichts anders, (wenn man ihn nach seinem allgemeinsten charackteristischen Merkmale fasst,) denn ein Vergnügen, unabhängig von allem Interesse

teresse der Moralität und Wahrheit sowohl, als der Sinnlichkeit, durch die blosse Form eines Ganzen verknüpfter Vorstellungen bestimmt, wie fern bei Auffassung derselben ins Bewusstseyn, sich ein unabsichtliches und doch gesetzmäßiges Wirken des Verstandes, mit dem freisten und doch kongruenten Spiele der Phantasie vereinigt. Ehe der Künstler an Darstellung des Gegenstandes seiner Begeisterung denken kann, muss er ohnstreitig denselben der Kritik unterwerfen, und da ihm mit seinem Genie selbst das Kriterium der Anerkennung des Schönen, im Bewusstseyn gegeben ist, so vermag er in der That nach gegründeter Einsicht zu entscheiden, ob der Gegenstand seiner Begeisterung wirklich ein Stof für schöne Kunst sei, und welcher Grad des ästhetischen Werths demselben zukomme.

Ich zeichne folgende Punkte aus, als solche, welche schwerlich bezweifelt werden dürften:

I.

Das begeisterte Genie kann sich selbst in der Beurtheilung seines Zustandes täuschen, kann das ästhetische Interesse mit dem moralischen, intellektuellen oder sinnlichen, die ästhetische Begeisterung mit dem moralischen oder intellektuellen Enthusiasmus oder wohl mit einer feurigen Leidenschaft der Sinnlichkeit ver-

wechseln. So wie sich nun auf das genaueste, und nach unbezweifelten Grundsätzen bestimmen lässt, worinnen sich das moralische, intellektuelle, thierisch sinnliche und ästhetische Interesse von einander unterscheiden, so kann man auch unstreitig in der Philosophie der schönen Kunst ein Prinzip aufstellen, nach welchem das begeisterte Genie, bevor es darstellt, den Gegenstand seiner Begeisterung prüfen muss, um sich vernünftig zu überzeugen, dass derselbe wirklich ein Gegenstand für schöne artistische Darstellung sei.

2.

Das ästhetische Interesse der Gegenstände der Begeisterung ist mannigfaltiger Grade fähig, und es ergeben sich, scheint mir, aus der Natur der Sache gewisse Prinzipien, nach welchen bestimmt werden kann, ob das ästhetische Interesse eines gewissen Gegenstandes an sich selbst stark genug sey, um ihm gerechten Anspruch auf artistische Darstellung zu geben.

3.

Unerachtet das ästhetische Interesse allein die Gegenstände der Künstlerbegeisterung der Schönheit fähig macht, so gewährt es doch an und für sich, einen zu flüchtigen, bald abzuschneckenden und zu erschöpfenden Genuss, als dass durch selbiges allein Werke der Kunst ein dau-

dauerndes, sich selbst erneuerndes und belebendes Vergnügen erwecken könnten. Um so mehr muss man die Weisheit der Natur bewundern, welche den Seelen der Kunstgenien, jene in ihren wahrhaft schönen Werken sich unzweideutig ausdrückende Stimmung gegeben hat, mit dem ästhetischen Interesse andre edle Interesses der Menschheit zu verknüpfen. Unerachtet demnach keine Theorie erst dem Genie diese Determinationen mitzutheilen braucht, oder auch nur einmal mittheilen kann, so vermag sie dennoch Grundsätze aufzustellen, nach welchen das Genie seine Vermögen, und die freien Produkte desselben vor aller Prüfung darstellen könne, Grundsätze, nach welchen es sich von dieser Seite allmählig zu bilden vermöge.

4.

Das Genie muss, um vernünftiger Weise an Darstellung denken zu können, den Gegenstand seiner Begeisterung, und diese selbst für allgemein mittheilbar halten. Diese Voraussetzung entspringt durch das Bewusstseyn, dass das ästhetische Interesse und die ihm etwa beigestellten andern Interesses, von der Wirksamkeit solcher Anlagen des menschlichen Geistes abhängen, welche, ob zwar unendlich mannigfaltig modifizirt, doch im Grunde Allen zukommen. Auch hierin kann das Genie sich täuschen, kann individuelles Interesse eines Gegen-

standes für allgemein gültiges menschliches Interesse nehmen. Wie fern nun die Philosophie die natürlichen Bedingungen der Allgemeingülkheit und Mittheilbarkeit menschlicher Gefühlszustände bestimmen kann, so lassen sich auch in dieser Hinsicht philosophische Grundsätze für die Kunst angeben; Grundsätze, die das Genie in der Prüfung des Gegenstandes seiner Begeisterung vor aller Darstellung leiten können.

5.

Der Gegenstand der Begeisterung des Genies kann immer ästhetisches Interesse haben, und doch können in dem Ganzen verknüpfter Vorstellungen, welches er ausmacht, Fehler der Unvollständigkeit, Inconsequenz, Disharmonie und Unrichtigkeit liegen, welche, sich vor dem Richtersthule der Urtheilskraft nicht entschuldigen lassen, Fehler, welche unerachtet sie das ästhetische Interesse nicht aufheben, dennoch es nicht den Grad von Lauterkeit und Stärke erreichen lassen, welcher außerdem möglich wäre. Dass es bestimmte philosophische Grundsätze gebe, nach welchen das Genie vor aller Darstellung, den Gegenstand seiner Begeisterung in jener Hinsicht prüfen könne, scheint mir, wenn irgend etwas, keinem Zweifel ausgesetzt zu seyn.

Alle Grundsätze dieser Art, welche sich für schöne Kunst geben lassen, fliessen aus der Natur des Kunstgenies, und dem wahren Charakter seiner Producte selbst. Die Werke des Genies sind also in so fern die Quellen aller Regeln, wiefern sich in ihnen die eigenthümliche zweckmässige Wirkungsart der Vermögen desselben ausdrückt. Diese Grundsätze sind durchaus Grundsätze der Zweckmässigkeit, welche das Genie leiten sollen, in jedem Werke seinem Charakter und Zwecke vollkommen treu zu bleiben, immer das ganz und ohne Einschränhung zu seyn, was es nach seinen Naturanlagen seyn soll.

Sobald der Künstler es unternimmt, den Gegenstand seiner Begeisterung äußerlich darzustellen, so setzt er sich damit einen Zweck, den er durch gewisse Mittel und Handlungen erreichen will. Sein Zweck ist im Allgemeinen kein anderer: als; durch die Form der äussern Darstellung oder des Ausdrucks die Unterhaltung und Mittheilung desjenigen ästhetischen Interesses zu bewirken, welches der Gegenstand der Begeisterung im Inneru des Bewusstseins und Vorstellungsvermögens verursachte. In dieser Situation wirkt er durchgängig nach Grundsätzen und Begriffen, und wird wie jeder Andre angesehen, der durch Anwendung gewisser Mittel einen Zweck erreichen will. Die

vor-

vorzüglichsten Grundsätze und Begriffe, denen das darstellende Genie unterworfen ist, ergeben sich aus der Art des Zweckes, auf den es als darstellendes hinarbeitet, und der Natur der Mittel für die Darstellung.

Die Grundsätze für das Genie stützen sich alle auf das wirkliche Dasein der Künste genien, ihrer Produkte, als solcher, und deren Wirkungen auf die Empfindsamkeit des Menschen.

So wie alle philosophische Wissenschaft über die gemeinschaftlichen geistigen Vermögen der Menschheit aus Zergliederung der Wirkungen derselben, innerhalb den Gränzen des Bewusstseins hervorgeht, so ruht am Ende alle Kenntnis des Genies, ruhen alle Regeln der Zweckmässigkeit für dasselbe auf Betrachtung und Auseinandersetzung der Eigenschaften der Werke derselben.

Indem ich dieses sage, glaube ich keinesweges die Theorie der Künste an den Zufall zu knüpfen, vielmehr dieselbe auf diejenige Grundlage zurückzuführen, auf welcher allein sie mit Festigkeit ruhen kann. Nicht der blosse Genuss, und eine blinde Anschauung der Werke des Genies ohne Raisonnement kann dem Geschmack eine sichere Bildung geben, nur aus philosophischer Zergliederung ihrer Bestandtheile und kritischer Erwägung derselben in Beziehung auf

Grün-

Gründe und Folgen ergeben sich einerseits die theoretischen Wahrheiten über die characteristische Stimmung der geistigen Vermögen in Hervorbringung und Bildung des Schönen, und die Naturgesetze, nach welchen sie in diesem Zuge stande wirken, andererseits Stoffe zu Regeln für die möglichste Bildung derselben, um das Höchste, Zweckmässigste hervorzubringen.

Dass übrigens Kant selbst keinesweges alle Grundsätze für Vollkommenheit eines Werks der schönen Kunst leugnen könne; wird mir durch folgende Bemerkung mehr als wahrscheinlich: dieser Weltweise bestimmt in seiner Kritik der ästhetischen Urtheilskraft sehr genau, was ein Genie zur schönen Kunst, was schöne Kunst, was ein Werk schöner Kunst sei. Ich frage bescheidentlich: folgt nicht aus diesen Bestimmungen allein schon eine Reihe von Grundsätzen? Wenn Kant die Kriterien des Genies zur schönen Kunst, der schönen Kunst und ihrer Werke entwickelt, folgt nicht aus diesen Entwickelungen mit logischer Nothwendigkeit, was kein Genie für schöne Kunst, was kein Werk eines Genies für schöne Kunst sei? lässt sich nicht nach denselben gewissermaßen der Grad von ästhetischer Trefflichkeit eines Werks bestimmen?

Allein obwohl die Grundsätze und Regeln der philosophischen Theorie der schönen Künste, ihrem Innthalte nach, keine andre Quelle haben, als die Betrachtung der Natur des Genies, so wie es sich in seinen Werken äussert, so hängt dennoch ihre gebiethende Kraft von der moralischen Vernunft ab, als welche allein alles Interesse an einer Zweckmässigkeit, die ihrer selbst wegen gefalle, begründet.

Wenn ich voraussetzen darf, dass alle bisherige Behauptungen der Wahrheit angemessen sind, so darf ich auch einen Entwurf zu einer philosophischen Theorie für die schöne Kunst wagen.

Die philosophische Theorie der schönen Kunst hat zwey Hauptfragen zu ihren vorzüglichsten Gegenständen. Sie fragt nämlich: 1) was das Kunstgenie leisten könne; dann: 2) was das Kunstgenie leisten solle. Der Inbegrif von Wahrheiten, durch welche die erste Frage beantwortet wird, könnte die Naturkunde des Genies für schöne Kunst heissen; der Inbegrif von Grundsätzen zur Beantwortung der zweiten, die Teleologie des Genies für schöne Kunst.

Die Naturkunde des Genies muss aus lauter Thatsachen und aus Folgerungen bestehen,

hen, welche auf Thatsachen beruhen. Ihre Quellen sind die dafeyenden Werke des Genies in jeder Kunst, ohne welche Grundsätze für das Kunstschöne gar nicht möglich wären. Es ist etwas trivial, zu bemerken, dass die schöne Kunst eher da war, als ihre Theorie. Muß nicht Licht dafeyn, ehe Optik erfunden werden kann? Dass es aber Genieen und durch sie schöne Kunst gebe, erhellt aus der Thatsache der Produkte gewisser Geister, deren Wirkungen in einem gewissen allgemeinen Charakter zusammenstimmen.

Die erste Obliegenheit der Naturkunde des Genies besteht darin, ihren Gegenstand bestimmt darzustellen, und die aller Theorie zum Grunde liegenden Fakta: Es giebt Genieen für schöne Kunst; es giebt Werke schöner Kunst; es giebt schöne Kunst; in ihr gehöriges Licht zu stellen. In dem dieses geschieht, muß sich ein Grundsatz für alle schöne Kunst ergeben, welcher mit vollkommenem Rechte an der Spitze der Theorie steht. Dieser Grundsatz drückt die gemeinsame Eigenthümlichkeit aller wahren Werke schöner Kunst aus. Man würde nie auf die Benennung schöne Kunst gekommen seyn, wenn nicht zwischen den Werken der Kunstgenieen und der Schönheit der Natur eine wahre Analogie wäre. Um also zu dem Grundsätze der schönen Kunst

zu

zu gelangen, muss die Naturkunde des Geniees von der Erörterung des Begriffes des Schönen der Natur ausgehn, und zeigen, dass die Werke der Kunstgenieen eine Wirkung auf das Gefühlvermögen hervorbringen, welche derjenigen wesentlich ähnlich ist, welche das Schöne der Natur hervorbringt.

Um sich hier nicht zu täuschen, müssen wohl unterschieden werden: die Gründe, durch welche das Vergnügen am Schönen der Kunst entstehet, und die Grundsätze, nach welchen man über diese Gründe selbst reflektirt, wenn man das Vergnügen am Schönen zum Gegenstande seiner Erforschung macht.

Unterscheidet man diese beiden Dinge genau, so ergiebt sich in Beziehung auf Werke schöner Kunst, dass sie alle darin übereinstimmen: dass durch eine gewisse Handlungsweise des Vorstellungsvermögens gewisser Geister, Gegenstände der Vorstellung bewirkt werden, welche ein Vergnügen verursachen, wie die schönen Werke der Natur selbst. Und so wäre denn Uebereinstimmung mit der schönen Natur, wohl verstanden, der oberste Grundsatz für die schönen Künste, um ihr gemeinschaftliches eigenthümliches Wesen zu bezeichnen. Zwar ist Vergnügen an einem Werke schö-

schöne Kunst ohne Begriffe gar nicht möglich; aber deshalb entsteht nicht bey Betrachtung eines solchen alles Vergnügen durch Begriffe; vielmehr erweckt jedes Werk schöner Kunst Vergnügen, welches von Begriffen als seinen Ursachen nicht abhängt, und dieses unmittelbare Vergnügen hat im Bewusstseyn die Oberherrschaft, oft so fehr die Oberherrschaft, daß es die Begriffe des Gegenstandes verdunkelt, und uns wohl gar auf Augenblicke wähnen läßt, als fänden bey unserm Zustande dergleichen gar nicht Statt.

Hat die Naturkunde des Genies für schöne Kunst den gemeinsamen eigenthümlichen Charakter des Kunstschönen entwickelt, so giebt sie nun diejenigen Kräfte und Verhältnisse von Kräften an, welche dem Genie für schöne Kunst wesentlich angehören.

Hat sie im Allgemeinen den Charakter des Kunstschönen, und die Bestandtheile des Kunstgenies dargestellt, so geht sie nun zur Betrachtung der einzelnen Künste über, bestimmt den Begrif des Schönen in besonderer Beziehung auf Dichtkunst, Tonkunst, Tanzkunst, bildende Kunst und Gartenkunst.

1. Wird durch jedes Werk der schönen Kunst unmittelbares Vergnügen erregt, und sind die
Originalia. II. Theil.

C dem-

demselben zum Grunde liegenden Eigenschaften diejenigen, welche vorzüglich die Treslichkeit und Originalität des Werkes entscheiden, so wird die Naturkunde des Genies die Kriterien der Anerkennung jener Eigenschaften mittheilen; das einzige, was sie in Hinsicht derselben thun kann, da sie nicht von Grundsätzen und Begriffen abhängen. Der Inbegrif dieser Kriterien ist eine Theorie der Originalität in der schönen Kunst.

2. Können mannigfaltige Stoffe von verschiedenem Interesse in an sich wohlgefälliger, d. i. schöner Form dargestellt werden, und ist kein Stoff gedenkbar, der nicht ein von der Wohlgefälligkeit der Form seiner Darstellung unabhängiges Interesse mit sich führte, so kommt es der Naturkunde des Genies für schöne Kunst zu, diejenigen Stoffe zu klassificiren, deren Interesse sich mit unmittelbarer Wohlgefälligkeit der Form vereinigen lässt. Hieher gehören die Untersuchungen über das Erhabene, Rührende, Naive, Komische u.s.w. Theorie des Interessanten in Verknüpfung mit der Schönheit der Form.

3. Wird beym Genusse von jedem Werke schöner Kunst zugleich Vergnügen durch Begriffe von der Natur und dem Zwecke der Sache erregt; so muss die Naturkunde des Genies die Prinzipien

pien derjenigen Zweckmäigkeit darstellen, ohne welche ein Werk schöner Kunst gar nicht gefallen könnte, und zu welcher die Natur selbst die wahren Genieen ohne Regel und Absicht hinleitet. Hieher gehören z. B. die Grundsätze über Einheit, Harmonie, Verhältnismäigkeit u. s. w. Theorie der Regelmäigkeit in Werken schöner Kunst.

Uebersehen wir alle eben angeführte Erfordernisse zu einer Naturkunde des Geniees für schöne Kunst, so finden wir, dass sie in allen ihren Theilen auf Betrachtung und Analyse der Eigenschaften von Werken des Genies beruht, also keinesweges von einem mit der Kunst nicht vertrauten, wenn auch noch so scharfleinnigen Denker, etwa auf seiner Stube ausgesponnen werden kann. So nothwendig demnach, als dem Theoristen der schönen Kunst eine tiefe Kenntnis der Philosophie und ein grosses Talent der Beobachtung und Prüfung nach Prinzipien ist, eben so unentbehrlich ist ihm eine ausgebreitete Kenntnis der Klassischen Werke einer jeden schönen Kunst selbst. Allein leider fehlt es den Philosophen immer an Kunstwerken, und den Sammlern der Kunstwerke an Philosophie. *)

C 2

Es

*) Ich kann hier einen Wunsch nicht zurück halten, der sich mir eben so oft aufdringt, als man ästhetische Vor-

Es ist in der menschlichen Natur gegründet, dass wir jedes unsrer Willkür überlassene Vermögen auf die Idee seiner höchsten möglichen Ausbildung beziehen. Das wahre Genie für schöne Kunst ist immer auf ein solches Ideal gerichtet, und Jeder, welcher, gleich beseeilt vom Geiste der Philosophie und dem Geiste der Kunst, nach Prinzipien über die Handlungen und Produkte desselben nachdenkt, muss seiner Nachforschung und Beurtheilung ein solches Ideal zum Grunde legen.

Ich nenne den Inbegrif von Grundsätzen für die höchste Vollendung und Zweckmäigkeiit der Werke der schönen Kunst die Teleologie des Genies für schöne Kunst. Sie setzt die Naturkunde des Geniees voraus.

Die Teleologie des Geniees denkt sich den Menschen nicht blos mit entwickeltem Gefühle und Geschmacke für das Schöne, sondern auch als ausgebildet von Seiten seiner übrigen höheren

Vorlesungen verlangt. Sollte nicht auf jeder wohl-eingerichteten Universität eine öffentliche Sammlung von Zeichnungen, Kupferstichen, Gemälden, Statuen seyn, eine Sammlung, die wenigstens vollständig genug wäre, um die Grundsätze für die Hauptpartieen der bildenden Kunst durch Beyspiele zu erläutern?

ren Vermögen. Einem Menschen, welcher auf dieser Stufe der Veredlung steht, genügt das blosse Schöne nicht, er will in der Form desselben immer nur das Gute und Wahre sehen.

Der höchste Grundsatz der Teleologie des Genies für schöne Kunst ist: Darstellung des Guten und Wahren in einer Form, analog der Schönheit der Natur. Güte und Wahrheit werden hier in weiterer Bedeutung genommen, und die Teleologie des Genies für schöne Kunst muss zuvörderst das Wesen der Güte und Wahrheit, in wiefern sie in der Form des Schönen erscheinen können, entwickeln, und diese Entwicklung auf die besondern Künste anwenden, wodurch denn für jede derselben ein eigner höchster Grundsatz erfolgt.

Wenn die Teleologie des Genies für schöne Kunst von dem eben angeführten Grundsätze ausgeht, so sind alle Regeln, die sie giebt, um mich des Kantischen Ausdruckes zu bedienen: Regeln der Vereinbarung des Geschmackes mit der Vernunft; Regeln, die eben deshalb nothwendig sind, weil die Handlungsweise und das Interesse der Vernunft nothwendig sind. Und wenn der Geschmack für das Genie der Kunst erst dann seine höchste

bildung hat, wenn er mit der Vernunft harmonirt, so sagt man von der Teleologie für die schöne Kunst nicht zu viel, wenn man ihr die Grundsätze für die Vervollkommnung des Geschmacks für schöne Kunst zueignet,

(Die Fortsetzung folgt.)

II.

*Aesthetische Grundsätze über die Allegorie der
schönen Kunst, vorzüglich der bildenden
und der Dichtkunst.*

Die Theorie der allegorischen schönen Kunst gehört unstreitig unter die schwersten Theile der Philosophie über das Schöne, und, wie viele scharfsinnige Männer auch sich mit der Bearbeitung derselben beschäftigt haben, so hat man dennoch bis jetzt auch nicht einmahl über den richtigen Grundbegrif derselben einig werden können. Um so weniger wird es überflüssig scheinen, wenn ich in gegenwärtigem Aufsätze einen kleinen Beytrag zur mehrern Aufklärung eines so interessanten Gegenstandes zu liefern versuche.

Die Fragen, auf welche ich vorzüglich mein Augenmerk richten zu müssen glaube, sind die folgenden:

I.

Was ist im Allgemeinen die Allegorie, als Werk der schönen Kunst?

C 5

2.

2.

Worin besteht im Allgemeinen das Genie für Allegorie der schönen Kunst? Wie wirken die Seelenkräfte des Künstlers bey Erfindung und Ausbildung derselben?

3.

Welches sind die ächten Gegenstände für allegorische Darstellung der schönen Kunst?

4.

Welche sind die Hauptvollkommenheiten eines allegorischen Werkes der schönen Kunst im Allgemeinen.

I.

Was ist Allegorie, als Werk schöner Kunst?

Man sagt etwas sehr Gemeines, wenn man die Allegorie als ein Bild erklärt, in so fern es an die Stelle der bezeichneten Sache gesetzt wird; wenigstens reicht dieser Begriff nicht zu, um das Wesen derselben, in wiefern sie eine besondere Klasse von Werken schöner Kunst ausmacht, zu bestimmen. Die allegorische so wie überhaupt alle bildliche Darstellung von Ideen kann aus einem zwiefachen Interesse hervorgehen, entweder aus einem Interesse des Erkenntnisvermögens, oder dem

dem vereinigten Interesse des Begehrungsvermögens und Geschmacks. Diejenige allegorische Darstellung von Ideen, welche aus dem Interesse des Erkenntnisvermögens hervorgeht, hat den Zweck, die Aufmerksamkeit der Menschen mit Leichtheit auf abgezogene Begriffe und allgemeine Wahrheiten zu richten, und an die Betrachtung derselben zu fesseln, indem man sie anschaulich darstellt, und dadurch dem gemeinen Verstände evident macht. Allegorische Darstellungen dieser Art sind: Sinnbilder, Parabeln, Fabeln; Gattungen von Werken, deren keine, streng genommen, zu dem Gebiete der schönen Kunst gehört. Diejenige allegorische Darstellung von Ideen, welche aus dem vereinigten Interesse des Begehrungsvermögens und Geschmacks hervorgeht, zeigt sich; a) in der Allegorie, als bloßer Figur der Rede; b) in der Allegorie, als Werk schöner Kunst. Die Allegorie, als Figur, ist kein Ganzes, sondern blos Theil, nicht Zweck des Künstlers, Redners, oder Schriftstellers überhaupt, sondern blos Mittel zum Zwecke, sie hat nur Vollkommenheit im Verhältnisse gegen das Ganze, zu dem sie gehört; die Allegorie, als Werk schöner Kunst, ist ein für sich bestehendes Ganzes, sie selbst, ihrer Form nach, ist Zweck des Künstlers.

Die

Die Allegorie, als Werk der schönen Kunst, zielt nicht blos darauf hin, dass man die Ideen, welche die Bilder darstellen sollen, anerkenne, ihr letzter und wesentlicher Zweck ist die Schönheit der Formen und der Versinnlichung, an sich, und als Ausdruck der Liebe zu den Ideen betrachtet. Darauf gründet sich auch der auffallende Unterschied zwischen der Ausführung eines Sinnbildes, und der Ausführung einer Allegorie. Das Sinnbild muss sich mit grösster Präcision auf die Angabe durchgängig ähnlicher Züge einschränken; ohne sich jenen Schmuck und jene reizenden Zufälligkeiten zu erlauben, welche der Allegorie frey stehen, ja zu ihrem Wesen gehören, wie fern Schönheit ihr Zweck ist.

Die Allegorie als "Werk der schönen Kunst drückt einen schwärmerischen Zustand aus, wo die Phantasie alle ihre Schätze aufbiethet, um das Interesse für eine Idee durch eine ihm ganz entsprechende Versinnlichung darzustellen, und sie ist um so vollkommener, je idealischer ihre Formen und Bilder sind, je ein reicheres Spiel von analogen Bildern sie mit der Hauptidee ver- gesellschaftet..

Wenn der letzte Zweck der Allegorie, als Werke schöner Kunst, kein anderer ist, als: die Schönheit der Formen und Versinnlichung

chung an sich, und als Ausdruck der Liebe zu der Idee betrachtet, so kann man jene Werke gar nicht zur schönen Kunst rechnen, in denen sich Hass, Verachtung, Schrecken und ähnliche Leidenschaften durch entsprechende Versinnlichkeitung ausdrücken, und zwar so, dass dies Hauptzweck ist. Empfindung des Schönen muss jederzeit die Hauptwirkung der allegorischen Darstellung im Ganzen seyn.

Attribute nennt man in Werken der Allegorischen Kunst diejenigen Theile oder Nebenstücke einer allegorischen Figur, welche entweder an und für sich die geistige, moralische Bedeutung derselben unmittelbar und vollkommen ausdrücken, oder doch zum vollkommenen und lebhaften Ausdrucke derselben beytragen.

Die Attribute sind, in Rücksicht dieses Unterschiedes entweder wesentliche oder hinzukommende.

Die wesentlichen Attribute bewirken die Anerkennung der allegorischen Figur nach ihrer wahren Bedeutung; sie sind entweder: 1. symbolische, d. i. solche, die sich auf wirkliche Ähnlichkeit, oder Analogie gründen; oder 2. konventionelle d. i. solche, die sich auf zufällige Verknüpfung gewisser Bilder mit

mit gewissen Ideen gründen. So sind symbolische Attribute: die Wage der Gerechtigkeit, das Nektargeschirr der Jugend, das heilige Feuer der Keuschheit, als Vestalin, die Schlange und der Spiegel der Klugheit, die Brüste der Natur, der Mohn des Schlafs, der Finger auf dem Munde des Harpokrates; konventionelle Attribute: die Mütze, der Huth der Freyheit, die Schlange der Arzneykunst, die Lilien Frankeichs u. s. w.

Ein Attribut ist um so mehr ästhetisch, je mehr es fähig ist, die Einbildungskraft ins Spiel zu setzen, um sich über eine Menge von verwandten Vorstellungen zu verbreiten, die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte bestimmten Begriffe ausdrücken kann. Die Vorstellkraft bleibt bey einem solchen Attribut allerdings auf die Hauptidee gerichtet, aber sie verliehrt sich zu gleicher Zeit in einer unbestimmbaren Menge ihr mehr oder weniger klar und deutlich vorschwebender Reihen analoger Vorstellungen. *)

Die

*) Man sehe Kants feine Bemerkungen über die ästhetische Idee, Krit. der Urtheilskr. A. A. 192-195. Die ästhetische Idee, sagt er hier unter andern: ist eine einem gegebenen Begriffe beygesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Theilvorstellungen in dem freyen Gebräu-

Die Allegorie ist sich im Allgemeinen in allen Künsten gleich, in besondern unterscheidet sie sich: a) nach dem größern oder geringern Umfange des Ideenkreises, aus welchem eine Kunst, nach dem Zeichen, durch welches sie darstellt, ihre allegorischen Stoffe nehmen kann. Die Dichtkunst hat von dieser Seite den unbestreitbaren Vorrang vor jeder andern Kunst; b) nach dem Umfange der Sphäre von Vorstellungen für Sinnen und Einbildungskraft, welche jede Kunst durch ihr Zeichen eröfnen kann. Die Dichtkunst stellt unmittelbar keinem Sinne etwas dar, allein sie hat unter allen Künsten das ausgebreitetste Vermögen, die Einbildungskraft durch Bilder von Gegenständen eines jeden Sinnes zu beschäftigen. Sehr natürlich, dass sie ihre allegorischen Gegenstände durch mannigfältigere und mehrere Attribute bestimmen, erhöhen, und verschönern kann, als jede andere Kunst. Alle übrigen, welche der Allegorie fähig sind, bildende Kunst, Gartenkunst, Tanzkunst, müssen ihr in diesem Stücke nach-

brauche derselben verbunden ist, dass für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begrif bezeichnet, gefunden werden kann, die also viel unnennbares zu einem Begriffe hinzudenken lässt, davon das Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt: und mit der Sprache, als blossem Buchstaben, Geist verbindet.

nachstehen. Die Dichtkunst und Tanzkunst haben aber auch noch für die Allegorie den Vortheil vor den übrigen Künsten voraus, daß sie ihre allegorischen Wesen in Handlung versetzen und eben dadurch ihre Ideen vollständiger und mannigfaltiger ausdrücken können. Die bildende Kunst kann uns nur ein einziges Moment für den Anblick geben, und höchstens der Phantasie die Richtung mittheilen, Handlung hinzu zu dichten, indem sie ein Allegorisches Wesen in einer solchen Situation, Attitude, Richtung der Glieder darstellt, welche mit Handlung als Ursache oder Wirkung wesentlich zusammenhängt, c) nach dem mehr oder weniger eingeschränkten Vermögen einer Kunst, ihre allegorischen Ideen auszuführen. Auch hierinn behauptet die Dichtkunst den Vorrang, indem sie ganze Systeme von Ideen allegorisch darstellen und entwickeln kann. d) nach der mehrern oder wenigern Einheit, der jede Kunst in ihren allegorischen Darstellungen fähig ist. Die bildende Kunst hat hierinn den Vorrang vor den übrigen; e) nach der größern oder geringern Evidenz, welche jede Kunst ihren allegorischen Darstellungen ertheilen kann. Die Dichtkunst hat von dieser Seite vor den übrigen Künsten den grossen Vortheil, daß sie fähig ist, mit ihren allegorischen Gemälden zugleich die bestimmte Aneutung der Idee zu verknüpfen.

II.

*Worin besteht das Genie für Allegorie
der schönen Kunst?*

Das Genie zur Allegorie in jeder schönen Kunst ist eine Vereinigung von philosophischen und ästhetischer Talente.

I.

1. Jede allegorische Darstellung einer schönen Kunst bezieht sich auf allgemeine Ideen, welche ein für die ganze Menschheit oder für einen grossen Theil derselben interessantes Verhältnis ausdrücken. Es giebt drey Hauptverhältnisse der Menschheit, auf welche sich, wie mir scheint, alle mögliche allegorische Darstellungen der schönen Kunst zurückführen lassen:

- a. das Verhältnis der Menschheit zur Natur in Beziehung auf Leben, Triebe und Gefühle. Die Natur hat Kräfte, Leben zu geben, und Leben zu nehmen, Triebe zu befriedigen und Trieben Befriedigung zu versagen, angenehme und unangenehme Gefühle zu gewähren; der Mensch hat Kräfte, für Leben und Genuss; diese Kräfte haben Grenzen ihrer Wirksamkeit; Bedingungen, unter denen sie aufhört, oder gehindert wird. Natur — Zeit — Schicksal — Leben, Kindheit, Jugend, Mannheit, Alter, Tod — Wollust, Freude, Traurigkeit — Ueberfluss, Armut — Gesundheit, Krankheit, Hoffnung, Furcht, Morgen, Mit-

tag, Abend, Nacht, Frühling, Sommer, Herbst, Winter, Schlaf, Traum, u. s. w. sind allgemeine Ideen, welche ein Verhältnis der Menschheit zur Natur ausdrücken; b. das Verhältnis der Menschheit zum moralischen Gesetze. Das moralische Gesetz bestimmt die der Würde unsrer vernünftigen Natur angemessene Handlungsweise des Willens, bestimmt die Art, wie wir unsre Neigungen befriedigen sollen, stiftet Eintracht und Harmonie unter ihnen; daher die allgemeinen Begriffe von Tugenden: Gerechtigkeit, Liebe, Erbarmung, Eintracht, Freundschaft, Unschuld, Dankbarkeit, Mäßigkeit u. s. w. Die allgemeinen Begriffe von Lastern; Ungerechtigkeit, Feindschaft, Grausamkeit, Unmäßigkeit, Falschheit u. s. w. die allgemeinen Begriffe, welche die Entscheidung der moralischen Vernunft als Richterin über die Handlungen, und die möglichen und nothwendigen Folgen dieser Entscheidung ausdrücken; Gewissensbisse, Reue, Verzweiflung, Strafe; c. das Verhältnis der Menschheit zur übernatürlichen Welt. Moralisches und physisches Bedürfnis vermittelt in dem Menschen die Entwicklung von Ideen der überfimmlichen Welt, als Gottheit, Universum, Ewigkeit, Unsterblichkeit, Seeligkeit, u. s. w. In Hinsicht dieses dreyfachen Verhältnisses können wir die Ideen,

Ideen, welche zu allegorischer Darstellung geschickt sind, theilen: in physische, moralische, und metaphysische.

Das Genie zur Allegorie der schönen Kunst hat gleichsam zu seiner Grundlage eine ursprüngliche Fertigkeit, diese Ideen zu fassen, und mit Lebhaftigkeit vorzustellen, verbunden mit einem herrschenden Interesse für die Beschäftigung mit ihnen. Und die Verwandschaft, in welcher es, von dieser Seite betrachtet, mit dem Genie für die Philosophie steht, ist unverkennbar. Es findet indessen zwischen dem einen und dem andern der Unterschied Statt, dass das Genie zur Philosophie sich mehr durch die Fähigkeit auszeichnet, jene Ideen mit vollkommener Deutlichkeit vorzustellen, da hingegen das Genie zur Allegorie sich durch die Lebhaftigkeit, Versinnlichung, und den Reichthum der Vorstellungen der Gegenstände derselben charakterisiert.

Das philosophische Talent des allegorischen Künstlers ist um so grösser: 1. je mehr er für die erhabensten Ideen herrschenden Sinn besitzt; 2. je grössere Ganzederselben er im Zusammenhange vorstellen kann; 3. in je interessanterer Verbindung er sich eine Mannigfaltigkeit solcher Ideen vorzustellen fähig ist.

2. Das ästhetische Talent des allegorischen Künstlers beruht auf dem bey ihm Statt findenden Verhältnisse seiner Vernunft zu dem Dichtungsvermögen seiner Einbildungskraft, einem Verhältnisse, nach welchem die Einbildungskraft für Ideen solche sinnliche Formen bildet, welche zur Darstellung derselben dienen, und zugleich durch die Schönheit, welche sie bezeichnet, die Neigung des Künstlers zu den Ideen ausdrücken. Jede allgemeine Idee, welche ein für die Menschheit interessantes Verhältnis ausdrückt, führt in der Seele des allegorischen Künstlers eine Menge von einzelnen sinnlichen Vorstellungen herbey, welche sich auf jenes Verhältnis beziehn. Er denkt z. B. Jugend, und seiner Phantasie schweben zahllose Bilder der Glückseligkeit dieses Lebensalters vor; er denkt Hoffnung, und in dem Augenblicke drängt sich zu seiner Vorstellkraft eine Schaar von Vorstellungen der süßen Wirkungen dieser Seelenkraft. Unter diesen Vorstellungen herrscht Einheit bey der größten Mannigfaltigkeit; Verstand und Einbildungskraft vereinigen ihre Wirksamkeit zu einem freyen und doch gesetzmäßigen Spiele. Allein damit ist jenes Verhältnis der Vernunft zum Dichtungsvermögen der Einbildungskraft, welches dem allegorischen Künstler eigen ist, noch nicht hinlänglich charakterisiert, das Dichtungsvermögen ertheilt dem allgemeinen Begriffe Wesenheit, leblose oder be-

belebte, belebte vernunftlose oder belebte vernünftige Wesenheit, giebt dem selbstgeschaffenen Wesen eine seinem Charakter angemessene Form, und stellt es als wirkend und handelnd dar.*). Die Gestalt, in welcher das Wesen erscheint, muss zu Folge der Idee, die ihr zum Grunde liegt, jederzeit in das Idealische gebildet seyn, die Allgemeinheit der Idee, der Umfang von Bildern, die mit ihr zusammenhängen, muss sich in der Erhöhung der Figur über das blos Natürliche und Individuelle ausdrücken. Alle Vorstellungen, welche mit ihr durch bestimmte Gesetze associirt sind, umringen sie nun gleichsam vor dem Blicke der Phantasie, und bilden mit ihr die Erscheinung einer kleinen Welt, in welcher man sie als schaffend und herrschend erblickt, und sich in dem Gewimmel von Geschöpfen verliehrt, die sie in unübersehbaren Reyhen umgeben. Die Seele des Künstlers geräth, während sich in ihrem Innern dieses Schauspiel eröffnet, in eine Entzückung, bey welcher das Bewusstseyn ihrer individuellen gegenwärtigen Verhältnisse verdunkelt wird, und die Vorstellkraft ganz gerichtet ist auf die sinnliche Darstellung desjenigen wichtigen Verhältnis-

D 3

*) Man könnte sagen, dass bey der allegorischen Darstellung einer jeden Idee der Verstand der Einbildungskraft erlaube, mit den Denkformen der Substanzialität und Kauffalität ein Spiel zu treiben.

nisses der Menschheit zur Natur, dem Moralgesetze oder der Uebernatur, welches die Idee ausdrückt. Diese Entzückung ist die Begeisterung des allegorischen Künstlers.

Das eben bestimmte ästhetische Talent des allegorischen Künstlers ist um so treflicher: 1. je schöner die ganze Form ist, in welcher das Dichtungsvermögen die Idee darstellt; 2. je vollkommner der Ausdruck der Form ist, um den Inhalt der Idee zu bezeichnen; 3. je idealischer die Form und der Ausdruck ist; 4. dem Umfange nach ist es um so grösser, je grössere Verknüpfungen von Ideen das Dichtungsvermögen in sinnlicher Form darstellen kann.

So wie das Genie des allegorischen Künstlers aus einem philosophischen und einem ästhetischen Talente besteht, so kann man auch sagen, dass ein philosophisches und ein ästhetisches Interesse den allegorischen Künstler zur Darstellung bestimmen. Zugleich durchdrungen vom Gefühle der Wichtigkeit einer Idee für die ganze Menschheit, und hingerissen von dem Reizte der schönen Form, in welcher die Idee seiner Phantasie erscheint, entscheidet er für die Darstellung, welche keinen andern Zweck hat, als den, in den Seelen andrer Menschen dieselbe Theilnahme an grossen Verhältnissen der Menschheit, und dieselbe Entzückung über die schö-

schöne Form der dargestellten Ideen zu bewirken.

III.

Wie muss der Stoff zu einer Allegorie beschaffen seyn?

1.

Jede Idee, die allegorischer Darstellung fähig seyn soll, muss ein bestimmtes Verhältnis der Menschheit zur Natur, dem Moralgesetze, oder der übernatürlichen Welt ausdrücken, auf welches sich Erscheinungen in der wirklichen Welt beziehen, unter welchen Einheit herrscht, und die eine characktristische Form haben.

2.

Die Idee muss so beschaffen seyn, dass man sie als bleibende Ursache von Wirkungen leicht und natürlich vorstellen könne, dass es also nicht blos keinen Widersinn enthalte, ihr Substanzialität und Kausalität zuzueignen, sondern dies, wie durch eine Art von Mechanismus, von dem Dichtungsvermögen ohne Absicht und Plan geschehe.

3.

Die Idee muss, ihrem bestimmten Inhalte nach, allgemein evident seyn, nicht blos in-

dividuelle Gültigkeit für einzelne Menschen haben.

4.

Die Idee muss kein angestrengtes Nachdenken oder wohl gar Spekulation erfordern, um gefasst zu werden, oder um lebhaft zu interessiren. Das Verhältnis der Menschheit, welches die Idee ausdrückt, muss augenblicklich einleuchten.

5.

Der Stoff der Allegorie muss jederzeit Ehrfurcht, Bewunderung, Liebe, und die damit verwandten Empfindungen, als Hauptwirkung erregen, und Schönheit muss das Resultat der Darstellung im Ganzen seyn. Es fallen also alle jene Stoffe weg, welche Gemüthsbewegungen des Abscheus zur Hauptwirkung haben; Figuren und Schilderungen dieser Art können nur untergeordnet in einem zusammengesetzten Werke erscheinen, wo die Hauptwirkung durch ihre besondere Wirkung gehoben wird. Die Armuth mit ihren Attributen, die Krankheit, die Völlerey, die Trunkenheit, die Verläumdung, der Geitz, die Betrügerey, können für sich keine Werke schöner Kunst seyn, aber sie können als Theile, als Episoden vorkommen.

Man nennt eine Sammlung allgemein angenommener, oder doch in den Werken der grössten Meister gebrauchter Formen der allegorischen Darstellung von Ideen eine Iconologie. Allein eben so wenig, als ein Mensch ohne Talent durch einen *Gradus ad Parnassum* oder ein Reimlexikon zum Dichter werden kann, eben so wenig kann eine Iconologie Menschen, die von der Natur nicht mit den wesentlichen Anlagen zu dieser Gattung von Kunstwerken ausgestattet sind, in den Stand setzen, schöne Allegorieen zu bilden. Der allegorische Künstler wird gebohren.

Wir besitzen noch keine philosophisch, kritisch, und artistisch bearbeitete Iconologie, welche doch gewiss für die Bildung des allegorischen Künstlers, und Beurtheilers von allegorischen Werken, ja überhaupt für den Foscher der menschlichen Natur interessant seyn müfste. Allein je seltener sich philosophischer Tieflinn, kritische Gelehrsamkeit, Alterthumskunde, und Kunstkenntnis vereinigt finden, desto weniger haben wir Hoffnung, ein Werk dieser Art zu bekommen.

I.

Eine zweckmässige Iconologie müfste mit einer philosophischen Theorie der Allegorie eröffnet werden, welche vorzüglich das Genie

zur allegorischen Kunst nach seinen wesentlichen Anlagen und die Wirkungsart seiner bildenden Kräfte schilderte, zugleich aber besonders den Unterschied der Allegorie der zeichnenden Künste und der Dichtkunst bestimmte.

2.

Sie müsste aus den Werken der Dichter und bildenden Künstler, aus den Mythologien aller Völker, vorzüglich der Griechen und Römer, die bisher dargestellten allegorischen Ideen sammeln.

3.

Sie müsste diese Ideen systematisch ordnen, je nachdem sie Verhältnisse der Menschheit zur Natur, dem moralischen Gesetze und der Uebernatur ausdrücken.

4.

Sie müsste diese Ideen nach Grundsätzen, wie sie III. aufgestellt worden, prüfen, und die für die Kunst ganz unbrauchbaren ausmerzen.

5.

Sie müsste die Attribute jeder eine Idee darstellenden Figur kritisiren.

6.

6.

Sie müßte Anleitung geben, das Erfindungsvermögen für die Allegorie zu bilden, und schon gebrauchte Ideen und Formen auf eine interessante Weise zu benutzen.

III.

*Welches sind die Hauptvollkommenheiten eines
allegorischen Werks der schönen Kunst
im Allgemeinen?*

Die Hauptvollkommenheiten der Allegorie, als solcher, betreffen 1. die Erfindung der Hauptidee; je interessanter das Verhältnis der Menschheit zur Natur, Moralität, Uebernatur ist, welches die Idee ausdrückt, und zwar, je interessanter nach seiner Erhabenheit, seinem Umfange, seiner Liebenswürdigkeit, seiner Rührungskraft, seiner Ungemeinheit, seiner Feinheit; um so vollkommener ist die Idee, sie sey nun einfach oder zusammengesetzt. 2. die Bezeichnung der Figuren durch Attribute; je mehr die wesentlichen Attribute durchgängig symbolisch, selten conventionell sind, je augenblicklicher durch sie die Anerkennung der Idee erfolgt, je mehr die hinzukommenden Attribute zur Verstärkung der Hauptwirkung

kung beytragen, ohne zu sehr an sich zu fesseln und von den wesentlichen abzuziehen, um so vollkommner ist die Bezeichnung; 3. den Ausdruck der ganzen Form; je schneller der Charakter der Idee durch den Ausdruck anerkannt wird, je erhöhter und idealischer der Ausdruck ist, um so vollkommner die ganze Darstellung.

III.

*Ueber die Gränzen der Pflichtenlehre und
des Naturrechts, nach einer versuch-
ten neuen Deduktion des Begriffs
des Rechtes.*



Dass das Naturrecht praktische Sätze aufstelle, welche praktischen Sätzen der Pflichtenlehre zu widersprechen scheinen, ist eine Bemerkung, welche den Bearbeitern dieser beyden Wissenschaften schon in den früheren Zeiten nicht entgehen konnte, wo das Naturrecht von derjenigen Kultur noch weit entfernt war, die es gegenwärtig besitzt. Das Naturrecht, musste man sehr bald finden: erlaube vieles, was die Pflichtenlehre verbietet.

Die Entdeckung des Widerstreites zwischen Naturrecht und Pflichtenlehre ist um so auffallender, je natürlicher die Abhängigkeit beyder Wissenschaften von denselben höchsten Prinzipien selbst der gemeinen Menschenvernunft einleuchtet und sie ist zugleich um so empörender, je nothwendiger für dieselbe Vernunft die Ueberzeugung von der Unverletzlichkeit der Pflicht ist.

Betrachten wir den Gegenstand nach seinem vollen Umfange, so finden wir, dass das
ganze

ganze Naturrecht in allen seinen Theilen der Pflichtenlehre zu widersprechen scheint. Das Naturrecht erlaubt, die Pflichtenlehre erlaubt nie, sondern gebiethet, oder verbiethet; das Naturrecht erlaubt Gewalt in tausend Fällen, wo die Pflichtenlehre sie verbiethet, das Naturrecht erlaubt in vielen Stücken gewissenlos zu seyn, sich, z. B. alles Wohlthuns gegen seine Mitmenschen zu überheben, für seine eigne wahre Vollkommenheit nichts zu thun, ja sich selbst zu misbilden, zu misbrauchen, zu zerstöhren. Das Naturrecht sagt: du darfst deine Erhaltung vor Angriffen deiner Mitmenschen sichern, du darfst gegen ebendieselben deine Freyheit, deine Ehre vertheidigen, du darfst sie zwingen, dich im Gebrauche der Sachen der wirklichen Welt nicht zu verhindern. Die Pflichtenlehre weiss von keinem dürfen, in ihr erscheinen die Gegenstände dieser Erlaubnisse, als gebothen, oder als verbothen. Das Naturrecht sagt: du darfst Gewalt brauchen gegen jeden Versuch deines Mitmenschen, deine Freyheit einzuschränken; die Pflichtenlehre gebiethet in vielen Fällen, zu dulden. Der Mensch braucht nach dem Naturrechte schlechterdings nichts von seinem Mitmenschen zu leiden, da hingegen ebenderfelbe nach der Pflichtenlehre manches mit Nachgiebigkeit und Gleichmuth von ihm leiden soll. Das Naturrecht sagt: du darfst lieblos seyn, du darfst deine Erhaltung

tung, deine Bildung vernachlässigen, du darfst deinen Geschlechtstrieb auf jede dir beliebige Weise befriedigen, du darfst dich zerstören, darfst Selbstmörder seyn, wenn du nur durch diese Handlungen die Rechte keines deiner Mitmenschen verletztest. Die Pflichtenlehre gebietet ohne Einschränkung: sey wohlthätig, erhalte, vervollkommen dich, befriedige deinen Geschlechtstrieb auf die mit dem Zwecke und der Würde der Menschheit angemessenste Weise, zerstöre dich nicht, unterlass den Selbstmord.

Die Quelle der praktischen Sätze des Naturrechts sowohl als der Pflichtenlehre ist die moralische Vernunft; diese Vernunft kann sich eben so wenig in ihren praktischen als in ihren theoretischen Ausprüchen widerstreiten. Zwischen dem wohlverstandenen Naturrechte also, und der wohlverstandenen Pflichtenlehre muss eine wahre Harmonie herrschen, der scheinbare Widerspruch kann nur dann eintreten, wenn man den Sinn der im Naturrechte enthaltenen moralischen Befugnisse misversteht.

Die Grenzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre bestimmen, heißt: auf die ersten Gründe bey der Wissenschaften zurückgehn, ihre Abkunft von denselben zeigen, den Punkt angeben, wo sie, unerachtet ihrer gemeinschaft-

lichen Abkunft, von einander abgehen, und jede ein eigenes Gebiet einnimmt, und das Gebiet einer jeden, und das Verhältnis des der einen zu jenem der andern bestimmen.

Wenn wir die Begriffe Pflicht und Recht blos nach der Vorstellungsart der gemeinen Menschenvernunft nehmen, so entdecken wir zugleich eine auffallende Verwandschaft und Verschiedenheit zwischen ihnen. Beyde Begriffe sind praktisch, sie beziehen sich auf Freyheit, sie sind moralisch, sie beziehen sich auf Gesetzgebung der Vernunft für Freyheit, sie sind von dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleitet, sie beziehen sich eben so wenig auf rein vernünftige, als auf blos thierische, vielmehr auf vernünftig-sinnliche Wesen. Allein, wenn Pflicht die Nothwendigkeit einer Handlung, bestimmt durch das Gesetz der Vernunft, ausdrückt, so bezeichnet Recht die Erlaubtheit einer Handlung durch das Gesetz der Vernunft; wenn Pflicht ohne alle Beziehung auf die Gewalt unsrer Mitwesen gedacht werden kann, so ist es unmöglich, diese Beziehung von dem Begriffe Recht zu entfernen; *) Pflicht kann durch Recht

*) Befände sich ein Mensch ganz allein zum Beyspiel auf einer wüsten Insel, so würde der Begrif Recht auf sein

Recht nicht aufgehoben werden; aber das Recht steht jederzeit der Pflicht nach; eine der sonderbarsten Eigenthümlichkeiten des Rechtes besteht darin, dass es seine Gültigkeit unverändert behält, wenn es auch der Pflicht halber nicht durchgesetzt werden darf; ich kann z. B. verpflichtet seyn, meinen Schuld-

E 2

ner

sein Thun und Lassen ganz unanwendbar seyn, da hingegen der Begrif Pflicht ihn in seinen Handlungen unablässig leiten müsste, unerachtet er aller Gemeinschaft mit einem andern Wesen seiner Art erman- gelte. — Wenn wir den Begrif Recht von dem Menschen im Verhältnisse zu einem Thiere oder um- gekehrt, oder von dem Thiere im Verhältnisse zum Thiere gebrauchen, so geschieht dieses, indem wir den Thieren ein Analogon der Vernunft zueignen. Ich habe ein Recht, dem mich anfallenden Hunde zu widerstehen, heisst: wenn der Hund Vernunft hätte, würde er meine Gegengewalt gut heißen müs- sen. Der Hund hat Recht, der grausamen Behand- lung des Menschen zu widerstehen, heisst: der Hund verhält sich ohne Vernunft zu besitzen, gegen die grausame Behandlung des Menschen, wie er es auch im Besitze der Vernunft thun dürfte. Jedes Thier hat das Recht der Vertheidigung gegen das andere, heisst: wenn die Thiere Vernunft besäßen, würden sie sich aus Einsicht gegen allen unrechtmäfigen Zwang un- ter einander vertheidigen. Die Anwendbarkeit der Prinzipien der Vernunft in Rücksicht der vertheidigen- den Gewalt auf alle lebende Wesen drückt der bekann- te Satz aus: *jus quod natura omnia animalia docuit.*

ner seiner Leistung zu entbinden, und doch bleibt mein Recht unbezweifelt, ihn zur Leistung zu zwingen.

In der That ist der Begrif des Rechtes eine ganz eigene Erscheinung im Gebiethe der moralischen Begriffe, und die Wissenschaft der Rechte hat einen so zweydeutigen Charakter, dass man, ohne strenge Untersuchung, kaum weiss, ob ihre Sätze zum sittlich Guten oder zum sittlich Bösen hinführen. Kein Wunder, wenn gewöhnlich Menschen, die bey mangelhafter Einsicht des wahren Wesens des Naturrechtes, das verfeinerteste und veredelteste Pflichtgefühl besitzen, das Naturrecht für eine Lehrschule des Lasters halten, während andre, die, bey gleich unzureichender Kenntniß dieser Wissenschaft, von aller wohlwollenden Gesinnung, allem Interesse für höhere Tugend entblöset sind, in ihr die einzige Richtschnur für vernunftmäfige Handlungsweise zu finden glauben. *)

Wenn

*) „Nach dem Naturrechte leben“ heifst Jenen: zügellos, vernunftwidrig, thierisch leben, Diesen: höchst vernünftig, vollkommen menschlich leben. Jene finden es abscheulich, wenn sie z. B. im Naturrechte alle, selbst die unnatürlichen Arten den Geschlechtstrieb zu befriedigen erlaubt finden, wenn nur durch dieselben kein andres Wesen seinem eignen Willen

Wenn der Begrif des Rechtes die Erlaubtheit einer Handlung, bestimmt durch das moralische Gesetz, ausdrückt, so muss sein letzter Grund in dem höchsten Grundsatze der reinen praktischen Vernunft liegen. Die Rechtslehre stützt sich also mit der Pflichtenlehre auf eine und dieselbe Basis.

Der höchste Grundsatz der reinen praktischen Vernunft bestimmt den Charakter eines an sich guten Entschlusses des freyen Willens, einen Charakter, welcher in der Beschaffenheit der Maxime besteht, nach welcher dieser Wille sich selbst die Richtung giebt. Dieser Grundsatz ist ein Geboth, aus ihm entspringen, wenn der Mensch ihn auf seinen eignen freyen Willen bezieht, blos Pflichten. Alle Pflicht kommt, jenem Gebothe zu Folge, darauf hinaus, daß der Mensch nur nach solchen Maximen handle, von denen er wollen könne, daß sie allgemeine Gesetze unter den vernünftigen Wesen werden.

Die Unmöglichkeit, den Begrif des Rechtes ohne alle Beziehung auf seine Mitwesen zu denken, lässt schon vermuten, dass man im Systeme der sittlichen Begriffe nicht eher auf

E 3 diesen

len entgegen gemisbraucht wird; Diese finden eben darinn eine erhabene Aufklärung und spotten über die Moral, welche die Ehe gebiethet.

diesen Begrif kommen könne, als das höchste Gesetz der reinen praktischen Vernunft auf das Verhältnis vernünftig sinnlicher Wesen gegen einander angewendet worden. Und so ist es auch in der That. Keine Maxime eines vernünftigen Wesens kann als allgemeines Gesetz gewollt werden, in welcher die Vernunft nicht als Zweck an sich anerkannt wird. Unter Wesen also, deren freyer Wille sich nach Gründen der Vernunft und der Sinnlichkeit bestimmen kann, steht in Rücksicht ihres Verhältnisses gegen einander das Gebot fest: behandle dein Mitwesen jederzeit als Zweck an sich, nie blos als Mittel für einen Zweck deiner Sinnlichkeit. Vernünftig sinnliche Wesen können durch Handlungen gegenseitige Veränderungen ihrer Zustände bewirken, können es eines, dem Willen und Zwecke des andern gemäss, aber auch zu wider thun. Dieselbe Vernunft, welche nach allgemeingültigen Maximen zu handeln gebietet, gebietet demnach den vernünftig-sinnlichen Wesen: Keines verändere den Zustand des andern wider dessen Willen und Zweck! Aus diesem Gebote aber folgt ein andres Gebot, nämlich das: Lass nicht zu, dass eines deiner Mitwesen wider deinen Willen und Zweck deinen Zustand verändere! Beyde Gebote ergeben sich aus einem und denselben Grunde. Es würde widersinnig seyn, wenn die Vernunft es

schlech-

schlechterdings nothwendig machte, ein vernünftiges Wesen als Zweck an sich anzusehn, ohne doch zugleich zu verbiethen, dass Eines den Zustand des Andern wider dessen Willen und Zweck verändere, und zu gebiethen, dass Jedes verhindern solle, dass nicht ein Andres dessen Zustand wider seinen Willen und Zweck verändere. Jenes Verboth ist das Verboth alles unrechtmässigen Zwanges, oder schlechtweg alles Unrechtes; dieses Gebot ist das Gebot des rechtmässigen, des vertheidigenden Zwanges. In der That gebiethet die Vernunft Abwehrung des Unrechts, Schützung seiner Freyheit; nur in einzelnen Fällen gebiethet sie, Unrecht zu leiden, wenn ohne die Erduldung desselben höhere und nothwendige Zwecke nicht erreicht werden könnten.

Aus der durch die Vernunft gebothenen Pflicht, seine Freyheit zu schützen, und verbothenem Zwange zu widerstehen, lässt sich keinesweges das Recht, dasselbe zu thun, ableiten. Daraus, dass dies nothwendig ist, kann nicht folgen, dass es möglich sey, oder daraus dass es gebothen ist, nicht, dass es erlaubt sey, daraus dass ich soll, nicht, dass ich dürfe. Beziehen wir das moralische Gesetz immer auf die Freyheit dessen, der Unrecht leidet, in wiefern er selbst in dieser Hinsicht unter ihm steht, und sich nach ihm bestimmen muss,

so können wir nur finden, dass ihm vertheidiger Zwang gebothen oder verbothen ist; eine bloße Befugnis findet nicht Statt. Sehr natürlich, dass diejenigen, welche die Grundsätze des Naturrechts aus dem moralischen Gesetze, in dieser Beziehung ableiten, im Grunde nur erweisen, es gebe gar kein Naturrecht; dass ihre Lehrgebäude des Naturrechts nichts anders, als Lehrgebäude über die Pflicht seine Freyheit zu schützen sind. Herr Hufeland sagt: (in s. Lehrsätzen des Naturrechts.) „Was ich thun soll, das darf ich auch thun;“ nein was ich thun soll, das darf ich nicht thun, die Nothwendigkeit verschlingt die bloße Möglichkeit, und aus der Pflicht, alle Verminderung der Vollkommenheit zu verhindern, fließt nicht, wie derselbe Rechtslehrte sagt, das Recht dieses zu thun, sondern die Pflicht Zwang gegen Verminderung der Vollkommenheit anzuwenden. In der That findet man auch in allen Theilen seines Naturrechts im Grunde immer nur Pflicht, aber nicht Recht erwiesen, also z. B. kein Recht, Eigenthum zu erwerben, sondern eine Pflicht es zu thun. Herr Schmid sagt in s. Moralphilosophie: Recht ist, was durch die sittliche Nothwendigkeit selbst, als sittlich möglich, folglich als eine sittlich nothwendige Befugnis bestimmt ist; rechtmässig ist der Zwang, den ich anwende, wenn und in wiefern es Pflicht

Pflicht ist. Ich darf nur dann zwingen, wenn ich soll.“ Allein Er sagt uns nicht zugleich, wie das sittlich Mögliche durch das sittlich Nothwendige bestimmt seyn könne, wie aus pflichtmäsigem Zwange ein blos rechtmässiger, aus dem zwingen sollen, ein zwingen dürfen folge. Herr Schau-mann *) erklärt Recht durch die morali-sche Möglichkeit, nach Naturtrieben zu han-deln. Eine solche bloße Möglichkeit aber kann nach ihm in so fern Statt finden, als das Sitten-ge-setz nicht die ganze Willkür der Person bestimmet, sondern ihr einige freywillige Hand-lungen freystellt, und erklärt, dass die Person sich in Rücksicht auf diese Handlungen durch

E 5

Natur-

*) Wissensch. Naturr. 136 ff. „Obgleich das Sitten-ge-setz die ganze Gesinnung der Person bestimmt und bey allen freywilligen Handlungen die Rück-sicht auf seine Sanktion gebiethet, so bestimmt es doch nicht die ganze Willkür der Person, sondern stellt ihr einige freywillige Handlungen frey. Da nun aber in einem jeder endlichen Wesen nur zwey Bestim-mungsprinzipien — der Sittlichkeit und der Natur find, so kann der Satz des vorigen §. keinen andern Sinn haben, als diesen: das Sittenge-setz erklärt, dass die Person in Rücksicht auf die freywilligen Handlungen, welche nicht moralisch nothwendig find, sich durch Naturtriebe bestimmen lassen könne. §. 140. Recht ist die moralische Möglichkeit, nach Naturtrieben zu handeln.“

Naturtriebe bestimmen lassen könne. Er verlässt aber seine Leser darüber zu belehren, wie fern denn das Sittengesetz nicht die ganze Willkür der Person bestimme, da ihm doch unzweifelhaft alle freye Handlungen untergeordnet sind. Herr Reinhold*) ist nicht weiter gegangen. Zwar dringt er mit nachdrücklicher Schärfe auf den reinen Begrif des Rechtes, und erklärt sich gegen die Ableitung desselben von dem Begrif.

*) Briefe über die kantische Phil. 2. B. „Die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes bestimmte Möglichkeit der freywilligen Befriedigung des eigennützigen Triebes heißt ein Recht. Recht in engerer Bedeutung, und folglich im Gegensatze mit der Pflicht, ist dasjenige, was dem Willen durch das Sittengesetz nicht einzig möglich, nicht nothwendig, sondern blos möglich ist. — Das Recht in engerer Bedeutung findet also nur in denjenigen Fällen Statt, wo dem Willen die Befriedigung des eigennützigen Triebes durch das Sittengesetz weder nothwendig, noch unmöglich ist, wo also diese Befriedigung durch das Sittengesetz der Freyheit lediglich überlassen wird. Diese durch das Sittengesetz unbeschränkte Freyheit einer Willenshandlung, die derselben nicht widerspricht, aber auch nicht aus derselben erfolgt, die folglich weder verbothen noch gebothen ist, sondern der Willkür überlassen, blos erlaubt, macht das Wesen des Rechtes in engerer Bedeutung aus, und enthält den Grund, warum die blos rechtmäßige Handlung eben sowohl unterlassen als ausgeübt werden darf, warum man von seinem Rechte nachlassen darf. (?)“

griffe der Pflicht. Allein wenn er immer behauptet, daß Recht nur in denjenigen Fällen Statt findet, wo dem Willen die Befriedigung des eigennützigen Triebes durch das Sittengesetz weder nothwendig noch unmöglich ist, wo also diese Befriedigung durch das Sittengesetz der Freyheit lediglich überlassen wird, so können wir unmöglich die Frage abweisen, wie irgend eine Befriedigung des eigennützigen Triebes der Freyheit überlassen seyn könne.

Allein unerachtet sich das Recht, seine Freyheit zu schützen, und verbothenem Zwange zu widerstehen, aus der in der Ethick zu erweisenden Pflicht, dasselbe zu thun nicht herleiten läfst, und das Naturrecht also in dieser Rücksicht von der Pflichtenlehre unabhängig ist, so hängt es doch in sofern ganz offenbar mit derselben zusammen, als es alles Recht, seine Freyheit zu schützen und verbothenem Zwang zu widerstehen auf die allgemeine Verpflichtung der Menschen, Unrecht zu unterlassen, gründet, diese Verpflichtung also, als in der Ethick erwiesen voraussetzt. Wie haben wir uns demnach das wahre Verhältnis beyder Wissenschaften zu einander vorzustellen?*

Pflichtenlehre und Naturrecht setzen die höchsten Prinzipien der reinen praktischen Vernunft voraus. Nur dann, wenn ich mir den

Men-

Menschen als durch reine Vernunft bestimmt denke, nur Maximen zu befolgen, die er als allgemeine Gesetze wollen könne, Maximen, in denen die Vernunft als Zweck an sich anerkannt wird, Maximen, die er als eigner und allgemeiner Gesetzgeber in einem Reiche vernünftiger Wesen zu Gesetzen erheben kann, nur dann kann und muss ich seine Pflicht und sein Recht, seine äusre Freyheit zu schützen, anerkennen. Die Pflichtenlehre stellt in ihrem reinen Theile ein vollständiges System der reinen praktischen Gesetze für alle vernünftige und vernünftig-sinnliche Wesen überhaupt dar und entwickelt in ihrem angewandten Theile die dem Menschen unter seinen mannigfaltigen Verhältnissen in der wirklichen Welt zukommenden Pflichten. Sie betrachtet den Menschen, wenn sie in speziellen Fällen über das entscheidet, was Pflicht für ihn ist, durchgängig nach dem Verhältnisse seiner Freyheit zu dem moralischen Gesetze in seinem Bewusstfeyn, und erklärt, was die Vernunft in jedem Falle kategorisch gebietet, oder verbietet. In ihrer Sphäre bleibt nichts unentschieden, die zweydeutigsten Kollisionen werden auf das feinste gelöst, und keine Bestimmung der Freyheit wird als gleichgültig angesehen; keine freye Befriedigung des Naturtriebs bleibt der Willkür des Menschen überlassen. Sie bestimmt die allgemeine Pflicht, nach welcher jeder Mensch den andern in dem Kreise seiner

seiner äussern Freyheit nach eignen Zwecken un- gehindert handeln und wirken lassen soll, bestimmt auf den Fall, wo ein Mensch die Frei- heit des Andern willkührlich aufhebt oder ein- schränkt, wiefern der Unrechtleidende durch das moralische Gesetz in seinem Bewusstseyn zur Gegenwehr oder zur Duldung, der Unrechthuende und die übrigen Menschen aber durch das moralische Gesetz in ihrem Bewusstseyn ver- bunden sind, seiner Gegenwehr nicht zu wider- stehen. Sie bestimmt aber auch für gewisse Fäl- le die Pflicht, die äussere Freyheit seines Mit- menschen einzuschränken, wenn er davon einen schlechterdings unmoralischen Gebrauch gegen alle Würde und Zweck der Menschheit machen will, und die daraus folgende Pflicht, der Ge- walt zu widerstehen, wodurch der Mitmensch sich in diesem Falle sein Recht, seine äussere Freyheit zu misbrauchen, sichern will. (Bey- spiele: intentionirter Selbstmord, beschlossener Mord eines Andern, gewaltfämer Misbrauch eines Mädchens.)

Das Naturrecht gehört allem diesem zu Folge nicht in den Bezirk der Pflichtenlehre. Es nimmt aus dieser den Erweis der Pflicht al- les Unrecht zu unterlassen, und vertheidigende Gewalt nicht zu hindern, und betrachtet den Menschen auf den Fall, dass er Unrecht leide, im Verhältnisse zu dem moralischen Gesetze im

Be-

Bewusstseyn seines Gegners und der übrigen Menschen, wiefern dieses moralische Gesetz denselben gebiethet, seine äusre Freyheit nicht einzuschränken, und seiner vertheidigenden Gewalt nicht zu widerstehen. Und in dieser festgehaltenen Beziehung stellt es die äusre Freyheit des Menschen in ihrer durch die Vernunft bestimmten Unverletzlichkeit, und das Recht seine Freyheit zu schützen in seiner durch dieselbe Vernunft bestimmten Unverlierbarkeit dar.

Nur, wenn wir das Naturrecht aus diesem Gesichtspunkte betrachten, sind wir fähig, die Möglichkeit seiner permissorischen Sätze einzusehen, ohne durch den sie begleitenden Schein von Indifferenz in Verlegenheit zu gerathen, den wahren Sinn alles Dürfens und Rechthabens zu fassen, die Selbstständigkeit des Naturrechts als einer Wissenschaft und ihre Gränzen gegen die Ethick anzuerkennen.

Die moralische Vernunft gebiethet jederzeit mit unnachlässlicher Strenge; vor ihrem Richterstuhle bleibt kein Fall unbestimmt, und unter ihrer Gesetzgebung ist keine freye Handlung gleichgültig. Wenn wir je glauben, die moralische Vernunft erlaube etwas, überlasse es unsrer Willkühr, so oder anders zu handeln, so entspringt dieser Schein blos daraus, daß wir die Anwendung ihrer Gesetzgebung, welche die fein-

feinsten Verhältnisse befasst, nicht weit genug fortführen. In Beziehung auf das Sitten gesetz im Bewußtseyn des Handelnden giebt es also kein bloßes Erlaubt seyn, kein Dürfen, sondern eine Reyhe von abgeleiteten aber schlechterdings nothwendig gebiethenden Gesetzen. Alles Erlaubt seyn, alles Dürfen kann nur unter Voraussetzung einer Beziehung auf das moralische Gesetz im Bewußtseyn der Menschen außer dem Handelnden gedenkbar seyn. So bald ich also sage: es sey mir etwas erlaubt, ich dürfe etwas, so heifst dies nicht: meine moralische Vernunft lasse mir es zu, sondern die moralische Vernunft in den Menschen außer mir verbiethe diesen, mich zu hindern. Der Begrif des Erlaubtseyns, des Dürfens tritt erst ein, wenn der handelnde Mensch im Verhältnisse gegen seine Mitmenschen betrachtet wird; vor dieser Hinsicht ist alles Erlaubt seyn und alles Dürfen in der Sittenphilosophie widersprechend. Das Bewußtseyn des Menschen, daß ihm etwas, (in Beziehung auf seine Mitmenschen) erlaubt sey, gründet sich auf das Bewußtseyn der Vernunft gebothe, welche für alle Menschen gleichgelten. Indem der Handelnde sich dieser Vernunft gebothe und ihrer gleichen Gültigkeit für alle Menschen bewußt ist, kennt er mit apodiktischer Gewissheit die Verpflichtung der Menschen außer

ser ihm, eine gewisse Handlung nicht zu hindern, weiß also, dass er dürfe, nicht in Hinsicht auf sein Gewissen, sondern in Hinsicht auf seine Mitmenschen, welche verbunden sind, ihn nicht zu hindern. Dies alles wenden wir nun folgendermaßen auf das Zwangsrecht an. Wenn der Mensch sich bewusst ist, dass er, unter Voraussetzung eines ihm widerfahrenden Unrechts, Gewalt gegen seinen Mitmenschen brauchen dürfe, dass die Vernunft dieses zulasse, so gilt dieses nicht in Beziehung auf sein moralisches Bewusstseyn, d. h. das Bewusstseyn der Entscheidung, welche aus dem moralischen Gesetze in seinem Bewusstseyn für die Bestimmung seiner Freyheit im gegenwärtigen Falle folgt, sondern in Beziehung auf das moralische Bewusstseyn desjenigen, der ihm Unrecht anthut, und der übrigen Menschen, das heißt, das Bewusstseyn der Entscheidung, welche aus dem moralischen Gesetze in ihrem Bewusstseyn für die Bestimmung ihrer Freyheit im gegenwärtigen Falle folgt. Nach seinem eigenen moralischen Bewusstseyn ist ihm der Zwang geboten oder verboten, ohne dass es einen Mittelzustand gebe; allein inwiefern sein ihm Unrecht anthuender Mitmensch verpflichtet ist, seiner Gewalt nicht zu widerstehen, wiefern die übrigen Menschen die Ausübung derselben nicht hindern dürfen, darf er, in Beziehung auf diese. Wenn man demnach sagt: die moralische Ver-

nunft

nunft erlaube dem Unrechtleidenden Zwang, so versteht man darunter nicht die moralische Vernunft, im Bewusstseyn des Unrechtleidenden, sondern dieselbe Vernunft im Bewusstseyn des Unrechthuenden und der übrigen Menschen.

Jeder Mensch ist sich des Moralgesetzes bewusst, in wiefern er unter ihm steht, zugleich aber auch ebendesselben, wiefern alle seine Mitmenschen unter demselben stehn. Wenn er das ihm inwohnende Moralgesetz auf seine innre Freyheit bezieht, so findet er sich durchgängig einer strengen Gesetzgebung untergeordnet, welche in jedem Falle gebiethet oder verbiethet; bezieht er dasselbe Moralgesetz, wiefern es seinen Mitmenschen inwohnt, auf die innre Freyheit von denselben, im Verhältnisse zu seiner äussern Freyheit, so findet er sie verpflichtet, gewisse seiner Handlungen nicht zu hindern, ja sogar einem gewissen Zwange nicht zu widerstehen. Sein Bewusstseyn also, daß er dürfe, gründet sich auf sein Bewusstseyn des Moralgesetzes, nicht in wiefern er im gegenwärtigen Falle unter demselben steht, sondern wiefern die übrigen Menschen, oder der Mensch, gegen welchen er handelt, unter ihm stehen.

Dasjenige Dürfen also, welches die naturrechtlichen Sätze ausdrücken, heißt nichts
Originalid. II. Theil. F an-

anders, als: nicht gehindert werden sollen, und dieser Sinn schwebt auch jedem vor, welcher sich, wenn auch noch so dunkel, ein Recht in Beziehung auf seinen Mitmenschen denkt. Außerdem giebt es aber auch in aller Sittenphilosophie kein Dürfen; nur durch Misverständnis, Trägheit, und Eingeschränktheit unsrer Urtheilskraft kann es hineingetragen werden.

Das Naturrecht gründet sich auf einen verbiethenden Pflichtsatz, und einen zulassenden Rechtsatz. Der verbiethende Pflichtsatz ist: Unterlass alle Handlungen, bey welchen du dich deines Mitmenschen, als blosen Mittels für deinen beliebigen Zweck bedientest, oder: Unterlass alle Handlungen, wodurch du den Zustand deines Mitmenschen wider seinen Zweck und Willen willkührlich verändertest. Der zulassende Rechtsatz ist: du darfst aller dir von deinem Mitmenschen widerfahrenden Behandlung deiner selbst, als blosen Mittels, oder aller durch ihn verursachten, deinem Zweck zu widerlaufenden willkührlichen Veränderung deines Zustandes Zwang entgegen setzen.

Der zulassende Rechtsatz folgt aus dem Bewusstseyn des verbiethenden Pflichtsatzes, bezogen auf meinen Mitmenschen. Ihm ist verboten, mich als Mittel für seinen beliebigen Zweck

Zweck zu behandeln, meinen Zustand gegen meinen Zweck und Willen zu verändern, es ist ihm also auch gebothen, der Gewalt zu widerstehen, womit ich meine Selbstständigkeit und Unabhängigkeit schütze. Aus dem Satze also: ich soll alle Handlungen unterlassen, u. s. w. welcher für alle Menschen gleichgültig ist, folgt der andre: die Vernunft verbiete meinen Mitmenschen, der Gewalt zu widerstehen, womit ich mein Recht vertheidige, d. h. ich dürfe dem Unrechte Gewalt entgegen setzen.

Die Befugnis zum Zwange, im Falle erfahrenen Unrechts also lässt sich nicht dergestalt aus einer Pflicht ableiten, dass man schlösse: man dürfe, was man solle. Sie folgt aus der vorgestellten Verpflichtung der unrechthuenden Menschen, sich der rechtmäigigen Gewalt des Unrechtleidenden nicht zu widersetzen. Weil er mich nicht zwingen gesollt, so soll er sich nun zwingen lassen, mich nicht zu zwingen.

Was den Vertheidiger seiner Rechte sein Gewissen in Beziehung auf dieselben gebiethe, gehört nicht für die Entscheidung des Unrechthuenden: 1) er kann es nicht entscheiden; 2) gesetzt auch, er könnte es entscheiden, so würde durch die Einsicht der Verpflichtung von Seiten desjenigen, der sein Recht durchtreibt,

seine Verpflichtung Unrecht zu unterlassen, und dem vertheidigenden Zwange nicht zu widerstehen, nicht aufgehoben.

Eben so gewiss gehört es nicht für die Entscheidung des Unrechtleidenden, was der Unrechtanthuende für eine höhere Pflicht zu haben vermeynen möge, wegen der er die Pflicht, seinen Mitmenschen in seiner äusern Freyheit nicht einzuschränken, verletzt, und diese vermeynte Pflicht des Unrechtanthuenden hebt keinesweges das Recht des Unrechtleidenden auf, sich zu vertheidigen.

Nach zwangsrechtlichem Verhältnisse betrachtet, hat sich der Unrechtanthuende nicht um die innre Verpflichtung des Unrechtleidenden, (die ihm etwa gebiethen mag, das Unrecht zu erdulden) und der Unrechtleidende eben so wenig um die innre Verpflichtung des Unrechtanthuenden (die ihm etwa, nach seiner Meynung gebiethen mag, die äusre Freyheit des andern einzuschränken;) zu bekümmern. Der Unrechtanthuende also muß das Recht des Unrechtleidenden als unverlierbar anerkennen, und der Unrechtleidende ist sich seines Rechtes, als eines unverlierbaren bewußt.

Nach dieser Bestimmung des wahren Wesens des Naturrechts und seiner Gränzen gegen die Pflich-

Pflichtenlehre wird es nun nicht schwer seyn, die im Eingang dieser Abhandlung angeführten scheinbaren Widersprüche zwischen Naturrecht und Pflichtenlehre zu heben, und es dadurch noch deutlicher zu machen, als es vielleicht bisher geschehen, dass beyde Wissenschaften, wenn man nur die eigenthümliche Sphäre einer jeden gehörig fasst, vollkommen harmoniren.

Indem das Naturrecht durchgängig erlaubt, widerspricht es keinesweges der Pflichtenlehre, welche beweisst, dass die Vernunft in Hinsicht auf verschiedene freye Handlungen unsrer Willkür nichts überlässt, also nichts erlaubt. Denn das Erlauben des Naturrechts drückt nichts weiter aus, als die Verpflichtung eines Menschen, der seinen Mitmenschen Unrecht thut, und der übrigen Menschen außer ihm, und dem Unrechtleidenden, der vertheidigenden Gewalt dieses nicht zu widerstehen; eine Verpflichtung, welche aus dem allgemeinen Charakter der Persönlichkeit folgt, welcher dem Menschen zukommt, und daraus mit Evidenz erkannt wird, ohne Rücksicht auf besondere zufällige Verhältnisse.

Das Bewusstseyn eines Zwangsrechtes hat das Eigenthümliche, dass das Zwangsrecht, welches der Mensch besitzt, zugleich als unverlierbar bey aller Pflicht, die er haben mag, und

doch auch als aufheblich durch Pflicht vorgestellt werden muss; ein Rätsel für Jeden, der den Begrif des Rechtes nicht in der von mir befolgten Methode ableitet. Habe ich Zwangsrecht in einem gegebenen Falle, so kann mir keine Pflicht, die ich in Beziehung auf denselben Fall haben mag, dasselbe entreisen; denn, wozu ich auch durch mein Gewissen verbunden seyn mag, so hebt diese Verpflichtung keinesweges die Verpflichtung meines Mitmenschen auf, mich in dem Kreise meiner äussern Freyheit nicht zu stöhren, und meiner in Beziehung auf das mir von ihm widerfahrende oder widerfahrene Unrecht erfolgenden vertheidigenden Gewalt nicht zu widerstehen, mein Recht steht also fest, und hat nicht zu bezweifelnde Gültigkeit. Allein nichts desto weniger kann mein Recht infolfern durch meine Pflicht aufgehoben werden, als ich durch dieselbe verbunden seyn kann, ihm nicht gemäfs zu handeln, also die Handlungsweise nicht einzuschlagen, die der andre doch verpflichtet wäre, nicht zu hindern. — Was die Pflicht anbetrifft, die der Unrechthabende zu besitzen glauben kann, die Freyheit des Andern einzuschränken, und seiner vertheidigenden Gewalt zu widerstehen, so nimmt der Unrechteidende auf dieselbe gar keine Rücksicht; unfähig sie bestimmt zu kennen, folgt er seiner gewissen Erkenntnis, dass jener verpflichtet ist,
seine

seine Freyheit nicht einzuschränken, und seinem vertheidigenden Zwange nachzugeben.

Der Unrechtanthuende selbst muss das Recht des durch ihn Unrechtleidenden als unverlierbar anerkennen, unangeschen die Pflicht, die er (der Unrechtanthuende) zu haben glauben mag, die Freyheit desselben (des Unrechtleidenden) einzuschränken, und die Pflicht, durch die er diesen verbunden glaubt, seine Freyheit von ihm einschränken zu lassen.

Der Unrechtanthuende kann zureichenden Grund haben, es für Pflicht zu halten, die Freyheit seines Mitmenschen einzuschränken, nichts destoweniger muss er zugleich zugestehen, dass er kein Recht dazu habe; der Unrechtleidende aber Recht habe, seine Freyheit zu schützen; d. h. wenn ihm auch sein Gewissen es zur Nothwendigkeit macht, die Freyheit des andern einzuschränken, so muss er doch zugleich auch wissen, dass der Andre überzeugt ist, er (der Unrechtanthuende) sey im Allgemeinen verpflichtet, das Unrecht zu unterlassen, und der vertheidigenden Gewalt des Unrechtleidenden nachzugeben, und könne ihn nicht anders als aus diesem Gesichtspunkte ansehen.

Wir wollen ein Beyspiel von den auffallendesten wählen. Catus will aus Ueberdruss des

Lebens seine Tage abkürzen. Sempronius, sein Freund, unternimmt es, ihn durch Zwang von der Handlung des Selbstmords abzuhalten. Cagus setzt sich zur Wehr, verwundet den Sempronius, und vollbringt seine That.

Cagus hat unstreitig das Recht, aus Lebensüberdruss sein Daseyn abzukürzen, (Cagus darf,) Sempronius kein Recht ihn daran zu hindern, (Sempronius darf nicht) Da Sempronius dieses ohne Recht und Fug thut, hat Cagus das Recht sich gegen ihn zu vertheidigen, (Cagus darf) Sempronius kein Recht, seiner Vertheidigung zu widerstehen; (Sempronius darf nicht,) Cagus verwundet also den ihm Unrecht anthuenden Sempronius, und Sempronius kann nicht sagen, dass ihm Unrecht geschehen.

Cagus hat Pflicht, sein Leben unter allen Umständen zu erhalten; (Cagus soll sich nicht ermorden, darf nicht;) Sempronius hat Pflicht, den Cagus durch Einschränkung seiner Freyheit vom Selbstmorde abzuhalten; (Sempronius soll dem Cagus Unrecht thun.*)

Die

*) Unrecht ist jede Einschränkung der Freyheit des andern, gegen seinen Zweck und Willen, aus welchen Motiven sie auch geschehe.

Die Pflicht, welche Cajus hat, sein Leben unter allen Umständen zu erhalten, vernichtet keinesweges sein Recht, sich zu ermorden, und dem mit Gewalt zu widerstehen, der ihn daran hindern wollte, er soll sich nicht ermorden, aber er hat Recht, sich zu ermorden und zu vertheidigen, wenn man ihn in der Ausübung dieses Rechtes hindern will. Die Pflicht, welche Sempronius hat, den Cajus am Selbstmorde zu verhindern, vernichtet eben so wenig das Recht des Cajus, sich zu ermorden, und dem, der ihn daran verhindern will, zu widerstehen. Nämlich Cajus hat das unverlierbare Recht sich zu ermorden, wiefern die übrigen Menschen verpflichtet sind, ihn nicht zu hindern, er hat das Recht sich gegen sie zu vertheidigen, indem sie es unternehmen, wiefern sie in diesem Falle die Verpflichtung haben, seiner vertheidigenden Gewalt nicht zu widerstehen. Dadurch, dass Menschen außer ihm die Pflicht haben, ihn zu hindern, folgt nicht, dass er sie nicht als unnachlässlich verpflichtet denken müsse, ihn nicht zu hindern. Denn jene Pflicht kann er nicht unter allen Umständen und schlechterdings wissen, diese muss er, wenn er bey Bewusststeyn ist, jederzeit wissen, denn, selbst wenn ich eine pflichtwidrige Handlung unternehme, die nur Niemanden in seiner Freyheit stöhrt, muss ich mir meine Mitmenschen, als streng verpflichtet

tet denken, zuzulassen, dass ich die Handlung vollbringe, und die Verantwortung wegen derselben lediglich auf mich nehme. Sempronius ist sich der Pflicht bewusst, den Cajus zu hindern, er muss aber zugleich auch wissen, dass Cajus diese Pflicht nicht anzuerkennen braucht, und dass für ihn in Hinsicht auf den gegenwärtigen Fall das einzige Gewisse darin besteht, dass Cajus sich ihn verpflichtet denkt, ihn (den C.) seinem eigenen Gewissen zu überlassen, und an der Handlung des Selbstmords nicht zu hindern, d. h. dass Cajus Recht hat, sich zu ermorden, und sich gegen den zu vertheidigen, der ihn daran hindern will.

Recht bleibt also unter allen Umständen Recht, und selbst das aufs äußerste durchgetriebene Recht *) (*summum jus*) ist nie Unrecht, (*injuria*) obwohl die Art und der Grad seiner Durchtriebung pflichtwidrig seyn kann. *)

Auf dieselbe Weise, wie sich nach denen von mir aufgestellten Grundsätzen ergiebt, wie das

*) Dies geschieht auch unstreitig, wenn Gesetze buchstäblich ausgelegt werden.

*) Daher man das Sprichwort: *summum jus, summa injuria*, weit richtiger (wie auch die ältern Römer gethan) ausdrückt: *jus summum, saepe summa malitia est*, auch *summum jus, summa crux*.

das Naturrecht, als Inbegrif von blosen aber unverlierbaren Befugnissen zum Zwange möglich sey, leuchtet auch ein, wie es in vielen Fällen Gewalt erlauben könne, wo die Pflichtenlehre die Anwendung derselben verbietet. Nämlich, wenn ich sage, dass, in einem solchen Falle, das Naturrecht Gewalt erlaube, drücke ich nichts anders aus, als dass es denjenigen Menschen, dessen Freyheit wider seinen Zweck und Willen von seinen Mitmenschen eingeschränkt wird, mit dem Bewusstseyn darstellt, der seine Freyheit einschränkende Mitmensch sey verpflichtet, dies zu unterlassen, und, da er es gethan, der vertheidigenden Gewalt nicht zu widerstehen, die er gegen ihn anwendet, einem Bewusstseyn, welches auch dann nicht wegfällt, wenn innre Pflicht dem Unrechtleidenden gebiethet, zu dulden. Nach dem Naturrechte, darf ich dem widerstehen, der mich vom Selbstmorde abhalten will, d. h. ich weifs, dass er verpflichtet ist, mich in dem Kreise meiner Freyheit handeln zu lassen, wie ich will, also zuzugeben, dass ich mich, auf meine Rechnung, ermorde, mir, wenn ich mich in diesem Falle vertheidige, nicht zu widerstehen. Die Pflichtenlehre gebiethet mir ihm nachzugeben, und mich von ihm zwingen zu lassen, vom Selbstmorde abzustehen. Naturrecht und Pflichtenlehre entscheiden (jede Wissenschaft, nach ihrem Gesichtspunkte,) mit Wahrheit und nicht zu bezweifelnder Gültigkeit.

Kein

Kein Räthsel ist es endlich, dass das Naturrecht es in vielen Stücken erlaubt, gewissenlos zu handeln. Es erlaubt Verletzung aller Pflicht, wenn nur dadurch kein Mensch den andern in dem Kreise seiner äussern Freyheit stöhrt. Es erlaubt also Selbstmord, Verstümmelung seines Körpers, Misbildung, gänzliche Schändung seines Wesens, alle Arten des Misbrauchs seiner Mitmenschen, alle Arten und Formen der Unzucht, Knabenschändung, Sodomiterey, kurz auch das Entsetzlichste für das moralische Gefühl, — wenn nur dabey kein Mensch gegen seinen Zweck und Willen behandelt wird, es erlaubt dieses alles, in wiefern es zeigt, dass kein Mensch es hindern dürfe, wenn ihm nur kein Unrecht dadurch geschieht.

Sehr natürlich also, dass ein Mensch, der sich es zur Regel mache, nach dem Naturrechte zu leben, ein sittliches Ungeheuer wäre. Das Naturrecht enthält aber auch nicht die Norm für Leben und Wandel des Menschen.

Man kann fragen: wozu denn überhaupt eine Wissenschaft, wie das Naturrecht, nöthig sey, da jeder Mensch durchgängig der Pflicht folgen soll, jene Wissenschaft also weder für das Gewissen des Unrechtanthuenden, noch für das Gewissen des Unrechtleidenden, noch für die Gewissen der übrigen Menschen eine siche und zureichende Richtschnur seyn kann.

Be-

Betrachten wir den Menschen außer allen Verhältnissen einer bürgerlichen Gesellschaft; so wird ihm zwar eine genaue Bestimmung von Recht und Unrecht, an und für sich, immer interessant seyn, aber er wird von ihr allein im Verhältnisse zu seinem Nebenmenschchen keinen praktischen Gebrauch machen. Seine moralische Vernunft wird ihn mit dem Bewusstseyn der Ueberzeugung erfüllen, dass er sich nicht darauf einschränken dürfe, niemandes Recht zu verletzen, und dass er von seinem Mitmenschen mehr zu fordern habe, als die bloße Unterlassung alles Unrechts. Er wird also seine Befriedigung in Hinsicht seiner Obliegenheiten, als moralisches Wesen, in der Pflichtenlehre suchen, ohne einer besondern, für sich bestehenden, systematischen Auseinandersetzung der Menschenrechte zu bedürfen.

Dass die Menschen im Stande der Natur unausbleiblich in Zwiespalt und Kampf gerathen müssen, ist eine Bemerkung, die sich einem Jeden darbietet, der die Stärke der Selbstsucht, den Reiz gefühlter Bedürfnisse, und die Schwäche und Unzuverlässigkeit einer nicht entwickelten sittlichen Vernunft erwägt. Weniger gemein dürfte eine andre seyn, dass nämlich

lich der Stand der Natur auch deshalb kein Zustand des Friedens seyn kann, weil die unfehlbar eintretenden Kollisionen zwischen Rechten und Pflichten die Naturmenschen, ohne allen Einfluss selbstsüchtiger Neigung, in Uneinigkeit und Widerstreit versetzen. Catus treibt ein Recht auf eine Leistung des Titius, gegen alle Billigkeit, auf das Aeuserste durch, im Bewusstseyn, dass er es hat, und dass Recht Recht bleibt; Titius widersetzt sich ihm unrechtmässiger Weise, in der Ueberzeugung, Catus sey verpflichtet, sein Recht fahren zu lassen; Sempronius, Tullius, Antonius, kommen dem Catus zu Hülfe, in der Ueberzeugung, es sey Pflicht, dem beyzustehen, der Recht hat, Marcus, Laurentius, Julius stehen dagegen dem Titius bey, in der Ueberzeugung: es sey Pflicht, dem unmenschlich Bedrückten Hülfe zu leisten, Attikus, Portius und viele Andre fallen über diese her, in der Ueberzeugung, man sey verpflichtet zu verhindern, dass sich Niemand unberufen in die Rechtshändel eines Andern mische; alle diese handeln aus moralischen Gründen, und gerathen aus solchen in gegenseitigen Kampf. So ruht also die Unsicherheit des Menschen im Naturstande auf Ursachen, die

die aus der physischen, und solchen, die aus der moralischen Natur desselben folgen.

Der Mensch tritt in bürgerliche **Gesellschaft** und **Staat**, um seine äußere Freyheit zu sichern vor jedem Angriffe seines Mitmenschen, möge es nun aus selbstfütigten oder moralischen Gründen herrühren. Weit entfernt, in dieser Verbindung auf seine Unabhängigkeit Verzicht zu leisten, beabsichtigt er vielmehr, sie dadurch erst vollkommen geltend zu machen. Jeder, welcher in bürgerliche **Gesellschaft** und **Staat** tritt, gelobt jedem andern Mitgliede derselben Verbindung, sich schlechterdings keiner Einschränkung der Freyheit desselben zu erlauben, zu welcher ihn ihre Einwilligung nicht berechtige, und unterwirft sich der Strafgesetzgebung für jeden Fall, wo er, aus welchem Grunde es auch sey, das Recht des Andern verletzen würde. Der Staat übernimmt das Vertheidigungsrecht jedes Einzelnen; die in der höchsten Gewalt enthaltene richterliche Gewalt entscheidet über das Unrecht, welches die Einzelnen einander anthun, und bestimmt in Beziehung auf dasselbe die gesetzmäßigen **Strafen**, und **Sicherungsmittel**.

Da Jeder beym Eintritte in die bürgerliche Gesellschaft und den Staat sowohl auf das Recht, sein Recht in gewissen Fällen aufzugeben, oder auch davon nachzulassen, Verzicht thut, als auch sich anheischig macht, einer vermeinten Pflicht wegen, niemals das Recht eines Bürgers zu verletzen, und der Staat die auf diese Weise für jeden entstehende Festigkeit und Unveränderlichkeit seiner Rechte garantirt; so erhellte, dass erst durch den Staat für den Menschen ein unwandelbar bestimmter rechtlicher Zustand erfolgt, wo das Recht eines Jeden unausbleiblich durchgesetzt werden muss, keiner ein Recht freywillig aufzugeben, keiner einen Andern zur Aufgebung desselben zwingen darf; ein Zustand, wo (äußerlich) blos Rechte gelten, diese aber auch ohne alle mögliche Einschränkung gelten.

Die moralische Vernunft kann die Begründung eines solchen Zustandes nicht verbieten, sie muss sie vielmehr für nothwendig erklären, weil Sicherheit für die äusere Freyheit eine unersetzliche Bedingung ist, die innre Freyheit geltend zu machen, und demnach als ein nicht aufzugebender Zweck für jedes vernünftig - sinnliche Wesen angesehen werden muss.

Wenn

Wenn durch bürgerliche Gesellschaft und Staat ein unveränderlich feststehender rechtlicher Zustand der verbundenen Menschen entstehen soll, der aber zugleich mit der moralischen Vernunft vollkommen harmonire, so setzt die Bildung und Organisation derselben eine vollständige und scharfe Bestimmung der Rechte des Menschen, blos als solche betrachtet, voraus, und hier allein haben wir, wenn ich mich nicht täusche, den Grund zu suchen, weshalb das Naturrecht als eine für sich bestehende Wissenschaft nothwendig ist. Sie bezieht sich ganz auf das natürliche Staatsrecht; ohne diese Beziehung fällt ihre Selbstständigkeit, als einer besondern Wissenschaft weg.

Unstreitig haben diess jene Weltweisen gehandet, welche behaupten konnten, alles Recht sey erst in der bürgerlichen Gesellschaft, und durch sie möglich. Es entgieng ihnen nicht, dass ein bestehender blos rechtlicher Zustand für Menschen nur durch Einverständnis und Einwilligung erfolgen kann, und in der bürgerlichen Gesellschaft allein, die moralische Vernunft es zulassen, ja vielmehr gebiethen

Originalid. II. Theil.

G

muß,

muß, daß es durchgängig blos nach Recht gehe. Sie fehlten nur darin, daß sie das Daseyn und die Gültigkeit von Rechten vor Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft leugneten, statt sich auf die Behauptung einzuschränken, daß alles Recht erst durch die bürgerliche Gesellschaft und in derselben seine unfehlbare Geltung erhalte.

IV.

*Fragmente über den Zusammenhang der
Empfindung und Phantasie,
geschrieben im Jahr 1787.*

Vorerinnerung.

Ich bin aus mehreren Gründen entschlossen, die Verfassung eines Werkes über den Zusammenhang der Empfindung und Phantasie nach dem in meiner Disputation *de nexu sensus & phantasiae* entworfenem Plane aufzugeben. Ohne Beschämung darf ich gestehen, daß Unzufriedenheit mit dieser bereits vor zehn Jahren gefassten Idee den Hauptantheil an der Veränderung meines Entschlusses hat. Da indessen die bereits vor acht Jahren erschienenen Proben

dieser Arbeit in Hinsicht einzelner Beobachtungen und Bemerkungen einen ehrenvollen Beyfall erhielten, so werde ich die übrigen Fragmente derselben, welche bisher noch handschriftlich geblieben, ohne alle Abänderung in gegenwärtigen Ideen nach und nach mittheilen, als rapsodische Beyträge zur empirischen Psychologie. Zu diesem Behufe entreise ich die ersten Versuche, welche bereits in Cäsars Denkwürdigkeiten abgedruckt sind, der Vergessenheit.

Wer

Wer noch nie einen beobachtenden Blick auf das harmonische Wirken unserer Seelenkräfte geworfen hat, den muss ein erhabenes Staunen ergreifen, wenn er zum erstenmale die Erscheinungen bemerkt, die der Zusammenhang der Empfindung und Phantasie hervorbringt. Ein Mensch, mit allen übrigen Fähigkeiten versehen, würde dennoch, ohne Empfänglichkeit für Vergnügen und Schmerz, keine höhere Bestimmung haben als die leblosen Dinge; nur dadurch, dass alles, was in sein Bewusstseyn ein dringt, ihn zu angenehmen oder unangenehmen Gefühlen stimmt, dass mit jeder neuentwickelten Kraft sich ihm eine neue Quelle des Vergnügens und Missvergnügens eröffnet, dass er, diesen Rührungen zufolge, Triebe und Begierden bekommt, dass sich diese in zahllosen Gezweigen verbreiten, durch zahllose Gradazionen zum Punkte ihrer höchsten Höhe aufsteigen, und wiederum zu ihrer untersten Stufe herabsinken, nur dadurch wird er eigentlich zu dem erhabenen Range eines Menschen vorbereitet. Und was

würden ihm seine unzählbaren Gewahrnehmungen und Erkenntnisse fruchten, wenn ihm die Kraft fehlte, durch welche er sie aufbewahrt, im Augenblicke des Bedürfnisses hervorzieht, und aus ihren Bestandtheilen durch Trennungen und Zusammensetzungen neue Ganze bildet! Die Phantasie musste aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein zusammenhängendes Ganzes machen, und ihm bey dem allaugenblicklichen Zudringen einer neuen Gegenwart den Rückblick in die Vergangenheit und die Hinsicht in die Zukunft eröffnen. Eine so wunderbare zauberische Kraft, die durch ihre Selbstthätigkeit das im Kleinen verrichtet, was die ganze umliegende Welt durch künstlich gebaute Organe vollbrachte, muss dem Menschen vor allen andern wichtig seyn, muss vor allen andern Schöpferinn des Vergnügens und des Missvergnügens für ihn werden. Und welch ein bewundernswürdiger Kunstgriff der Natur, diese beyden an sich schon so überaus interessanten Kräfte in ein solches Verhältniss gegen einander zu setzen, daß durch das Spiel der einen die Wirksamkeit der andern im höchsten Grade erregt wird, so wie hinwiederum die überspannte Thätigkeit der einen die Thätigkeit der andern zu unterdrücken vermag! Das Zusammenspiel der Elemente der Körperwelt, so allgemein es auch angestaunt wird, bringt keine wunderbaren Erscheinungen hervor, als diese Verbindung

dung zweyer geistiger Kräfte.*) Die tägliche Erfahrung liefert uns eine so gedrängte Menge von Beyspielen davon, dass wir sie, von der Gewohnheit verblendet, kaum bemerken. Wenn wir im Zustande besonders starker, angenehmer oder unangenehmer Empfindungen sind, wie schnell erwachen dann die sinnlichen Bilder der Phantasie, und mit welcher Lebhaftigkeit erscheinen sie uns! Selbst die unsinnlichsten Begriffe kleiden sich dann in die Schattenrisse der Sinnlichkeit, und unser ganzes Wesen

G 5 wird

*) Es ist ungerecht, wenn man den Menschen einen Vorwurf darüber macht, daß sie ihre Aufmerksamkeit mehr auf die Erscheinungen der Körperwelt, als auf die der Geisterwelt richten. Es war der Wille der Natur selbst, den Menschen gleichsam aus sich zu reißen, und an die Betrachtung der Aussendinge zu fehlen. Ohne Zweifel ist diese ein bequemeres Mittel, die Menschheit in dieser Periode ihres Daseyns zu bilden, als die Untersuchung der Natur des Geistes. Sollten die Menschen alle den Reiz der psychologischen Beobachtungen und Nachforschungen stärker fühlen, so müßten sie alle philosophische Genieen werden, und dieses war augenscheinlich im Ganzen noch nicht die Bestimmung der Bewohner dieses Erdballs. Es gehört schon eine lange Bildung dazu, wenn ein Mensch den Gedanken fassen soll: *qu'est ce que le monde matériel auprès d'une seule pensée? Ici la réalité est au-delà de son image.* (Lacunes de la philosophie Disc. Prelim. XII.)

wird zum Anschauen, zum Fühlen gestimmt. Der empfindende Mensch verlässt dann den eigentlichen Wortausdruck, und spricht, nicht selten zum Nachtheile der Verständlichkeit, in einer Reihe von Bildern. Welche seltsame Täuschungen erfährt der Mensch durch diese Einrichtung seiner Natur! Ueberrascht von dem Spiele der Phantasie vergisst er den unterscheidenden Character der Bestimmungen des innern Sannes und der äussern Sinne; er sieht abentheuerliche Gestalten, Gespenster, Schatten abgeschiedener Menschen, sieht sich selbst sogar gedoppelt und andre Erscheinungen mehr; er hört Schälle und Töne, den Zuruf seines Nahmens, Melodien und Konzerte; ja, sogar die Spuren von den Eindrücken der niedern Sinne täuschen den Menschen im Zustande der Rührung auf eine sonderbare Art; die religiösen Schwärmer sind in den Paroxysmen ihrer erhitzten Empfindung Gefühlen unterworfen, die so lebhaft, so stark sind, dass sie dieselben nur durch die Einwirkung andrer Wesen erklären zu können glauben, und wer hätte nicht schon oft erfahren, welche sonderbare Wirkungen die Sympathie hervorbringt; Wirkungen, die oft so heftig sind, dass sie die gewaltsamsten Veränderungen im Körper nach sich ziehn. Selbst die Spuren des Geruchs und des Geschmacks scheinen in uns oft, besonders bey unangenehmen körperlichen Empfin-

pfindungen, eine solche Lebhaftigkeit zu erreichen, die nahe an die Wirklichkeit gränzt.

Bey allen diesen Ereignissen schon äussert sich nicht blos das Vermögen, gehabte Eindrücke hervorzuziehn, sondern auch das Dichtungsvermögen. Allein die Wirksamkeit von diesem äussert sich in noch weit auffallendern Beyspielen. Welche süsse Fantome spiegelt uns nicht die Hoffnung vor, wenn eine heitere, fröhliche Laune über unser Wesen verbreitet ist; welche Schrecknisse erregt im Gegentheile die Furcht, wenn uns bewusste oder unbewusste Ursachen in Traurigkeit versenkt haben; wie sehr verspätigt nicht oft die Thätigkeit der Einbildung, von dem beständigen Reize des physischen Schmerzes erhöht, unsre Genesung selbst von unbedeutenden Krankheiten; mit welchen betrügerischen Künsten weiß die Phantasie uns die Gegenstände bald schöner, bald hässlicher darzustellen, als sie wirklich sind, besonders wenn wir von Liebe oder von Hass eingenommen sind!

Erfahrungen dieser Art kann jeder Mensch, wenn er nur achtsam ist, täglich an sich machen; allein wir dürfen nur noch einige Schritte weiter gehen, um zu sehen, dass das Wesen und die Wirksamkeit der schönen Künste in diesem genauen Zusammenhange der Empfindung und Phan-

Phantasie gegründet ist. Wir mögen den Urheber oder den Liehaber des Kunstwerks betrachten, so finden wir allezeit, dass entweder die Phantasie durch die Empfindung, oder die Empfindung durch die Phantasie erregt wird. Der Dichter geht entweder von Empfindung aus, diese setzt seine Phantasie in ein lebhaftes Spiel, und wird dann gegenseitig von dieser erhöht; oder er beginnt von einer Idee der Phantasie; das dadurch erregte Gefühl treibt ihn an, den Gegenstand weiter zu verfolgen, und durch diese in einander greifende Momente des Einbildens und Empfindens entsteht sein Gedicht. So wie die Entstehung des Inhalts wahrer Gedichte auf diesem Zusammenspiele beyder Kräfte beruht; so wird auch die eigentliche Dichtersprache durch dasselbe erzeugt. Der Dichter wählt allezeit solche Worte und Ausdrücke, solche Ordnungen und Wendungen, die dem Zuhörer oder Leser eine lebhafte Anschauung des Gegenstandes gewähren, den er darstellen will; alle Begriffe, selbst die intellektuellsten kleidet er in eine aus dem Stoffe der Sinnlichkeit bereitete Hülle ein. Diese Eigenschaft zeichnet die Dichtersprache so auffallend aus, dass grosse Weltweisen in ihr das Wesen der Kunst gefunden zu haben glaubten. Ich gehe noch weiter, und der scharfe Beobachter wenigstens wird mich keiner übertriebenen Spitzfindigkeit anklagen; selbst der Gebrauch des Sylbennasses in der Dichtkunst entspringt aus

aus dem Zusammenhange der Empfindung und Phantasie. Was veranlaßt den Menschen, den die Wärme seiner Empfindung bis zur Darstellung fortreißt, daß er die Reihen seiner Bilder und Gedanken mit der Geschwindigkeit oder Langsamkeit der Bewegung äußerer Dinge vergleicht? Er ist sich der Folge seiner Ideen im Zustande der Begeisterung bewußt; dieses Bewußtseyn erregt unbewußt in ihm eine helle Ausschauung der Bewegung äußerer sinnlicher Dinge; er vergleicht diese mit jener, ahmt sie in der Sprache nach, verleiht sie gleichsam seinem Werke ein, und so thun Empfindung und Phantasie die letzten Züge an dem Werke, zu dem sie den Keim erzeugt hatten. Was bestimmt den Tonkünstler, seine Empfindungen und Leidenschaften durch Töne zu ergießen, als die Fähigkeit seiner Phantasie, Töne zu bilden, zu vergleichen und zu einem Ganzen zu vereinen, die im Zustande einer bis zur Begeisterung gestiegenen Empfindung ihre größte Schöpferkraft ausübt? Zeichner, Mahler, Bildner verdanken die schönsten Werke ihres Genies dem Zusammenhange der Empfindung und Phantasie. Erregten die sinnlichen Bilder nicht eine so angenehme Empfindung in der Seele dieser Künstler, so würden sie nie den Drang fühlen, Nachahmungen derselben darzustellen; ihre Phantasie würde nicht so ungemein fertig seyn, die Gestalten lebhaft und wahr aufzubehalten. Schon bey Darstel-

stellungen wirklich gesehener Gegenstände ist dieses der Fall, allein, er ist es noch weit mehr bey denen Stücken, die ganz durch die Schöpferkraft der Phantasie entstanden sind, am allermeisten bey historischen und allegorischen Stücken. Der Mahler wird von dieser oder jener Geschichte gerührt, seine Phantasie, belebt durch diese Rührung, dichtet sich die Gestalten der Personen im anschaulichsten Momenten ihres Handelns oder Leidens, wir sehn ihre Schöpfung, vergleichen sie mit unsren Erinnerungen gesehener Gestalten, entdecken Wahrheit, und werden zur Bewunderung und Theilnehmung fortgerissen. Ich könnte noch die Tanzkunst, Gartenk. Mimik u. a. durchgehen, um den Beweis zu vervollständigen, daß alle schöne Künste Kinder der verbundenen Empfindung und Phantasie sind; allein eine flüchtige Beobachtung kann uns schon davon überzeugen.

So ungemein wirksam die Empfindung in allen diesen Fällen war, das Spiel der Phantasie zu erhöhen, so thätig ist sie in vielen andern, eben dasselbe zu schwächen und zu unterdrücken. Oft, wenn die Empfindung der Freude oder der Traurigkeit hoch gestiegen ist, wird das Spiel der Phantasie unterbrochen, wir werden unfähig, Bilder der Vergangenheit aufzuwecken, oder neue Gestalten zu dichten. Die Verliebten, sagt man, sind im Zustande ihrer auf das höchste gestiegenen Leidenschaft am wenigsten

nigsten im Stande, sich den Gegenstand derselben vorzustellen, und es giebt Zeitpunkte in der Traurigkeit, der Furcht, dem Zorne, wo die Phantasie alle ihre Kraft verloren zu haben scheint. So wenig wir auch über diese Phänomene nachzudenken pflegen, so sind wir doch an diese Einrichtung unsrer Natur so gewöhnt, daß schon das gemeine Gefühl den Dichter tadelt, der in solchen Augenblicken der Empfindung und Leidenschaft Personen lange Reihen von Gedanken in einer bildervollen Sprache vortragen läßt.

In diesen Fällen beförderte oder unterdrückte die Empfindung die Phantasie. Wie sehr wechselseitig die Phantasie die Empfindung errege, ist jedem bekannt, in wie niederm Grade er auch diese Kräfte besitze. Kein Vermögen unsrer Seele hat einen so augenblicklichen und starken Einfluß auf unsre Empfänglichkeit für Vergnügen und Schmerz, als die Phantasie. Wie angenehm beschäftigen uns nicht die Gemälde der Hoffnung, und um wie viel angenehmer, je weiter sie von der Wirklichkeit entfernt, je mehr sie aus dem eignen Stoffe der Phantasie gebildet sind; und wie schrecken uns nicht im Gegentheile die Bilder der Furcht, so abentheuerlich sie auch zusammengesetzt seyn mögen! Welche Wirkungen bringen die Werke der schönen Künste hervor, welche alle das gemein-

meinsame haben, dass sie der Phantasie einen Stoff liefern, an welchem sie ihre Wirksamkeit äussern kann! Wie glücklich fühlen sich die Künstler selbst in den Stunden ihrer begeisterten Phantasie. wie lieben sie nicht die Geburten derselben, mögen sie auch noch so weit von der Vollkommenheit entfernt seyn! Und wer weiss es nicht, in welchem Zustande viele durch ihre übermässige Anhänglichkeit an die Bilder der Phantasie endlich gerathen: sie fixiren sich auf ein einziges Bild, und die Einwirkung einer ganzen sinnlichen Welt kann ihre Aufmerksamkeit nicht von demselben abziehn, oder der überspannte Geist verliert seine Haltksamkeit, und irrt in einer regellosen Zerstreuung unter einer Schaar von nichtigen Bildern umher; die Lebhaftigkeit der Einbildung verdunkelt die Helle der Wirklichkeit, der Mensch wird fühllos für die Gegenwart, und existirt und wirkt in seinen Träumen.

So wie beyde Kräfte in einzelnen Fällen sich gegenseitig befördern oder einschränken, kann man leicht denken, dass auch im Ganzen die Bildung der einen auf die Bildung der andern einen grossen Einfluss hat, dass eine gewisse Erhöhung der Empfindsamkeit auch die Vervollkommnung der Phantasie nach sich zieht, und dass auch die Empfindsamkeit an Stärke und Umfang gewinnt, wenn die Lebhaftigkeit und Fertigkeit der Phantasie

tafie vermehrt wird. Dennoch findet sich hier zwischen beyden Kräften ein merkwürdiger Unterschied. Je unmässiger wir unsre Empfindsamkeit ausbilden, desto zügeloser und abentheuerlicher wirkt unsre Phantasie; allein, wenn wir uns zu sehr mit dem Spiele der Phantasie beschäftigen, so wird unsre Empfindsamkeit am Ende abgestumpft, wenigstens werden wir gegen die Objecte und Ereignisse der wirklichen Welt gleichgültig. *)

Das innere Wirken des Geistes bestimmt die äussern Handlungen des Menschen. Kann die Phantasie unsre Empfindung bis auf ihre äusserste Höhe spannen, wo sie zur Leidenschaft wird, so kann sie uns mehr, denn irgend eine andre Kraft zur That veranlassen; und hier führt uns unser Gegenstand in die Mitte der Sittenlehre.

*) Dergleichen Charaktere giebt es wirklich, besonders unter den Künstlern. Einer unserer besten Theaterdichter, Herr Klinger, hat zwey Personen dieser Art mit sehr treffenden Zügen aufgestellt in seinem übrigens dem Titel und der Form nach sehr abentheuerlichen Schauspiele: *Sturm und Drang*. (Klingers Theater zweyter Theil.) In dem bis zur Schlafsucht abgespannten Blasius, und dem in Illusion und Träumen existirenden Ia Feu wird kein Unpartheyischer die tiefsten Blicke des Dichters in die Natur des menschlichen Geistes verkennen.

lehre. Das Zusammenspiel der Empfindung und Phantasie erzeugt unendlich viel tugendhafte und lasterhafte Handlungen. Und diese Triebfeder derselben verdient um desto mehr untersucht zu werden, weil sie, gleichsam zum Spott der räsonnirenden Vernunft, mit dem äussersten Ungestüm wirkt. Die verschönernde Kraft der Phantasie überspannt unsre Liebe, so wie die verhässlicherende unsren Hass; wie viele unglückliche Ehen, wie viele übereilt geschlossene Freundschaften sind durch jene, wie viele unrechte Misshandlungen, wie viele Mordthaten sind durch durch diese entstanden! Wen haben nicht in seinem Leben wenigstens zuweilen die Luftschlösser seiner Hoffnung irrführt, wie viele haben sie nicht ganz verblendet, um ihr Glück und ihre Ruhe gebracht! Welche ungünstige Folgen verursachen die Schrecknisse der Furcht, welche edlen Kräfte hemmen sie oft in ihrem Streben und Wachsen, welche trefliche Ideale von Thaten, schon bereit, in die Wirklichkeit überzudringen, verschwinden vor einer zu sehr belebten Ahnung fast unmöglich er Eignisse! Welch einen günstigen Einfluss haben aber auch die Dichtungen der Hoffnung und Furcht auf unsre Handlungen! Ein luftiges Bild der Hoffnung verdoppelt nicht selten unsre Kräfte zu Thaten, die wir ohne sie nicht vollbracht hätten, und die Schattenbilder der Furcht stimmen sie oft herab in Fällen, wo ihr rasches und

blin-

blindes Wirken unsren Untergang nach sich ziehen würde. *) Wenn wir die berühmtesten Handlungen, die Patriotism, religiöse Schwärmerey, Ehrfucht, Rachgier, Tapferkeit erzeugten, bis in ihren ersten Keim verfolgen, so finden wir, dass Phantasie und Leidenschaft die Menschen unwiderstehlich fortrissen, dass nur wenige davon von dem abgewogenen Einflusse kalter Vernunftschlüsse hervorgebracht wurden. Und indem wir uns überzeugen, dass der die Menschen am Seile lenken könnte, der es recht verständne, ihre Empfindung und Phantasie seinen Zweck gemäss anzufeuern, so müssen wir bedauern, dass weit mehrere diesen Kunstgriff zum Betruge und Verderben der Menschheit,

H 2

als

*) Die Phantasie, der muthwillige Affe der Sinlichkeit gaukelt uns wunderbare Träume vor, sagt Karl Moor in Schillers Räubern in dem Augenblicke, wo er den Gedanken des Selbstmords fasst. Shakespears Hamlet, der diesem Dichter wahrscheinlich vorschwebte, sagt in eben diesem entscheidenden Punkte:

Die Furcht vor dem, was nach dem
Tode folgt,

Das Land, von dem kein Reisender
zurück

Auf Erden kam, entwaffnen unsren
Muth.

als zur Bildung und Beglückseligung derselben anwenden.

Eine so grosse Menge von Erscheinungen, gleich interessant für das Vergnügen und die geistige Vollkommenheit der Menschen, muss jeden, sobald er sie überschaut, zu dem Versuche reizen, ihre Ursachen zu entwickeln. Diese können freilich nicht auf der Oberfläche des menschlichen Geistes liegen, und der schärfste Forscher muss zufrieden seyn, wenn er sie nur bis auf einen Punkt verfolgen kann, wo die Wissbegierde, wenn auch nicht völlig gesättigt, doch hinlänglich genährt wird. Kann er gleich die Wurzel des Baums nicht bis in die unterste Faser verfolgen, die ihre Nahrung aus dem Busen der Natur saugt, kann er gleich nicht das Geheimniß enthüllen, wie gleichsam instinktmässig sich die Säfte der Erde zu dem Baume drängen, und in seine Natur übergehen, kann er sich gleich nicht mit seiner Einbildung die äussersten Enden dieser kunstvollen Zusammensetzung mit den umliegenden Dingen geeinigt vorstellen; so liefert ihm doch die Untersuchung des Baumes selbst mit den Verhältnissen, unter denen ihn die Sinne beobachten, hinlänglichen Stoff, die Phänomene des WachSENS, Blühens, Fruchttragens und Verwelkens aufzuklären; ja, er kann sogar auf diesem Wege der offenen Erfahrung hinlängliche Regeln für die Erziehung und

und Bildung des Baums sammeln. So stolz und vielverkündigend auch die Sprache vieler Psychologen ist, so bin ich doch überzeugt, dass alle unsre Erklärungen der Erscheinungen des Geistes weiter nichts sind, als Reihen von Beobachtungen, die wir durch den innern Sinn machen, dass die Gränzen von jenen keine andern sind, als die Gränzen von diesem, und dass keine Vernunft, mit was für Fernröhren sie sich auch brüste, über diese hinaus schauen kann. Und wiewohl auch ich den der Menschheit so wesentlich eigenen Drang fühle, bis zu dem ersten Grunde der Erscheinungen aufzusteigen, und einen Punkt zu erreichen, über den hinaus selbst der Verstand höherer Geister nicht dringen kann; so lehrt mich doch die Betrachtung meiner Kräfte, dass es Pflicht ist, die Gränzenlosigkeit einer blinden Begierde zu beschränken, wenn man nicht, statt die naheliegende Wahrheit zu benutzen, in leeren Lufträumen herumschweifen will, die nur die Schöpferkraft der Phantasie, um uns zu täuschen, bevölkert. Man erwarte also nichts von mir als Beobachtungen und Bemerkungen über das Zusammenspiel der Empfindung und Phantasie, einen Beitrag zur empirischen Seelenlehre; und vielleicht, denn die Natur verlieh uns ja in jeder Sphäre der Erkenntniß gerade so viel, als wir brauchen; vielleicht sind diese Bemerkungen hinlänglich, um daraus nützliche Vorschriften

zur Bildung beider Kräfte herzuleiten, Vorschriften, für die vielleicht die Theorien der schönen Künste, die Sittenlehre und Politik noch einen Platz haben. *)

Zweyter Versuch.

Die Entfernung aller transzendentalen Untersuchungen über die Natur der Seelenkräfte dürfte mich leicht in den Verdacht bringen, als wollte ich mich, mit Uebergehung der wichtigsten und nothwendigsten Materien, an einer oberflächlichen Behandlung meines Gegenstandes begnügen. Ich muss mir also einige Worte erlauben, um mein Betragen zu rechtfertigen. Es wird sich, hoffe ich, aus ihnen ergeben, dass es leichter ist, ganze Bogen mit spitzfindigen Grübeleien über diese Gegenstände anzuftillen, als durch eine scharfe Prüfung davon die Einsicht zu bekommen, dass es Blendwerke sind.

Man giebt insgemein als eins der wichtigsten Vorzüge der neuren Psychologie an, dass sie alle verschiedene Seelenvermögen auf eines und

*) Meines Wissens hat noch niemand über diesen Gegenstand besonders geschrieben. Der Aufsatz von C. onz über Empfindungsvermögen und Phantasie, wie über ihren gegenseitigen Einfluss, im ersten Bändchen seiner Beyträge ist ein bloses Fragment.

und dasselbe Prinzip, die Vorstellkraft, zurückgeführt habe, und dadurch aus einer gehäuften Menge von Erfahrungen und Beobachtungen zu einer wahren Wissenschaft geworden sey. *)

H 4

Die-

*) Eberhards Theorie des Denkens und Empfindens, S. 29. 30. Man kann mit Recht behaupten, dass dadurch erst die Psychologie die Gestalt einer Wissenschaft erhalten hat, dass die neuere Philosophie alle Veränderungen der Seele auf eine Grundkraft zurückzubringen gesucht hat. Warum sollte man das in dieser Wissenschaft verschmähen, da man in der Naturlehre und allen andern Wissenschaften es für eine Unvollkommenheit halten muss, wenn man für jede Art der Erscheinungen ein neues unabhängiges Prinzipium anzunehmen genötigt ist. Schon *Des Cartes*, *Malebranche* und *Spinoza* nahmen die Vorstellkraft als Grundvermögen an. *Des Cartes* *Print. Phil. P. I. c. IX.* *Cogitationis nomine intelliga illa omnia, quae nobis conscientia in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.* *Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare.* *Nam si dicam, ego video vel ego ambulo, ergo sum; et hoc intelligam de visione aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa; quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre vel ambulare, quamvis oculos non aperiam et loco non monear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus; sed si intelligam de ipso sensu, sive conscientia videndi vel ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sine cogitat se videre aut ambulare, est plane certa.* Doch nimmt *Des Cartes* an ei-

nem

Dieses Glück wäre der Psychologie allerdings zu wünschen; wir hätten dann bey jeder Untersuchung einen Leitsfaden, der uns mitten durch die in einander kreuzenden Pfade der Erfahrung zum Ziele der Wahrheit führte; ich selbst würde mich nicht begnügen dürfen, bloß eine Sammlung von Beobachtungen über Empfindung und Phantasie darzulegen, ich könnte sicher von dem bestimmten Begriffe einer Vorstellkraft ausgehn, zeigen, wie diese Vorstellkraft die Phänomene des

nem andern Orte gewisse Mitteldinge an, die halb der Grundkraft der Seele, halb den physischen Kräften des Körpers zugeschrieben werden müssen. *Sed et alia quaedam*, sagt er, *in nobis experimur, quae nec ad solam mentem nec etiam ad solum corpus referri debent, quaeque, ut infra suo loco ostendetur, ab arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione proficiuntur, nempe appetitus famis, sitis etc. itemque commotiones, siue animi pathemata, quae non in sola cogitatione consistunt ac denique sensus omnes ut doloris etc.* (in demselben Buche §. XLVIII.) *Malebranche* (nach der lateinischen Ueersetzung, *de inquirenda veritate I, III. c. I.*) sagt: *Nemo est, opinor, qui super ea re serio meditatus non agnoscat, essentiam mentis consistere in sola cogitatione, quemadmodum essentia materiae consistit in sola extensione et pro variis modificationibus cogitationis, mentem mox velle et mox imaginari aut denique multas alias formas speciales suscipere.* Und Spinoza dachte eben dieses, wenn er alle geistige Bestimmungen des Menschen für Modificationen des Denkens hielt.

des Empfindens und Einbildens hervorbringe, und wie dieselbe, wenn sie zum Empfinden gestimmt ist, dadurch selbst auch zu lebhaften Einbildungen angefeuert wird, und hinwiederum, wenn sie als Einbildung wirkt, durch diese Richtung fähiger wird, stark und innig zu empfinden. Allein ich fürchte, diese so sehr gepriesene Entdeckung ist eine Täuschung der spekulativen Vernunft, die so gern scheinen will, in Sphären zu dringen, die für sie gar nicht existiren, fürchte, dass sie ihr nie glücken wird, es müssten denn ihre Denkorganen völlig umgebildet werden. Wenn wir verschiedenartige Erscheinungen einem und demselben Prinzip zuschreiben sollen; so müssen wir vor allen Dingen doch wohl dieses Prinzip selbst kennen, dann müssen wir zeigen, durch welche besondre Bestimmung es im Stande ist, dieselben hervorzubringen. Ich werde also mit Recht fragen dürfen, was die Vorstellkraft ist, und vorher noch, was eine Vorstellung ist. Ich kenne alle Definitionen, *) die man in den Schulen der Psycho-

H 5

logie

*) Am scharfsinnigsten unter allen Psychologen hat Herr Tetens diesen Gegenstand behandelt in den Philos. Vers. I Th. v. S. 8. Was Herr Hungar gegen diesen grossen Weltweisen erinnert hat, in der Canzler- und Meissnerischen Quartalschrift 3ter Jahrg. 5 Heft. no. II. hab ich unerachtet aller Anstrengung nur zum kleinsten Theile verstanden, und wage es daher nicht, darüber zu urtheilen.

logie von Vorstellung giebt, und von keiner habe ich gefunden, dass sie uns mehr hilft, als etwa einen Tisch von einer Vorstellung unterscheiden zu können. Ich will damit den scharfsinnigen Verfassern keinesweges einen Vorwurf machen, im Gegentheile gereicht es ihren misslungenen Versuchen zu einer nicht geringen Entschuldigung, wenn ich behaupte, dass man auf keine Weise bestimmen kann, was eine Vorstellung an sich ist. Um sie als Aktus unsers Wesens zu definiren, müssen wir nothwendig die Art und Weise kennen, wie dasselbe dabey zu Werke geht, wie es sie aus eigner Kraft hervorbringt, wir müssen also einen objektiv wahren Begriff von uns selbst haben. Nun aber sind es bloß Vorstellungen, durch die wir gleichsam uns selbst sichtbar werden, und von denen wir auf uns selbst zurückschlüssen. Wir können also eben so wenig angeben, was eigentlich unsre Vorstellungen sind, weil wir das Wesen nicht kennen, dass sie hervorbringt, als wir im Gegentheile unser Wesen nicht aus unsren Vorstellungen kennen zu lernen vermögen. Um die Vorstellung, als Bild eines Gegenstandes, zu erklären, müssen wir nothwendig den Gegenstand selbst an sich kennen, dann wissen, wie das ideenbildende Prinzip bey Verfertigung der Kopie desselben verfährt, und genau angeben können, welchen Beytrag die eigne Kraft des Wesens, und welchen hingegen die

Ein-

Einwirkung des äussern Gegenstandes zu diesem Geschäfte lieferte. Da wir nun aber weder den vorzustellenden Gegenstand, noch das vorstellen-de Wesen kennen, da wir die zu einem neuen We-
sen gleichsam verschmolzenen Wirkungen von beyden durch keine Scheidung abzusondern ver-
mögen; so begreife ich nicht, wie ein menschli-
cher Geist die Vorstellung, als Bild eines Ge-
genstandes, definiren könne. Ich leugne damit
gar nicht, dass es möglich sey, an einer Vor-
stellung so viele Merkmale zu beobachten, um
eine für die Erfahrung brauchbare Beschreibung
davon machen zu können. Man findet derglei-
chen wirklich in jedem guten Handbuche der
Psychologie. Alein man wird mir zugeben,
dass eine solche Erklärung, so anwendbar sie
auch im gemeinen Leben ist, gar kein Gewicht
hat, wenn es darauf ankommt, die Natur des
Prinzips, das sie hervorbringt, an sich zu bestim-
men. Völlig unbekannt mit dem Wesen der
Vorstellung selbst können wir uns bey dem
Worte, Vorstellkraft, weiter nichts denken,
als das unbekannte nicht zu bestimmende Etwas,
dass sie hervorbringt, die verborgne Ursache
einer uns kaum zur Hälfte bekannten Wirkung.
Da nun diese Idee weiter nichts ist, als die leere
Setzung eines Dinges, von dessen Eigenschaf-
ten wir gar nichts angeben können; so ergiebt
sich von selbst, was man von dem Versuche er-
warten könne, verschiedenartige Erscheinungen
aus

aus demselben herzuleiten. Alles, was wir können, ist, dass wir die Erscheinungen vergleichen, das gemeinsame und verschiedene in denselben bemerken, und aus der Mehrheit des gemeinsamen die muthmaßliche Folgerung machen, dass vielleicht die nämliche Ursache, die die einen hervorbringt, auch die andern erzeugt. Dieses bleibt aber immer eine zweifelhafte Muthmaßung, so lange wir nicht zeigen können, durch welche Richtung seiner Thätigkeit dasselbe Prinzip so verschiedentlich wirkt, und diese können wir, ohne das Prinzip selbst zu kennen, nicht wissen. So zum Beyspiel ist es wahrscheinlich, dass die Kraft, welche unsre Eindrückungen zusammensetzt, eben die ist, welche unsre sinnlichen Gewahrnehmungen bildet, dass dieselbe Kraft, welche in uns äußere Dinge gewahrnimmt, auch denkt. Allein das Wie dieser verschiedenen Aeußerungen desselben Vermögens können wir nicht angeben. Und dieses ist doch eigentlich die Aufgabe, deren Lösung die Psychologie interessiren kann. Bey keiner Kraft scheint mir diese unmöglichster, als bey der zu empfinden, und der zu begehrn oder zu verabscheuen. Ich bin gewiss, dass kein Weltweiser, wie spitzfindig er auch zu Werke gehe, eine reine Empfindniss, eine reine Willensthätigkeit auf Vorstellung zurückführt. Vielen scheint dieses zwargelungen zu seyn, allein bloß aus der Ursache, weil sie die Seelenmodifikation selbst

selbst 1) bald mit den Vorstellungen vermengten, die sie entweder erregten oder nur begleiteten, 2) bald mit der Vorstellung von der Modifikation verwechselten, die der Seele übrig blieb, da sie schon vergangen war. Darum spreche ich von reinen Empfindnissen, reinen Willenstätigkeiten, das heisst, solchen, von denen alles fremdartige abgesondert ist, 1) Außer den sinnlichen Gefühlen des Vergnügens und des Schmerzes werden die meisten Empfindnisse von Vorstellungen erregt. Fast alle aber sind von Vorstellungen begleitet, denn das Gefühl selbst ist ein Prinzip der Ideenverbinduhg.*.) Will man also über das Empfindniß selbst entscheiden, so muss man jenes Kompositum trennen, bis nichts mehr übrig ist, als das Bewußtseyn des angenommen oder unangenehmen, oder das Streben des Willens, welche auch in der Aufeinanderfolge des Ganzen jederzeit ihre besondern Momente haben. Und diese sind gewiss einer Vorstellung so wenig ähnlich, dass ich kaum begreife, wie Vorstellungen sie erzeugen können, geschweige denn, wie man sie auf Vorstellungen zurückführen könne. 2) Jede Veränderung

*.) Diese Beobachtung, auf die man bisher in der Seelenlehre zu wenig Rücksicht genommen hat, wird im folgenden erst ausführlicher erläutert werden. Sie ist ungemein fruchtbar an wichtigen Folgerungen für unsern Gegenstand.

rung unsers Wesens lässt beym Vergehen Spuren von sich zurück; die Phantasie bildet aus diesen eine Vorstellung des vormaligen Seelenzustandes; allein diese Vorstellung ist darum nicht die vorgestellte Modifikation dieses Wesens selbst, so wenig als ein Bildniß das Original, welches es vorstellt. Wenn also der Mensch zum Beyspiel eine lebhafte Abneigung gegen etwas gefühlt hat, so bildet seine Phantasie eine Vorstellung derselben, wenn sie vergangen ist, allein diese Vorstellung der Abneigung ist doch nimmermehr die Abneigung selbst.*). Aus allem diesem erhellt wenigstens so viel, dass man mit der Reduction der Seelenkräfte auf eine Grundkraft noch lange nicht so weit gekommen ist, um die Psychologie zu einer wahren, in sich zusammenhängenden Wissenschaft zu erheben. Sie darf sich, dünkt mich, in dieser Rücksicht immer noch nicht einer größern

*). *Des Cartes* hat augenscheinlich die Unmöglichkeit gefühlt, gewisse Modifikationen unsers Wesens auf Vorstellung zurückzuführen. Daher sagt er: *sed et alia quaerad in nobis experimur, quae nec ad solam mentem, nec etiam ad solum corpus referri debent, quaeque ab artta et intima mentis nostrae cum corpore unione proficiscuntur, nempe appetitur famis, sitis etc. itemque commotiones, siue animi pathemata, quae non in sola cogitatione consistunt, ac denique sensus omnes ut doloris etc. Princip.* *Phil. P. I. §. XLVIII.*

fsern Vollkommenheit rühmen, als diejenigen Wissenschaften, welche die Erscheinungen der Körperwelt zum Gegenstande ihrer Untersuchung haben.

Vielleicht dieselben Ursachen, welche die Zurückführung aller Seelenkräfte auf eines und dasselbe ursprüngliche Vermögen erschweren, machen auch die fachliche Erklärung dessen, was eigentlich Empfindniß ist, unmöglich. Man hat viele Theorien der Empfindungen; und einige davon, die ich nicht erst zu nennen brauche, können als Meisterstücke des Scharflinns betrachtet werden. Allein im Ganzen drehn sich die Verfasser derselben doch immer in einem Kreiss herum, wenn sie uns sagen sollen, was eigentlich ein Empfindniß ist. Einige halten immer noch die Einsicht von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit für das Wesen des Vergnugens oder Missvergnugens. Allein, wenn wir überlegen, was zu einem Urtheile über Vollkommenheit oder Unvollkommenheit erfordert wird, so finden wir, daß die wenigsten Empfindnisse darauf beruhen. Vollkommenheit ist die zweckmäßige Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zur Erreichung eines Zweckes; mithin muß man, um sie einzufeln, erstlich das Mannigfaltige selbst bemerkbar, dann den Zweck erkennen, zu dem es zielt, endlich die Verhältnisse des Mannigfaltigen zu

zu dem Zwecke in so weit klar einsehen, daß man urtheilen könne, es stimme gemeinschaftlich zu Erreichung desselben hin. Wie klein ist die Anzahl von Empfindnissen, bey denen alle diese Thätigkeiten der Vernunft statt finden. Die ganze unermessliche Menge von sinnlichen Gefühlen würde mit diesem Begriffe ganz ausgeschlossen, und eine grosse Anzahl von unangenehmen Empfindnissen gehörte ihm zufolge unter die angenehmen: denn selbst bey unsfern Uebeln und Leiden findet sich oft eine bewundernswürdige Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu einem, aber freylich traurigem Zwecke. Mithin müßte man diesen Begriff wenigstens so verändern; eine angenehme Empfindung ist die Einsicht der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu einem angenehmen Endzwecke, eine unangenehme ist die Einsicht der Ermangelung der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu einem angenehmen Zwecke. Und so führt uns dieser Begriff selbst, wo er gelten könnte, dahin zurück, wo wir ausgiengen: Wir bekommen eine angenehme Empfindniss, wenn viele Dinge durch eine zweckmäßige Zusammenwirkung etwas zu Stande bringen, das uns eine angenehme Empfindniss verursacht, und wir fühlen eine unangenehme Empfindniss, wenn ein Mannigfaltiges nicht zu einem Zwecke zusam-
men-

menwirkt, den wir wünschen, weil wir uns Vergnügen von ihm versprechen. Andre glauben das Geheimnis unsrer Empfindung ergründet zu haben, wenn sie sagen, Vergnügen sey Bewusstseyn der Vollkommenheit des selbsteigenen körperlichen oder geistigen Zustandes. Missvergnügen und Schmerz das Bewusstseyn des Gegentheils; angenehm sey mithin alles, was den Trieb des Lebens und den Trieb nach Ideen befriedige, unangenehm alles, was den einen, oder den andern einschränke. Allein auch diese bleiben im Grunde immer nur auf demselben Puncte stehen, angenehm, sagen sie, ist alles, was den Trieb nach Leben und nach Ideen befriedigt, und, wenn man sie fragt, warum sie denn fortzuleben, warum fortzudenken verlangen, so können sie nichts erwidern, als: weil bey des uns angenehm ist. Unsre Urtheile über die Vollkommenheit unsers Zustandes gründen sich auf die angenehmen Gefühle, welche er enthält, und alle unsre Triebe setzen diese hinwiederum voraus. Einige andre Theorien der Empfindungen werden wir in der Folge näher zu prüfen Veranlassung finden.

Die Erfahrung stellt die Existenz des Menschen, als eine Reihe wechselseitiger Einwirkungen eines Geistes auf einen Körper, und eines

Originalid. II. Theil.

I

Kör-

Körpers auf einen Geist dar. Selbst bey denen Thätigkeiten der Seele, die ganz aus ihrer eigenen Kraft entwickelt zu seyn scheinen, wirken doch immer körperliche Organe mit. Es kann also bey der Untersuchung der menschlichen Einbildung keine natürlichere Frage geben, als die: Was thut der Körper, und was thut die Seele bey diesem wunderbaren Geschäft? Die meisten haben dem Körper die wichtigsten Functionen dabey zugeeignet, und es ist eine angenehme Unterhaltung, die Möglichkeiten durchzugehen, wie man sich die Aufbewahrung der Bilder der Sinnen in den materiellen Theilen derselben gedacht hat. Man überhebe mich der Mühe, alle hieher gehörige Hypothesen der Physiologen und Seelenlehrer zu prüfen. Nur ein paar Worte erlaube man mir, um mich deshalb zu rechtfertigen, daß ich bey meinen Bemerkungen auf keine derselben Rücksicht nehme. Sobald wir uns den Menschen, als aus einem Körper und einem Geiste bestehend, denken, und den erstern als das Organ des letztern betrachten; so müssen wir, welche Ueberbleibsel, Spuren und Bilder sich auch von den sinnlichen Eindrücken im Körper befinden mögen, dennoch allezeit auch eine Phantasievorstellung in der Seele selbst annehmen. Denn, gesetzt auch, diese bekommt den Stoff zu ihrer Einbildung aus irgend einer von sinnlichen Einwirkungen zurückgebliebenen Determination ihres Kör-

pers, so wird sie doch nie die daraus gebildete Idee als eine schon vormals gehabte anerkennen, wenn sie nicht in sich selbst irgend etwas enthält, woraus sie diese Erinnerung schöpfen kann. Dieses Etwas muss aber nothwendig so beschaffen seyn, dass die Seele es mit jener Idee vergleichen, und aus dieser Vergleichung urtheilen könne, dass sie von vormals wirklich gehabten Eindrücken abstamme, und was könnte es also anders seyn, denn das Bild, die Vorstellung selbst. Wenn dieses nicht wäre, so würde die Seele jedes Phantasiebild, das ihr durch die Einwirkung ihres Körpers erschiene, für ein neues, nie empfundenes ansehen und nimmermehr Einbildung von Wirklichkeit unterscheiden. Es ist also wahrscheinlich, dass die Seele selbst der Sitz der Bilder und Vorstellungen ist. Der Körper kann indessen immer das seinige zu diesen Verrichtungen beytragen; nur muss man sich vor der Vorstellung hüten, als ob er gleichsam das Repertorium der Seele sey, aus dem sie den Stoff zu ihren Erinnerungen nehmen müsse. Ich gründe meine Bemerkungen bloß auf das, was in unserm Bewusstfeyn vorgeht, auf bewusste Gefühle und Vorstellungen. Die jenseits der Erfahrung liegenden Ursachen derselben unternehme ich nicht, zu entdecken, und schweige von ihnen ganz. Es giebt zwar, ich weiss es, viele romantische Köpfe, denen in

der ganzen Seelenlehre nichts lieber ist, als Beschreibungen und Zeichnungen von Schwingungen der Nerven, Bewegungen des Geistes derselben, Eindrücken im Gehirn u.s.w. und diese bin ich nicht im Stande zu befriedigen; allein, es giebt für sie romantische Seelenlehrer genug, die eine materielle Idee so umständlich als ein Insekt zu beschreiben wissen.

Meine Voraussetzungen von beyden Kräften schränken sich demnach auf wenige gering-scheinende Bemerkungen ein: das angenehme und unangenehme — das eigentliche Empfindniß — kann nicht weiter erklärt werden; alle Definitionen davon sind identisch; es giebt Gefühle ohne Vorstellungen, aber keine Vorstellungen ohne Gefühl, und kein Gefühl ohne Begehren oder Verabscheuen. Die aus diesen verschiedenen Kraftäußerungen zusammengesetzten Ganzen bekommen den Nahmen von dem Theile, der die Seele am meisten beschäftigt; z. B. wenn wir uns einen geliebten Gegenstand denken, jedoch so, dass unsre Kraft mehr beschäftigt wird von dem Streben, ihn zu besitzen, als von der Betrachtung seiner Eigenschaften, so befinden wir uns im Zustande der Leidenschaft. Haben wir aber von diesem Gegenstande eine Aeußerung der Gegenliebe bekommen, und überlassen uns dem Genusse des Vergnügens, ohne die Vorstellungen zu verfolgen,

gen, die ihm zum Grunde liegen, so sind wir im Zustande des Empfindens. Das nützlichste, was man thun kann, um den empfindenden oder leidenschaftlichen Menschen zu characterisiren, ist unstreitig, dass man die Wirkungsart seiner Kräfte in jenen Zuständen beobachtet, und dazu werden uns die folgenden Untersuchungen Veranlassung genug geben. Phantasie nenne ich bloß das Vermögen, gehabte Eindrücke und Ideen hervorzuziehn. Das Bewusstseyn, sie vormals schon gehabt zu haben, ist in diesem nicht mit begriffen, sondern erfordert einen befondern Actus der Seele, die Erinnerung. Phantasie und Erinnerung setzen das Gedächtniss voraus, das Vermögen, sinnliche Eindrücke und Ideen aufzubewahren, welches größtentheils nur mechanisch zu wirken scheint. Von ihnen unterscheide ich das Dichtungsvermögen, vermittelst welches die Seele aus dem Stoffe der Phantasie neue Ganzen bildet. Diese Eintheilung, die jeder andern vorhergehen muss, gründet sich auf die Verschiedenheit der Prinzipien, die zu jeder von diesen verschiedenen Thätigkeiten erfordert werden.^{*)} Man kann

I 3

*^o) Diese Unterscheidung derer zum Aufbehalten, Her vorziehn, Erinnern, und Dichten erforderlichen Kräfte entfernt sich zwar von der gewöhnlichen Methode, beruht aber ganz auf der Natur der Sache. Bey den meisten ist der Gebrauch der Wörter Gedächtniss, Erin-

kann nun jede von diesen Kräften wieder theilen in Rücksicht auf den Stoff, den sie behandeln; man kann ein besonderes Wort festsetzen für die Hervorziehung sinnlicher Eindrücke und Bilder, ein andres für Ideen des Verstandes und der Vernunft, ein andres für Gefühle und Empfindnisse. Die Erneuerung von diesen allen beruht indes auf demselben Princip, welches ich im allgemeinen Phantasie nenne. Das Dichtungsvermögen kann man ebenfalls betrachten in Rücksicht auf die Sinnlichkeit, in Rücksicht auf den Verstand, und in Rücksicht auf beyde zugleich; und kann ihm in Beziehung auf diese verschiedenen Stoffe verschiedene Nahmen geben. Wenn ich dessen unerachtet es immer mit demselben Nahmen benenne, so geschieht es wegen der Einartigkeit der Thätigkeiten, die zu Behandlung derselben erfordert werden.

Ich

Erinnerung, Phantasie, Einbildungskraft völlig auf Willkür gegründet. Sie trennen Thätigkeiten, die aus demselben Prinzip hervorgehn, und schmelzen welche zusammen, die sich auf ganz verschiedene gründen. So z. B. nennen viele das Dichtungsvermögen die Einbildungskraft oder Phantasie im höhern Sinne, da doch zum Dichten ein ganz andres Prinzip gehört, als zum eigentlichen Einbilden. Mit eben dem Rechte könnte man die Verstandesideen, die aus der Sinnlichkeit gebildet sind, Empfindungen im höhern Sinne nennen.

Ich gehe nun zur Sache selbst über. Vielleicht hätte ich mir meine Rechtfertigung ersparen können; denn ich habe ja nur Bemerkungen, keine Theorien angekündigt.

Dritter Versuch.

Wir wollen den Anfang mit der einfachsten Erscheinung machen, die durch den Zusammenhang der Empfindung und Phantasie erzeugt wird. Sie ist an sich sehr gemein; allein ihre Folgen sind nichts desto weniger überaus wichtig, und die Ursachen davon biethen sich dem Forscher nicht beym ersten Blicke dar. Jeder Mensch muss die Erfahrung gemacht haben, dass ihm im Zustande der Empfindung und Leidenschaft die sinnlichen Bilder der Phantasie ungemein schnell und lebhaft erschienen; allein, eben die Alltäglichkeit dieses Phänomens verhindert die meisten, darüber nachzudenken. Wir wollen dem Grunde desselben durch eine genauere Beobachtung des empfindenden und einbildenden Menschen nachspüren; vielleicht treffen wir die Stellen, wo beyde Räder in einander greifen, und sich zur Bewegung bestimmen.

Eine überaus leichte und einfache Erklärungsart liegt uns vor Augen. Vielleicht vermag keine Kraft unserer Seele uns unmittelbar

durch sich selbst zum Vergnügen oder zum Schmerz zu röhren, als die Sinnen; vielleicht kommt den übrigen allen diese Fähigkeit nur in so weit zu, als sie die sinnlichen Vorstellungen und Gefühle an sich ziehn, und mit sich verbinden. Wenn es so ist, so haben wir den Schlüsse zu unserm Räthsel. Die sinnlichen Rührungen selbst, die einzigen originalen Empfindnisse müssen natürlich mit den sinnlichen Bildern und Eindrücken der Phantasie am genauesten zusammenhängen; Sinnlichkeit und Phantasie wirken gleichsam Hand in Hand; ohne die Beyhülfe der Phantasie kann uns kein Sinnesorgan einen vollständigen Eindruck liefern; mithin wird mit Erregung der Sinnlichkeit die Phantasie zugleich ins Spiel gesetzt, und blos nach den Gesetzen der Association ergiebt es sich, dass der Seele, wenn sie sinnlich empfindet, sinnliche Phantasiebilder erscheinen. Bey denen Empfindnissen, die aus dem Stoffe anderer Kräfte entstehn, ist die Erklärung wenigstens eben so leicht. Diese können kein Vergnügen, keinen Schmerz wirken, als dadurch, dass sie sinnliche Eindrücke der Phantasie hervorrufen. Indem wir also eine intellectuelle Empfindniss setzen, setzen wir die Erweckung von sinnlichen Vorstellungen der Phantasie damit selbst, und wir werden nur noch einige Bemerkungen nöthig haben, um die besondere Lebhaftigkeit der Phantasiebilder im Zustande des Empfindens zu erklären. Allein,

so

so bequem es auch wäre, mit der Annahme dieser Meinung sich den kürzesten Weg zur Auflösung unferer Frage zu öffnen, so wollen wir sie doch vorher etwas genauer prüfen: gesetzt auch, wir würden durch das Resultat unsrer Untersuchung genöthigt, einen etwas weitern und schwierigern Weg einzuschlagen. Haben denn wirklich blofs die Sinnen die unmittelbare eigenthümliche Kraft, Vergnügen oder Missvergnügen in uns zu erregen? Bedürfen alle andere Kräfte derer von ihren Eindrücken zurückgebliebenen Spuren, um uns angenehme oder unangenehme Gefühle zu bereiten?*) Die Vertheidiger dieses Systems stützen sich gemeiniglich auf eine analogische Parallelie, die sie zwischen dem Denken und dem Empfinden ziehn. Von aller Erkenntniss entblösst, sagen sie, kaum seiner selbst bewusst, erscheint der Mensch auf der Welt. Seine ersten Vorwürfe

I 5 find

*) Herr Hungar hat neuestens dieses System vielleicht mit aller Stärke vorgetragen, deren es fähig ist, und ich glaube keinem der vorhergehenden Vertheidiger desselben Unrecht zu thun, wenn ich besonders auf ihn Rücksicht nehme, zumal da er es wirklich von vielen neuen Seiten vorgestellt hat. (In des Hrn. Prof. Cäsar Denkwürdd. 1r Jahrg. 3. 4. St. 2. Jahrg. 1. B.)

find Erscheinungen der Sinnlichkeit, und sein ganzes Geschäft ist, diese aus ihrer Verwirrenheit und Dunkelheit immer mehr zur Deutlichkeit und Lebhaftigkeit zu erheben. Nach und nach entwickelt sich seine Selbstthätigkeit, er erweitert die engen Gränzen seiner Erkenntniss, deren einzige Quelle die Sinnlichkeit war, und schafft sich durch seine eigne Kraft neue Gegenstände der Unterhaltung für seinen Geist: Allein, wiewohl wir diesen ihre Abstammung aus der Sinnlichkeit nicht ansehen, wiewohl sie unendlich weit über unsre Erfahrung erhaben zu sein scheinen, so find sie doch, genauer befehn, weiter nichts, als Zusammensetzungen aus sinnlichen Empfindungen, und die Art, sie zu behandeln, ist keine andre, als die, welche er bey den Gegenständen der Sinnlichkeit anwendet. Eben so ist es nun bey den Empfindnissen. Die ersten Empfindnisse, die der Mensch erfährt, find die, welche die Sinne, und besonders das thierische Gefühl in ihm erzeugt. Diese allein wirken unmittelbar durch sich. Allein, nachdem die Sinnlichkeit lange Zeit die einzige Quelle des Vergnügens und Schmerzes für ihn gewesen war, so

so verbinden sich die von ihr zurückgebliebenen Spuren mit den Wirkungen seiner übrigen Kräfte. Durch diese Verbindungen und Mischungen scheinen zwar ganz neue Gattungen von Empfindnissen zu entstehen; allein, sie alle, selbst die, welche die Sinnlichkeit am meisten verleugnen wollen, sind nur verfeinerte oder verallgemeinerte sinnliche Empfindnisse. So wie also der denkende Mensch, indem er von den einzelnen sinnlichen Empfindungen das verschiedene sondert, das gemeinsame sammelt und verbindet, so scheidet der empfindende Mensch bey den unmittelbaren sinnlichen Gefühlen die heterogenen Theile von den homogenen, und macht sie hierdurch zur Vereinigung mit den Wirkungen andrer Kräfte geschickt. Jener bildet sich auf diese Art seine allgemeinen Ideen, dieser seine verfeinerten, verallgemeinerten Empfindnisse. *) Wir wollen die Wahrheit dieser in der That blendenden Parallele kürzlich prüfen. Wenn wir

*) Diese Parallele hat Hr. Hungar gezogen in der angef. Abh. im 3. Qu. des ersten Jahrg. der Denkwürdd. S. 497. u. f. verglichen S. 495 u. 501. zu Anf. der 3. Betr.

wir das ganze Feld unsrer sinnlichen Erfahrung überschauen, so finden wir, daß die Sinnen selbst uns eine Menge einzelner Eindrücke und Vorstellungen lieferten; allein, wir finden auch, daß diesen Eindrücken, diesen Vorstellungen alle Ordnung, alle Gleichmäßigkeit fehlen würde, wenn nicht vor aller Erfahrung gewisse Gesetze in unserm Wesen lägen, die uns gerade zu dieser Behandlung der Erscheinungen der Sinne bestimmten. Ohne diese Gesetze würden wir bey allem Zuströmen der äußern Vorstellungen gar keiner Erfahrung fähig seyn, man müßte denn eine zwecklos zusammengeworfene Menge von wandelbaren, sich immer ungleichen Bildern und Eindrücken mit diesem Nahmen benennen. Diese Gesetze, diese Regeln der sinnlichen Erfahrung können also nicht erst durch die Sinnen erworben werden, indem sie die Sinne erst fähig machen, etwas für den Menschen zu erwerben. Man würde diese Meinung für nicht so erzwungen halten, wenn man nicht von dem Ausdruck **Sinne** getäuscht würde. Verstünde man darunter, wie man doch in diesem Falle muß, nicht sowohl die organischen Glieder, welche die Einwirkungen der äußern Dinge aufnehmen, als die Kraft der Seele selbst, durch welche sie aus den Einwirkungen derselben Vorstellungen und Gefühle bildet; so würde man fehn, daß die Seele selbst bey Bildung der sinnlichen Vorstellungen über-

aus

aus thätig ist, dass diese Vorstellungen von den absoluten Eigenschaften der Dinge selbst gar nichts enthalten, dass Materie und Form davon durch die ihr eingepflanzten Gesetze der Empfindung und Vorstellung bestimmt wird, so dass die äussern Gegenstände nur die Veranlassung geben, dass die Seele ihre Wirksamkeit auf eine gewisse in ihrem Wesen gegründete Art ausübe. Wenn unsre Erkenntniß durch Sinnlichkeit schon nothwendige Gesetze und Regeln voraus setzt, die sie allererst möglich machen, und ihre gewisse Art und Weise bestimmen; so muss dieses noch weit mehr bey derjenigen Erkenntniß der Fall seyn, die wir durch unsern Verstand und unsre Vernunft erwerben. Beyde Kräfte würden uns mehr verwirren als leiten, wenn sie nicht ursprünglich nach gewissen nothwendigen Prinzipien wirkten, nach Prinzipien, die unser Urtheil über die Gegenstände, welche die Erfahrung darbietet, über ihre extensive Quantität, ihre Eigenschaften und Kräfte, ihre Beziehungen gegen einander in Rücksicht auf Inliärenz und Subsistenz, Causalität und Dependenz, wirksame oder leidentliche Gemeinschaft, ihre innere und äussere Möglichkeit und die Bedingungen ihres Daseyns bestimmen. Diese reinen Verstandsbegriffe können wir schlechterdings nicht durch die Erfahrung überkommen, durch keine Sinne erwerben, sondern die ersten bewussten Thätigkeiten unsrer Natur setzen sie schon

ichon voraus. Bey dem Säuglinge schon kann der aufmerksame Beobachter genau unterscheiden, was der Seele von außen zukam, und was sie durch sich und aus sich wirkte. Jene Verstandsbegriffe aber muss man nicht mit den allgemeinen Begriffen verwechseln; jedoch werden auch diese nicht bloß durch Erfahrung erworben, sondern jene müssen da seyn, damit wir diese bilden können. Allem diesem zufolge ist es offenbar, dass die Parallele, die man zwischen dem denkenden und empfindenden Menschen zum Vortheil der uns vorliegenden Theorie zieht, nur blenden, nie überzeugen kann. Wir wollen nun der Hauptfache näher rücken. Die sinnlichen Empfindnisse, wir nehmen es unterdessen an, sind wirklich die einzigen originalen, alle übrigen bestehn aus erweckten Spuren derselben. Vor allen Dingen wollen wir aber fragen: Was können wir bey Spuren sinnlicher Empfindnisse denken? Wir müssen hier unterscheiden Empfindnisse, die von gewissen sinnlichen Bildern und Vorstellungen, und Empfindnisse, die von keinen erregt wurden. Bey jenen können die Spuren nichts anders seyn, als die entweder in der Seele, oder in den Organen des Körpers, oder in beyden zugleich liegenden Ursachen, die die Seele fähig machen, das Bild, die Vorstellung, die sie vormals hatte, wieder zusammenzusetzen, in eben der Beziehung zu betrachten, unter welcher sie uns ange-

angenehm oder unangenehm rührte, und also dieses Vergnügen oder diesen Schmerz zu erneuern; bey diesen, welche durch eine unmittelbare Veränderung des Körpers entstanden, können wir uns unter zurückgebliebenen Spuren nichts denken, als eine allgemeine Idee, welche die Seele von den verschiedenen einzelnen Rührungen behielt, und die in den Organen des Körpers durch dieselben bewirkte Fertigkeit, sie zu wiederholen; durch diese beyden Bestimmungen wird dann die Seele fähig gemacht, vermittelst einer Rückwirkung auf die Organe ein ähnliches Gefühl nachzuahmen, als ihr die Einwirkung äusserer Dinge verursachte. Wenn man also sagt: unsre edlern höhern Empfindnisse bestehn aus zurückgebliebenen Spuren sinnlicher Gefühle, so heisst dieses so viel: wenn unsre Seele diese oder jene nicht sinnliche Kraft äussert, so erinnert sie sich entweder einer oder mehrerer sinnlicher Vorstellungen, die sie vormals zum Vergnügen oder zum Schmerze bestimmt hatten, und erneuert dieses Gefühl; oder in dem andern Falle, sie erinnert sich einer, von mehrern einzelnen nicht von bewussten Bildern oder Vorstellungen erregten Gefühlen zurückgebliebenen allgemeinen Idee, wirkt dieser gemäss auf die Organe, durch welche jenes Gefühl bereitet ward, und ahmt es durch ihre eigene Kraft, so viel es möglich ist, nach; sie scheidet das in Beziehung auf ihre Vorstellung

lung fremdartige ab; behält aber das einartige und verbindet dieses mit ihr auf das innigste. Nachdem sie dieses Geschäft eine Zeitlang selbst ausgeübt hat, so wird die Association am Ende mechanisch; ja, die verschiedenen Theile schmelzen so in einander, dass ein Drittes erscheint, welches der oberflächliche Beobachter für eine ganz neue Gattung zu nehmen, verführt wird. Man kann nicht leugnen, dass diese Geschichte der Entstehung unsrer edlern Empfindnisse das Werk eines ungemeinen Scharfsinns ist; die Erfahrung sogar scheint sie nichtwenig zu bestätigen; denn wir können nicht leugnen, dass bey vielen unsrer Vergnügen und Leiden, die ganz außer Verbindung mit den Sinnen zu seyn scheinen, Erinnerungen sinnlicher Gefühle mit im Spiele sind. Allein, diese Erfahrung hat auch noch niemand geleugnet. Die Frage ist vielmehr: ob bey diesen Empfindnissen alles auf die Rechnung der Sinnlichkeit geschrieben werden muss, ob nicht die andern Kräfte für sich, ohne alle Vereinigung mit ihr fähig sind, Vergnügen und Schmerz zu erregen. Wenn jedes geistige Empfindniß nichts anders ist, als ein erneuertes, modifizirtes, sinnliches Gefühl, so muss doch schlechterdings eine Ursache angegeben werden, warum die Seele bey gewissen Aeußserungen ihrer andern Kräfte gewisse Spuren der Sinnlichkeit aufweckt, und das aus ihnen resultirende Gefühl jenen beygesellt, oder warum

um in andern Fällen, wo die Seele nicht nach ihrer Willkür thätig zu seyn scheint, bloß der Mechanismus diese Vermischung bewerkstelligt. Die Angabe dieser Ursache kann mit desto mehrererem Rechte gefordert werden, weil es offenbar ist, dass in jenen Mischungen und Verschmelzungen eine gewisse Regel herrscht, der entweder die Selbstthätigkeit der Seele oder der Mechanismus getreu bleibt. *) Die Ursache, welche eine indifferente Kraftäußerung in eine angenehme oder unangenehme verwandelt, kann nirgends anders, denn in der Stimmung liegen, in welche die Seele durch jene Thätigkeit versetzt worden war, und diese müssen wir nothwendig so annehmen, dass die Seele sie entweder fortsetzen oder abbrechen wolle; denn sonst könnte nichts die Seele veranlassen, bald angenehme, bald unangenehme Gefühle mit ihr zu vereinen. Selbst die mechanische Verbindung derselben erfordert einen folchen Grund. Sobald wir aber anneh-

*) z. B. die Wissbegierde, auch von aller Sinnlichkeit entfernt, macht dem Geiste Vergnügen. Besteht dieses Vergnügen bloß aus Spuren sinnlicher Gefühle, welche sich an die Befriedigung der Wissbegierde, die an sich indifferent seyn soll, angeschlossen haben, so kann ich mit Recht auf die Beantwortung der Frage dringen: warum schlossen sich hier angenehme Spuren an, und warum bleibt sich die Seele in der Verbindung davon immer gleich?

annehmen, dass jede bewusste Thätigkeit, oder Bestimmung unsers Wesens unmittelbar die Begierde mit sich führe, sie entweder zu verlängern, oder abzubrechen; so müssen wir nothwendig leugnen, dass irgend eine bewusste Veränderung unsers Wesens völlig indifferent seyn könne. Gäß' es völlig indifferenten Zustände, so würde unser Daseyn in eine Reihe abgebrochener unzusammenhängender Perioden zerfallen, und gewaltsame Stöfse von aussen müssten uns aus völlig gleichgültigen Zuständen in andre fortreissen. Allein, damit unser Leben ein fortfließendes zusammenhängendes Ganze wäre, damit Bestreben auf Bestreben uns aus einem Zustande in den andern leitete, ließ die Natur uns keinen völligen Mittelzustand zwischen Vergnügen und Schmerz. Alle Kräfte unsrer Seele gewähren uns also mit ihrem bewussten Wirken zugleich ein Empfindniß, und wiefern sie nicht alle aus den Kräften der Sinnlichkeit abgeleitet sind, muß man dem Menschen außer der Fähigkeit, durch die Sinnen angenehm oder unangenehm gerührt zu werden, auch die Empfänglichkeit für reines geistiges Vergnügen und Missvergnügen zugesehen.

Wir scheinen uns selbst den Weg abgeschnitten zu haben, der uns am nächsten zur Auflösung unserer Frage führen konnte. Denn

von

von allen Behauptungen, mit denen man die Deduction unsrer geistigen Empfindnisse aus der Sinnlichkeit unterstützte, blieb uns nichts übrig, als die gemeine Erfahrung, daß die sinnlichen Gefühle die allerersten sind, die den Menschen auf der Erde in Bewegung setzen. Allein diese geringfügige Erfahrung hat mehr Einfluß auf die Behandlung unsrer Materie, als es scheint. Dadurch, daß die sinnlichen Gefühle die allerersten sind, die den zum Bewußtseyn erwachten Menschen rühren, bekommen sie natürlich ein ungemeines Uebergewicht vor allen andern Arten der Empfindnisse; sie haben gewiß den Reiz der Neulheit im allerhöchsten Grade, und es ist kein Wunder, wenn die Wirkungen desselben sich fortpflanzen, und sich atich dann noch äußern, wenn alle Federn unsrer Natur ins Spiel gesetzt sind, und uns zu angenehmen oder unangenehmen Rührungen bestimmen. Doch, die sinnlichen Gefühle haben noch mehrere Eigenschaften und Beziehungen, die sie zu dem herrschenden Theile in unsrer Seele machen, Jede Vermehrung oder Verminderung unsrer physischen Vollkommenheit kündigt sich uns durch angenehme oder unangenehme Gefühle an, sie sind die stärksten, und überwältigendsten, deren wir fähig sind. Wie wir nun keinen ersteren und heftigeren Trieb haben, als den des Lebens, so müssen auch die sinnlichen Gefühle, als welche unmittelbar Beziehung auf

ihn haben, uns vor allen andern hinreissen. Und, wenn dieses also ist, so müssen die von ihnen zurückgebliebenen Spuren, die lebhafteste Wirkung erzeugen, wenn sie von der Phantasie zu neuem Leben erweckt werden. Alle Menschen ferner von den ungebildetesten bis zu den tiefsinnigsten Denkern leben den grössten Theil ihres Lebens in der Sinnlichkeit, ihr Geist wird weit öfterer mit sinnlichen Vorstellungen und sinnlichen Gefühlen beschäftigt, als mit blos geistigen und intellektuellen. Kein Wunder also, wenn die Phantasie fähig ist, vor allen andern die von ihnen zurückgebliebenen Spuren zu erneuern, wenn diese Fähigkeit am Ende zu einer außerordentlichen Geläufigkeit wird, die beynahe das Werk des Mechanismus zu seyn scheint. Hierzu kommt noch, dass unser Geist am allerleichtesten mit sinnlichen Vorstellungen und Eindrücken beschäftigt wird; (die unangenehmen ausgeschlossen) es ist, als ob er hier nur die Hälfte der Arbeit zu vollbringen hätte, bey den eigentlich geistigen Thätigkeiten hingegen alles thun müsse.

Konnten wir nun gleich nicht so viel beweisen, dass selbst unsre geistigen Empfindnisse blos aus verfeinerten und verallgemeinerten Spuren der sinnlichen bestehen, so haben wir doch den Satz unumstößlich gewiss, dass die sinnlichen Vorstellungen der herrschende Theil in unferm

ferm Gedächtnisse ist, das heifst, derjenige, welcher der Anzahl nach den grössten Umfang hat, welcher unserer Seele gleichsam am nächsten liegt, aus welchem sie am leichtesten und geschwindesten Materialien zu ihren Geschäften ziehen kann, und welcher des höchsten Grades von Lebhaftigkeit fähig ist. Wir haben also nur noch zu beweisen, dass die Seele des empfindenden Menschen sich in dem Zustande der grössten Wirksamkeit befindet, und es wird sich von selbst ergeben, dass ihr dann vor allen andern die sinnlichen Bilder der Phantasie erscheinen müssen.

Vierter Versuch.

Man pflegt im Allgemeinen als einen charakteristischen Unterschied zwischen dem denkenden und empfindenden Menschen anzugeben, dass jener sich als thätig, dieser als leidend ansehe, dass jener sich des Uebergangs von einer Idee auf die andre bewusst sey, und vermittelst dieses Bewusstseyns seine eigne Thätigkeit fühle, dieser hingegen sowohl des Bewusstseyns von einem Theile der Empfindung zum andern, als auch des Gefühls seiner eignen Thätigkeit ermangle. *) Uns, die wir die Urfa-

K 3

chen

*) z. B. Eberhard in der Theorie des Denkens und Empfindens, S. 35. 45.

chen des Zusammenhangs der Empfindung und Phantasie auffuchen, ist es überaus wichtig, den Grad der Wirksamkeit unsers Geistes im Zustande des Empfindens genau zu wissen. Wir wollen also auf die ersten Begriffe zurückgehn. und die vielleicht zu schwankende Beobachtung auf sichre Regeln zurückzuführen suchen.

Wenn wir die Kräfte unsres Wesens nach einem von uns selbst gefassten Zwecke anwenden, so können wir uns im strengsten Sinne des Wortes selbstthätig nennen; wenn wir hingegen von fremden Kräften aus einer uns unbewussten Ursache zu Vorstellungen, Empfindnissen, Handlungen bestimmt werden, so ist dieses im strengsten Sinne des Wortes ein Leiden,

Alle Wesen und Kräfte dieses Universums sind so innig und fest zusammen geeinigt, dass der mindeste Theil in jedem Augenblicke seines Daseyns von der umliegenden Welt verändert und bestimmt wird, so wie er selbst hinwiederum unaufhörlich in die umliegende Welt wirkt. So gewiss dieser Satz in seiner vollen uneingeschränkten Bedeutung ist, so gewiss ist es auch, ihm zufolge, dass kein Wesen irgend einmahl bloß leide, irgend einmahl bloß selbstthätig sey, dass vielmehr Wirkung und Gegenwirkung sich innig in ihm durchdringen und sein ganzes Daseyn

seyn eine Reihe in einander greifender Momen-
te des Thuns und Leidens ist. Da nun also je-
der thätige oder leidentliche Zustand eines We-
sens nicht anders angesehen werden kann, als
das Resultat seiner eigenen und der zahllosen
mit ihm verbundenen Kräfte, als die gleichsam
in einem Centrum zusammengedrängte Summe
der Wirkungen seiner eignen und fremder Thä-
tigkeiten; so kann man unmöglich mit völliger
Genauigkeit angeben, was von diesem zusam-
men gesetzten Ganzen dem Wesen selbst, und
was dem Einflusse anderer zuzuschreiben sey.
In dieser allgemeinen Naturordnung ist der
Mensch nothwendig mit begriffen. Er ist ein
Punct, von dem aus Wirkungen in die ganze
umliegende Welt übergehn, indem er zugleich
von der ganzen umliegenden Welt Einwirkun-
gen erhält; so dass man die Gränzlinie zwischen
seinem Leiden und Thun eben so wenig voll-
kommen genau ziehen kann, als bey jedem an-
dern Wesen des Universums, und sich mit der
Angabe des mehrern oder wenigern befriedi-
gen muss. Mit Recht können wir also sagen,
dass der Mensch leide; wenn er, ohne selbst die
Veranlassung dazu zu geben, ohne es zu wol-
len, genöthigt wird, sich etwas vorzustellen,
ein Vergnügen, einen Schmerz zu empfinden,
eine Handlung zu thun, oder zu unterlassen,
dass er hingegen selbstthätig sey, wenn er die
Gegenstände seiner Vorstellung und Betrachtung

selbst wählt, oder, wenn sie ihm von ungefähr erscheinen, seine Aufmerksamkeit absichtlich auf sie heftet, wenn er sich durch Hervorrufung gewisser Bilder und Ideen Vergnügen oder Schmerz bereitet, und wenn er sich, einer selbst gebildeten Vorstellung zufolge, zu einer Handlung bestimmt. Der Metaphysiker mag nun immer erweisen, dass auch diese Thätigkeiten nothwendige Wirkungen nothwendiger Ursachen sind, in deren festgeschlungenen Kette der Mensch mit aller seiner Kraft auch nicht ein Glied verrücken könne; dieses thut uns bey unsern Beobachtungen auch nicht den mindesten Eintrag. Wir nehmen das Wesen des Menschen, so wie jeden Theil des Universums als bestimmt zu einer gewissen nothwendigen Art des Wirkens und Leidens an, und ganz in Hinsicht auf diese nothwendige Art, auf diese in ihm selbst gegründeten Stoffe zu Veränderungen bestimmen wir, welche Zustände sich mehr aus den Kräften seiner eignen Natur entwickelten, und welche mehr durch Einwirkung fremder Wesen und Kräfte hervorgebracht wurden. Unbekümmert um den Ursprung seiner Natur und die Bedingungen ihres Daseyns, suchen wir bloß den Grad von Wirksamkeit auf, der in einem gewissen Zeitpuncte seines Daseyns in ihm herrscht. Ob nun schon der leidende Mensch von dem selbstthätigen dadurch unterschieden ist, dass er unwillkührlich

lich zu gewissen Veränderungen fortgerissen wird, da dieser hingegen seinem eignen Zwecke folgt; so ist doch auch der leidende überaus thätig, und man muss ihn nicht betrachten, als ob er sich bloß denen auf ihn zudringenden Einwirkungen darbiethe, sondern er ist auch hier selbst Schöpfer, wirkt den **Gesetzen** seiner Natur gemäfs jenen Einwirkungen entgegen, und bildet auf diese Art Vorstellungen und Gefühle. Der Mensch in seinem leidentlichen Zustande ist also nicht sowohl dem Umfange und Grade der Wirksamkeit nach von dem selbstthätigen Menschen verschieden, sondern in Rücksicht auf den Ursprung und die Veranlassung derselben. Auch im Zustande des Leidens kann man höhere und niedere Grade der Wirksamkeit unterscheiden; je mehrere Eindrücke und je schneller diese auf einander folgen, desto mehr wird die thätige Kraft des Geistes in Bewegung gesetzt; so dass man, ohne eine leere Spitzfindigkeit zu sagen, behaupten kann: je mehr der Mensch leidet, desto thätiger ist er. Und wenn wir nicht das Bewusstseyn einer regen Selbstthätigkeit mit dem Bewusstseyn einer selbsterregten verwechseln, so müssen wir zugeben, dass wir auch in unsren leidentlichen Zuständen (wenn nicht das Bewusstseyn unsrer selbst unterdrückt ist,) unsrer Wirsamkeit uns bewusst sind.

Dieses alles dürfte vielleicht manchen zu weit hergeholt und überflüssig scheinen; allein,

die Folge wird es noch deutlicher zeigen, als es jetzt geschehen kann, dass die Resultate dieser Bemerkungen uns bei der Entwicklung unserer Materie einen guten Dienst leisten. So wie wir den Begriff des Leidens in der menschlichen Natur bestimmt haben, passt er völlig auf die sinnlichen Empfindnisse; allein, keinesweges kann ich ihn von allen übrigen Gattungen derselben zugeben. *) Denn es giebt unleugbar zahllose Empfindnisse, die wir absichtlich erregten, und die wir mit Bewusstseyn und zweckmässig unterhalten, Empfindnisse, bey denen wir uns des Uebergangs von Vorstellung zu Vorstellung, von Theil zu Theile, und der dabey verwendeten Thätigkeit bewusst sind. Dieses scheint mir so gemein, so in die Augen fallend, dass ich ungern ein Wort darüber verliere. Man darf nur den Dichter betrachten, wenn er sich im Zustande seiner erhöhten Empfindung und Phantasie befindet, um sich zu überzeugen, dass der empfindende Mensch fast einer eben so grossen Eigenmächtigkeit fähig ist als der Denkende; der Dichter erregt selbst Empfindnisse, er unterhält und lenkt sie nach einem selbst gefassten Plane, er geht von

Vor-

*) Herr Hungar hat jenen gewöhnlich im Al'gemeinen angegebenen Charakter des empfindenden Menschen ebenfalls blos auf seine sinnlichen Gefühle eingeschränkt. S. 686. im besagten Werke.

Vorstellung zu Vorstellung mit Bewußtseyn über, und fühlt die Anstrengung seines Geistes bey diesem Geschäfte; so der Musiker und andre Künstler mehrere. Freylich steigt nicht selten in solchen Fällen die Wirksamkeit des Geistes zu einem so hohen Grade, dass eine Vorstellung, ein Bild das andre mit einer so grossen Schnell gkeit verfolgt, dass der empfindende nicht selbst Schöpfer, sondern das Organ eines begeisternden Gottes oder Genius zu seyn scheint; allein man betrügt sich sehr, wenn man glaubt, der Geist leide hier mehr, als er selbst thätig ist. In solchen Zuständen ist vielmehr die Wirksamkeit unsers Geistes so angefeuert, dass Vorstellung, Gefühl, Bestreben, und Vorstellung so rasch und unermesslich schnell auf einander folgen, und wechseln, dass zwischen den einzelnen Thätigkeiten keine hinlängliche Weile ist, in der die Seele die Spuren derselben sammeln, und sich ihrer in der Erinnerung bewußt seyn könne. Dieses ist nun bey den Gefühlen, die durch den Mechanism unsrer Natur erregt werden, lange nicht so der Fall, als bey denen, die der Geist durch seine bewusste Selbstthätigkeit sich bereitet. Was bey jenen die nicht von uns abhängigen Verhältnisse der äussern Dinge zu unsrer Organisation bewerkstelligten, das vollendet hier die ideenbildende Kraft der Seele selbst. Wenn auch der erste Ursprung des Empfindnisses durch äussere

Ver-

Veranlassung geschah, so unterhält es doch die Seele durch ihre eigne Wirksamkeit, durch ihre Selbstmacht über die Ideen ihres Gedächtnißes, und die Fruchtbarkeit ihres Dichtungsvermögens: sie zieht mit unglaublicher Schnelle Reihen von Bildern und Vorstellungen hervor, und belebt sie von denen Seiten, wo sie mit ihrer Glückseligkeit am meisten zusammenhängen, indem sie jene Seiten im Schatten zurücklässt, die einen widrigen Einfluß auf ihr Empfindniß haben könnten; dieses Geschäft erfordert unstreitig einen so schnellen durchdringenden Blick des Geistes, eine so rasche Fähigkeit, zusammenzusetzen, und zu trennen, zu vergleichen und zu unterscheiden, zu beleben und zu verdunkeln, daß ich keinen Zustand des Menschen anzugeben wüßte, der mehr innere Wirksamkeit in sich schlößte, als der des Empfindens.

Es ist wahr, es giebt bey den sinnlichen und geistigen sowohl angenehmen als unangenehmen Empfindnissen gewisse Grade, wo unsre Selbstthätigkeit völlig aufzuhören scheint, wo sich sogar nicht selten das Bewußtseyn unsrer selbst mit dem Bewußtseyn unsers Wirkens verliert. Hier schweigt die Erfahrung für uns; die Vernunft gewährt uns die Ueberzeugung, daß auch in diesen Zuständen, die einer einstweiligen Vernichtung ähnlich sind, unser Wesen immer fortwirkt, allein über die Art die-

dieses Wirkens können wir nicht das mindeste entscheiden. Die Erscheinung, daß oft im Zu-
stande einer hochgestiegenen Empfindung die Bilder der Phantasie entweder gar nicht, oder sehr matt erscheinen, wird mir in der Folge zu einer genauern Hinsicht auf dergleichen Zu-
stände der menschlichen Natur Veranlassung geben.

Fünfter Versuch.

Wir wollen nun die zeither gemach-
ten Bemerkungen auf die Erscheinungen an-
wenden, deren Erläuterung wir uns vorge-
setzt haben. Da sich aber zwischen den sinnli-
chen und geistigen Empfindnissen ein wesentli-
cher Unterschied befindet, so müssen wir die
Anwendung auf jede von diesen Gattungen be-
sonders machen.

Bey den bloß sinnlichen Empfindnissen ist die Erklärung des schnellen und lebhaften Er-
wachens der sinnlichen Bilder überaus leicht,
und ich habe zu Anfang des dritten Versuches
bey der Darstellung der Meinung dererjenigen,
welche alle Empfindnisse aus der Sinnlichkeit
ableiten, vielleicht alles gesagt, was dazu nö-
thig. Sinnlichkeit und Phantasie — so drückt
ich, unfähig eine passendere Redensart zu fin-
den, mich aus — wirken allezeit Hand in Hand.

Die

Die Momente der Wirklichkeit schwinden unaufhaltsam hin, die Phantasie nimmt sie sorgsam auf, befasst sie in einer gewissen Ordnung, und macht es dadurch möglich, dass wir durch das successive Rückblicken auf die einzelnen verschwundenen Theile, das Bild, die Vorstellung des Ganzen haben können. Nicht nur bey den Vorstellungen ist dieses der Fall, sondern auch bey den Gefühlen. Jedes Bestandtheil eines Gefühles lässt irgend etwas in unserm Bewusstseyn zurück, und die Phantasie bildet aus diesen zurückgelassenen Spuren die Vorstellung des Gefühls selbst. Die Organen der sinnlichen Erkenntniß, und die des sinnlichen Gefühls stehen also in dem nächsten Verhältnisse gegen die Phantasie der Sinnlichkeit, können keinen bewussten Eindruck auf uns machen, den nicht die Phantasie wenigstens auf einen Augenblick aufnähme. Wenn nun der Geist des Menschen bey seinen sinnlichen Gefühlen selbst, unerachtet des scheinbaren Leidens, zur eigenen Wirksamkeit gestimmt ist; wenn die Natur desselben es mit sich bringt, dass er in seinen Thätigkeiten stetig ist, niemals ohne Grund aus einer Art des Wirkens in eine andre überspringt; so ist es ganz natürlich, dass sinnliche Gefühle sinnliche Bilder hervorziehn; und wenn es bey der Assoziation der Gefühle eben so ist, wie bey jener der Gedanken, dass ähnliches sich zu ähnlichem gesellt, so ist es leicht zu begreifen, dass der Mensch,

Mensch, welcher zu einer gewissen Gattung sinnlicher Empfindnisse gestimmt ist, lauter sinnliche Bilder hervorzieht, die dasselbe Gefühl erregen können, Wenn es gleich ein überaus schweres Problem ist; so kann man die Beobachtung doch nicht leugnen, dass Gefühl ein Prinzip der Assoziation von Vorstellungen ist. So wie der menschliche Geist, bey der Hervorziehung seiner Ideen zum Bedürfnisse des Denkens, eine gewisse Vorahnung der Beschaffenheit der zu erweckenden Ideen hat, so hat er bey Assoziation der Vorstellungen zu Erhöhung eines Empfindnisses ein gewisses Vorgefühl der Art der Rührung, die eine Vorstellung erregen kann. War das Gefühl von vorhergehenden sinnlichen Vorstellungen erregt worden, so ist der Fall derselbe, nur dass dann auch die Aehnlichkeit der hervorzurufenden Vorstellung mit der herrschenden ein Prinzip der Assoziation ist. In vielen Fällen dieser Art handelt die Seele wirklich willkührlich, allein in vielen scheint sie auch ganz dem Mechanismus folgen zu müssen. Oft vermehrt die Erscheinung sinnlicher Bilder, im Zustande des Vergnügens und des Schmerzes, unsre Leiden; hienge es von uns ab, wir riefen sie nicht hervor, oder unterdrückten sie gewaltsam, wenn sie erschienen; allein wir können uns ihrer Zudringlichkeit nicht erwehren. Diese Stetigkeit unsrer Natur selbst in ihren unangenehmen Vor-

stel-

stellungen und Gefühlen hat oft einen unverkennbaren Einfluß auf unsre Glückseligkeit; wir werden dadurch auf die Ursachen unseres Leidens weit aufmerksamer gemacht, und können seinen Folgen desto besser vorbeugen. Die Bilder unerträglicher Menschen, die Bilder unsrer Feinde verfolgen uns mit einer unbegreiflichen Anhänglichkeit; wir wünschten ihrer gern los zu seyn, allein, sie erscheinen uns allaugenblicklich mit einer Lebhaftigkeit, die der Wirklichkeit nahe kommt; Gegenstände, die uns Grauen und Ekel im hohen Grade erregt hatten, umschweben unsre Phantasie eine lange Zeit, ohne dass wir sie unterdrücken können, und erscheinen uns bey der entferntesten Veranlassung so schnell und so lebhaft, als ob ein feindlicher Dämon sie hergezaubert hätte. Sehr oft kann man doch auch behaupten, dass die Seele bei der Erweckung von Bildern dieser Art ein geheimes, ihr kaum selbst bewusstes Interesse hat. Um dieses deutlicher zu machen; muss ich eine Bemerkung voraus schicken, die man, wenn auch schon gemacht, doch nicht genug angewendet hat. Jede Vorstellung führt ein Bestreben mit sich; der Wille aber hat unsre innere Thätigkeit so an der Hand, wirkt so unmittelbar auf sie, dass die Thätigkeit oft schon vor sich geht, ehe wir uns der Vorstellung, die sie erregte, in der Erinnerung bewusst worden sind, wodurch es denn geschieht, dass die das

Be-

Bestreben erregende Vorstellung verschwindet, und wir die Ursachen der Thätigkeit errathen müssen. Die Phantasieanschauung eines Menschen, den wir hassen, führt in der That ein angenehmes Gefühl mit sich: Sie ist allezeit mit einem Grade von Rachbegierde verbunden, die uns gewiss mehr angenehm als unangenehm ist, wenn nicht das Bewusstseyn einer gänzlichen Ohnmacht sie als unwirksam und nichtig vorstellt, welches doch die Phantasie fast nie zulässt. An einem Menschen, den wir wirklich hassen, sind wir geneigt, alles schlecht und tadelnswerth zu finden; indem wir also auch die Züge seiner schlechten Seele in seinem Gesichte zu entdecken glauben, so geniessen wir durch die Anschauung davon ein schmeichelhaftes Selbstgefühl; mit jedem neuen Zuge von Bosheit und Niedrigkeit, den wir an ihm entdecken, fühlen wir uns als Besitzer des entgegen gesetzten Zugs von Tugend, und das Bewusstseyn unsrer Thätigkeit während der Beobachtung und Vergleichung erhebt auch hier unser Vergnügen zu einem noch höhern Grade. Ich darf nicht übergehn, dass, indem wir unter diesen Rücksichten uns seine Person lebhafter vorstellen, und seine Physiognomie deutlicher anschauen, wir unsre Rachbegierde dadurch weiden, und gleichsam an dem Bilde das ausüben, was wir der wirklichen Person zudenken. Auf diese Art kann also die Seele selbst von einem,

Originalia. II. Theil.

L

oft

oft nur geahndeten, Interesse angetrieben werden, das Bild einer gehassten Person hervorzuziehn. Eben so ist es bey Bildern gräfslicher, ekelhafter Gegenstände. Diese scheinen sehr oft ganz wider den Willen der Seele zu erwachen. Allein, oft ist dieses auch nur eine Täuschung. Die Seele wollte allerdings in diesem Augenblicke diese Gestalt sehen; sie ahndete das Vergnügen vorher, welches ihr die lebhafte Vorstellung und Bemerkung von dem Regellosen und Widernatürlichen an dem Gegenstände verursachen würde, oder sie hatte ein geheimes Verlangen, das Angenehme der Sympathie zu empfinden, oder ihre Eigenliebe machte sie begierig, ihre Vorzüge vor dem Gegenstande durch Vergleichung mit ihm zu fühlen, oder sie kitzelte sich im Voraus Gestalten, die andre in Ohnmacht versetzen können, mit Gleichmuthigkeit anzuschauen. Diese dunklen Vorahnungen erregten das Bestreben der Seele, die Gestalt zu sehn, der vorwitzige Wille eilte fort, ehe sie sich das Gefühl des Ekels und Grauens vergegenwärtigen konnte, welches die Erscheinung des Gegenstandes wirken würde, die Gestalt stand da, und der Mensch ward von allen den widernatürlichen Empfindnissen überfallen, die sie begleiten. Wenn auch diese Erklärung nicht bey allen Fällen anwendbar ist, so wird doch der aufmerksame Beobachter ihre Wahrheit bey vielen nicht verkennen.

Allein,

Allein auch die geistigsten Empfindnisse erwecken die Bilder der Sinnlichkeit durch die Phantasie. Das wichtigste, und auffallendste Beyspiel ist die sinnliche Sprache der Menschen in den Zeitpuncten ihrer hochgestiegenen Empfindung. Was für ein Interesse mag wohl unsern Geist zu dieser Wirkungsart bewegen; oder, wenn sie bloß das Werk des Mechanism ist, welches sind die Federn, die ihn ins Spiel setzen? Wenn der menschliche Geist im Zu-
stande hochgestiegener Empfindung höchstthätig ist, so wird jede Vorstellung eine Menge anderer mit ihr verbundener hervorziehn, und wenn jedes, selbst das geistigste Empfindniß mit sinnlichen Vorstellungen vermischt ist, wenn die sinnlichen Vorstellungen der herrschende Theil in unserm Gedächtnisse ist; so ergiebt es sich von selbst, daß er am ersten Beziehungen zwischen geistigen Vorstellungen und sinnlichen Bildern entdeckt. Dieses wäre der mechanische Theil der Ursachen; allein, es giebt noch andre, welche mehr der Seele selbst überlassen zu seyn scheinen. Unser Geist hat ursprünglich die Fähigkeit und den Trieb zu vergleichen, Aehnlichkeiten und Unterschiede zu bemerken. Dieser Trieb ist eine der ersten Federn, die ihn in Bewegung setzen. Selbst kein Bewußtseyn feiner selbst, keine sinnliche Gewahrnehmung läßt sich denken, wenn jene Fähigkeit nicht zum Grunde liegt. So wie es ihm nun über-

haupt angenehm ist, diesem Triebe genug zu thun, so sucht er am allerliebsten Aehnlichkeiten an Dingen ganz verschiedener Natur auf, und sobald sich seine Thätigkeiten in zwey Gattungen sondern lassen, in sinnliche und geistige, ist ihm nichts angenehmer, als Aehnlichkeiten zwischen diesen beyden Arten zu entdecken. Sinnliche Anschauung ist ferner die leichteste Beschäftigung für ihn, und der abgezogenste Gedanke sogar wird ihm fasslicher, wenn er in ein sinnliches Bild eingekleidet ist. Kein Wunder also, dass der Mensch, wenn er in den Regionen der Vernunft Geschäfte hat, sich aller Augenblicke wieder in das Feld der Sinnlichkeit hinüberspielen will, oder doch wenigstens auf der Gränze von beyden zu bleiben sucht. Dieses Bedürfniss tritt nun in vollem Masse ein, wenn die Empfindsamkeit des Menschen erhitzt ist, und vermehrt sich mit jedem Grade, um den diese zunimmt. Auf den lebhaft empfindenden Menschen drängen sich Scharen von Gedanken und Vorstellungen zu. Fast jede von diesen hat in der Sinnlichkeit ein ähnliches Bild, und der Blick des Empfindenden weiß es mit einer unbegreiflichen Schnelligkeit zu finden. Indem derselbe nun abwechselnd auf den Gedanken und auf das Bild gerichtet ist, so verdopeln sich zwar im Grunde seine Thätigkeiten; allein, sie sind weniger mühsam, und verschmelzen weit leichter mit den Wallungen des Gefühls.

fühls. Das Interesse der Seele bey der Versinnlichung ihrer Vorstellungen im Zustande lebhafter Empfindungen verändert sich aber, je nachdem diese entweder angenehm oder unangenehm sind, und bey beyden wird es wieder durch den besondern Character des Vergnügens oder Missvergnügens modifizirt. Auch versinnlicht die Seele nicht bloß bey heftigen Empfindnissen, sondern selbst die sanftesten Gefühle drücken sich gern durch sinnliche Bilder aus. Ich würde mich zu weit verlieren, wenn ich mich auf alle unterscheidbare Abstufungen der Empfindnisse einlassen wollte, um zu zeigen, wie sich bey jeder fast das Interesse des Geistes in der Versinnlichung und Anschaulichmachung modifizirt. Bald freut sich die Seele ihres dichterischen Vermögens und ahndet in ihren Zusammensetzungen eine anziehende Schönheit; bald will sie die Liebe zu einem Wesen in ihrem vollen Umfange befassen, sie drängt alle Dinge zusammen, die sie liebt, raubt gleichsam diesen die Neigung, die ihnen gehört, und weiht sie dem vor allen geliebten Wesen; auch ohne Zeugen, ohne Theilnehmer glaubt sie sich selbst diese Befriedigung, dem geliebten Gegenstände dieses Opfer schuldig; sie erwirbt zugleich durch diese Thätigkeiten eine Reihe von Unterhaltungen mit ihm, welche die Reize der Neuheit und Mannigfaltigkeit mit den Gefühlen einer geistigen Geschlechtslust vereinigen; und indem sie

ihn mit so vielen Bildern und Vorstellungen ver-
gesellschaftet, vergegenwärtigt sie sich ihn im-
mer mehr, scheint ihn inniger mit sich zu verei-
nen, zu einem Theile ihres **Selbst** zu machen, und ahndet so die **Genüsse** vorher, nach denen sie dürftet; bald ist die Seele wirklich unver-
mögend, ihre Entzückungen zu schildern, sie ergreift die Bilder, die ihr am nächsten sind, und, wenn auch diese ihren **Zustand** nicht mah-
len können, so zeigen sie doch, dass er nicht gemahlt werden kann. Bey den unangeneh-
men Empfindnissen liegt es uns bald daran, uns-
fern **Zustand** lebhaft zu schildern, und so treibt das Interesse der Wahrheit die Seele zur Ver-
sinnlichung an; denn ohne diese ist die Lebhaftig-
keit unmöglich; bald wollen wir unser unter-
drücktes Kraftgefühl erheben, und erwecken sinnliche Bilder, die es besonders zu erregen pflegen; bald wollen wir uns etwas von den traurigen Gegenständen entfernen, und theilen, indem wir die sinnlichen Bilder in Beziehung auf sie betrachten, unsre Aufmerksamkeit, oder erheben das Gefühl unsrer Thätigkeit wenigstens auf Augenblicke über jenes der Traurigkeit; bald liegt es uns selbst daran, die Grösse uns-
fers Unglücks zu betrachten, wir schmücken das Gemählde davon mit den lebhaftesten Farben, und, indem wir uns bewusst sind, es nicht verdient zu haben, so empfinden wir gleichsam mit uns selbst Sympathie; Alle diese Triebfedern

wer-

werden nun noch wirksamer durch die Begierde, sich mitzutheilen, und die Gemüthsstimmung anderer der unsfrigen ähnlich zu machen, deren wohl niemand im Zustande lebhafter Empfindung ermangelt. Der Mensch weiß, was die sinnliche Einkleidung der Gedanken und Begriffe in ihm wirkt, und erwartet also analogisch dasselbe bey seinem Mitmenschen. Und wenn dann der Trieb, seine Empfindungen mitzutheilen, den Geist des Dichters zur Darstellung begießt, so brauchen wir keinen weitern Aufschluß über die Ursachen des Gebrauchs der sinnlichen Rede in den Werken der Dichtkunst.

Der Hang der Seele, im Zustande der Empfindung zu versinnlichen, schränkt sich nicht bloß darauf ein, geistigere Vorstellungen und Begriffe in sinnliche Bilder zu kleiden, sondern er geht so weit, dass sie selbst die sinnlichen Vorstellungen so viel als möglich zu individualisiren sucht. Wenn Klopstock sagt:

Ihr Aedleren! ach es bewächst

Eure Mahle schon ernstes Moos.

Ach, wie wohl war mir, da ich noch mit euch

Sahe sich röthen den Tag, schimmern die Nacht!

so will er im Ganzen nichts anders sagen, als:
Wie glücklich war ich, da ich noch
mit euch des Lebens und des Anschau-

ens der schönen Natur genoss! Dieses ist schon an sich wenigstens zur Hälfte ein sinnlicher Gedanke; allein, er gewinnt noch mehr Leben und Anschaulichkeit, wenn die Seele, anstatt den zusammengesetzten allgemeinen Begriff des Ganzen vorzutragen, einen einzelnen, besonders interessanten Theil heraushebt. Dieser muss freylich so beschaffen seyn, dass er merklich klar genug auf das Ganze hindeutet, dessen Stelle er vertritt. Dann aber wirkt er auch eben so viel, wo nicht noch mehr, als ein gutgewähltes Beyspiel zur Erläuterung eines Satzes.

Der wirkliche Eindruck eines äussern Gegenstandes, und die Phantasievorstellung desselben, als Modificationen einer und derselben Seele, sind im Grunde blos der Lebhaftigkeit, der Mehrheit unterscheidbarer Merkmale und der Willkürlichkeit nach unterschieden. Die Gränzen von beyden Gattungen laufen also sehr in einander. Es ist möglich, dass ein Phantasiebild an Lebhaftigkeit der wirklichen Empfindung sehr nahe komme; es ist möglich, dass ein Gegenstand sich in seinem Phantasiebilde überaus genau abdrücke, es ist endlich nicht nur möglich, sondern es geschieht wirklich, dass ein Phantasiebild uns ohne unser Wissen, ohne unsern Willen erscheine. Um also beyde zu unterscheiden, muss die Seele in einem Zustande feyn,

seyn, wo sie fähig ist, den feinen Unterschied zwischen ihnen zu ermessen, wo sie genau angeben kann, was sich aus ihr selbst entwickelte, und was von außen in sie eindrang. Dieses muß aber der Seele in keinem Zustande schwerer fallen, als in dem, wo ihre eignen Thätigkeiten mit denen in sie dringenden Thätigkeiten äußerer Dinge so verschmelzen, wo Wirkung und Gegenwirkung gleichsam in einer solchen Gährung sind, daß sie beyde in ihrem Bewußtseyn nicht unterscheiden kann. Ein solcher Zustand verbreitet allezeit eine gewisse Bestürzung und Bangigkeit über ihr Wesen. Sie kann ihre Veränderungen nicht aus sich erklären, entweder weil sie sich zu schnell aus ihr entwickelten, oder weil sie wirklich von außen veranlaßt wurden; und ahndet in einem dunkeln Gefühle den Einfluß freudiger Wesen und Kräfte. Wenn nun also in einer solchen Stimmung ohne alle uns bewusste Veranlassung und Ursachen, ohne vorhergegangene ähnliche verwandte Vorstellungen, durch das Spiel verborgner Triebfedern ein Phantasiebild schnell und lebhaft und vollständig hervorspringt, was ist leichter möglich, was ist natürlicher, daß die Seele es für einen wirklichen Gegenstand hält, oder daß sie es für das hält, was es ist? Gewiss das erstere! Wenn man sich der Begriffe erinnert, die ich von dem Leiden und Thun unsers Wefens vorausgeschickt habe; so kann man in dieser Schilderung den

Zustand lebhaft erregter Empfindung nicht erkennen; man muss es natürlich finden, dass besonders in diesem der menschliche Geist so vielen und so sonderbaren Erscheinungen ausgesetzt ist, dass selbst der freieste, stärkste Geist wenigstens einer augenblicklichen Täuschung nicht ausweichen kann. Aus ebendieselben Grundsätzen wird man es auch sehr leicht erklären, warum dergleichen Fälle am meisten in den Perioden ganz sinnlicher Gefühle vorkommen müssen.

Es findet sich aber unter den sinnlichen Bildern der Phantasie selbst sowohl, als unter den Menschen, in Rücksicht auf dieselben eine ungemeine Verschiedenheit. Auf diese muss man bey Erklärung individueller Fälle allezeit Rücksicht nehmen. Ich zeichne folgende Eigenschaften aus, die man nie aus den Augen lassen darf:

1) Eine Gattung der Phantasiebilder ist zahlreicher, als die andre, und verbreitet sich also in mehrere Associationen, als die andre.

2) Eine Gattung kann leichter erweckt werden, als die andre. Von dieser werden wir also die meisten Ueberraschungen erleiden, und mithin auch die meisten Täuschungen,

3) Die Bilder und Vorstellungen einer Art sind einer grössern Klarheit und Lebhaftigkeit fähig, als die einer andern.

4) Die Vorstellungen einer Art haben mehrere Aehnlichkeiten und Beziehungen auf andere Vorstellungen und Begriffe, als die einer andern.

5) Die Bilder einer Art führen Vergnügen und Schmerz unmittelbarer und stärker mit sich, als die einer andern.

6) Die Bilder und Vorstellungen einer Art sind des Sprachausdrucks mehr fähig, als die einer andern:

In Rücksicht auf die Verschiedenheit der Menschen selbst bemerke ich folgende Hauptpunkte.

1) Die schnellere und stärkere Wirksamkeit der Seele überhaupt.

2) Die besondere Anhänglichkeit an eine gewisse Gattung der Bilder und Vorstellungen. Jemehr eine Gattung für einen Menschen Reiz hat, desto öfterer werden ihm ihre Glieder erscheinen, desto mehr wird er sie mit seinen übrigen Ideen verbinden. Allein, je weniger Sinn auch ein Mensch für eine gewisse Gattung hat, je seltener und je matter ihm ihre Bilder zu erscheinen pflegen, desto mehr wird es ihn überraschen und täuschen, wenn einmahl durch Zufall

fall ein solches Bild ihm unverhofft und überaus lebhaft erscheint.

3. Ein Mensch ist überhaupt lebhafterer und deutlicherer Phantasiebilder fähig, als ein anderer. Einem Menschen, der eine matte Phantasie hat, wird jedes lebhaftere Bild in Erstaunen setzen.

4) Ein Mensch verweilt länger bey denen ihm erschienenen Bildern, als der andre.

5) Ein Mensch ist achtsamer auf das Spiel seiner Phantasie, mehr gewohnt, ihre Bilder von den Eindrücken der Wirklichkeit zu unterscheiden, als der andre.

6) Ein Mensch hat mehr willkürliche Gewalt über die Wirksamkeit seiner Kräfte, als der andre.

7) Ein Mensch hat mehr als der andre den Hang, seinen Begriffen und Vorstellungen Anschauung unterzulegen.

8) Ein Mensch wird leichter als der andre von Leidenschaften fortgerissen.

Jede von diesen Rücksichten wird uns über besondere Erscheinungen, die der Zusammenhang

hang der Empfindung und Phantasie an einzelnen Individuen hervorbringt, Auffschlüsse geben.

Fragment der Fortsetzung.

Ich habe, dünkt mir, befriedigende Auffschlüsse über das Phänomen gegeben: dass dem lebhaft und stark gerührten Menschen die Bilder der Sinnen und Phantasie außerordentlich schnell und mit ausgezeichneter Klarheit erscheinen. Allein die Erfahrung zeigt uns ein diesem völlig entgegengesetztes Phänomen, Nämlich: in den Zeitpunkten der stärksten Rührung, in den Augenblicken heftig erregter Leidenschaft verlassen uns zuweilen die sinnlichen Bilder ganz. Es war mir wirklich nicht um Scherz zu thun, wenn ich in der meinen Versuchen vorausgeschickten Uebersicht des Ganzen sagte, dass die Verliebten im Zustande ihrer auf das höchste gestiegenen Leidenschaft am wenigsten im Stande wären, sich die Bildung des Gegenstandes derselben vorzustellen. *) Meister hat diese Bemerkung

in

*) Im ersten Versuche. S. 145.

in seinem Buche über die Einbildungskraft gemacht*) und Kampe hat in einer Note zu seinem Werke über die Erkenntniß und Empfindungskraft einige Winke zu ihrer Erklärung gegeben, **). Es ist der Mühe werth dieser sonderbaren Erscheinung etwas genauer nachzuspüren; vielleicht ergiebt sie sich ganz natürlich aus der Wirkungsart der Empfindung, Leidenschaft und Phantasie.

So wenig wir auch von der Art und Weise, wie sich Phantasievorstellungen in unserm Geiste bilden, und wie sie in demselben aufbewahrt und wieder hervorgezogen werden, wissen; so ist doch so viel offenbar: dass diese Bilder nicht als vollendete Ganze in der Phantasie ruhen, sondern dass sie die Seele jedesmal erst zusammensetzen muss. Wenn nun die Seele jedes Phantasiebild successiv zusammensetzen muss; so ist es ganz natürlich, dass sie zu diesem Geschäfte einen gewissen Grad von Ruhe braucht, dass keine außerordentliche Stöhrung sie unterbrechen darf, und dass es ihr am allerbesten gelingt, wenn sie während der Zeit für nichts, als für die Bildung der Phantasievorstellung Interesse hat.

*) Meister über die Einbildungskraft. S. 38.

**) Kampe über die Erkenntniß und Empfindungskraft S. 114.

hat. Wenn sich ihr aber dabey allaugenblicklich ganze Schaaren von neuen verwandten Vorstellungen darbiethen, wovon ihr jede ein angenehmes Gefühl gewährt, welches sie, vermöge ihrer Natur ausgeniesen muss, und welches von zahllosen Bestrebungen der Begierde begleitet ist; so folgt es, dünkt mir, von selbst, dass ihr die Zeichnung, (denn man kann sich die Seele in diesem Falle wirklich wie eine Zeichnerin vorstellen;) entweder gar nicht, oder doch nur höchst unvollständig gelingen muss. Diese Grundsätze wollen wir auf die Lage des Menschen anwenden, der eben von der Leidenschaft der Liebe seurig durchdrungen ist. Er will sich die Bildung seines Gegenstandes vorstellen. Der Gedanke an diesen Gegenstand führt eine unübersehbare Menge von Vorstellungen herbey, wovon jede ihm interessant ist. Um diese alle zu beherzigen ist die klare Anschauung der Gesichtszüge desselben nicht nöthig; und wie wär' es auch möglich, dass diese Anschauung bey einem so wilden Gedränge zahlloser Ideen festgehalten werden könnte. Allein das mächtigste Hinderniss ist die überwiegende Särke der Begierde. Jede Vorstellung und jedes Bild habe ich im vorhergehenden bewiesen, führt ein Gefühl, und durch dieses eine Regung von Begierde oder Abscheu mit sich; wenn die Begierde oder die Abneigung der überwiegende herrschende Theil ist, das heißt, wenn sie die Kraft

Kraft des menschlichen Wesens vorzüglich beschäftigen, denn sagen wir, der Mensch befindet sich im Zustande der Leidenschaft. *) Je höher nun der Grad ist, zu welchem die Leidenschaft aufsteigt, je mehr sie die ganze Kraft des Menschen einnimmt, destoweniger kann der Mensch zu gleicher Zeit fähig seyn, das eigentliche Gefühl (Schmerz oder Vergnügen) zu empfinden, oder Anschauungen und Begriffe zu fassen und festzuhalten. Der Rachbegierige wird in dem Augenblicke, da er nach dem Blute seines Beleidigers lechzt, das Schmerzhafte der Beleidigung nicht fühlen. Sein Geist lebt ganz in der Begierde, in der Richtung, augenblicklich zum Handeln loszubrechen.

Nun wirkt wohl keine Begierde gewaltiger als jene, den Gegenstand seiner Liebe zu besitzen, und je höher der Grad der Lebhaftigkeit und Stärke ist, zu welchem sie aufsteigt, destoweniger ist die Seele zu gleicher Zeit vermögend, Gefühle zu genießen, und Begriffe oder Bilder zusammenzusetzen. Wir können hieraus zweyerley folgern: 1) daß der Zustand der stärksten Begierde in dieser Leidenschaft nicht

*) Könnte ein menschlicher Geist den andern im Zustande heftiger Leidenschaft beobachten, so würde er die Momente des Vorstellens, Empfindens und Begehrrens, ihrer Dauer nach messen können.

nicht der angenehmste seyn kann, 2) daß es fast unmöglich ist, daß der Mensch in demselben sich ein klares Bild seines geliebten Gegenstands vergegenwärtigen könne, so wie es unmöglich ist, daß ein Maler ein Gemählde endigen kann, wenn sich ihm in jedem Augenblicke ein anderer Gegenstand darbietet, oder man ihn beständig zuckt und neckt.

Allein man muß hierbey noch auf zweyerley Rücksicht nehmen. 1) Die Gesichtsbildungen der Menschen lassen sich nicht alle mit gleicher Leichtigkeit, vermittelst der Phantasie hervorrufen. Manche Gesichter faßt man mit einem Male, andre kann man sehr oft und aufmerksam betrachtet haben, und sich dennoch nur mit gewaltsamer Anstrengung wieder vergegenwärtigen. Dieses muß nun natürlich bey den feinern Schönheiten des andern Geschlechts

ganz vorzüglich der Fall seyn. 2) Viele Menschen sind eigentlich gar keiner Leidenschaft fähig. Von diesen gelten denn obige Bemerkungen gar nicht. *)

(Die Fortsetzung folgt.)

*) Bey der Erklärung dieses Phänomens leuchtet es ein, wie viel darauf ankommt, die verschiedenen Momente des Vorstellens, oder Anschauens, Empfindens und Begehrens wohl zu unterscheiden, und nicht alle Seelenmodifikationen in Vorstellung und Begriff umschmelzen zu wollen. Empfinden (Schmerz oder Vergnügen ist eine ganz andre Veränderung unsers Wesens, als vorstellen, und abermals eine ganz andre begehrn oder verabscheuen. (S. meinen zweiten Versuch S. 157. 158.) Darum ist der Mensch, wenn er heftig begehrt, nicht im Stande, sich dem Gefühl zu überlassen, oder deutlich zu denken und klar anzuschauen.

V.

*Adumbratio quaestioneis: Num ratio humana sua vi
et sponte contingere posse notionem creationis
ex nihilo?*

geschrieben 1790. und gegenwärtig, mannigfaltiger
Nachfragen wegen, nebst einem Anhange wieder
abgedruckt.

Sciscitanti mihi et perquirenti caussas, cur tot
ac tanti philosophi in grauissima de natura Dei
quaestione tam parum sibi constent, tamque
saepē ridicule a se ipsi discrepant, cum multae
occurrere aliae, tum haec in primis magni mo-
menti visa est: quod, quae comprehendendi non
posse, rei naturam, cognitionisque humanae
terminos intuentes, certissime perspicere potui-
sent, eorundem conditionem ac modum vel ra-
tiocinatione explicare vel imaginibus sensuum il-
lustrare conantur. Talia enim molientes eo fe-
rantur necesse est, vt, aut tollant ipsarum rerum
veritatem, desperata comprehensione, nec quid-
quam, nisi quod percipi possit, assensione et fide
dignum existiment, aut, vt, quod saepius etiam
fieri solet, notiones depravent et mutilent, aut
stirpitus euellant ^{a)}. Cuius quidem inconside-

a) Quoties in huiusmodi disputationes incido, toties in
mentem venit aureum illud dictum ILL. IACOBII:
*Auch der grösste Kopf muss, wenn er alles schlechter-
dinge*

rantiae cum multa prostant exempla, tum in primis huc pertinent iudicia eorum de origine mundi. Primum enim esse aliquod Numen perfectissimae mentis, cuius decreto haec omnia extiterint, et illud quidem singulum, reapse a mundo distinctum, grauiter inuecti in contraria rum opinionum fautores. euincere laborant, at paulo post, cum, quomodo illa natura effecerit mundum, disceptandum est, creationem quidem ex nihilo iudicant repugnare rationis nostrae legibus, atque adeo constanter reiiciendam esse *), contendunt vero, aut, fuisse aeternam quan dam diuini spiritus effusionem, aut coepisse aliquando quasi emanare rerum semina e diuina natura, aut paratam fuisse ab aeterno materiem mundi, molem rudem atque inertem, deum que, cum ipsis placuisset, hanc digessisse et for massē. Quamcumque autem harum rationum sequan-

dings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einan der reimen, und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen.— Wer nicht erklären will, was unbegreiflich ist, sondern nur die Gränze wissen, wo es anfängt, und nur erkennen, dass es da ist: von dem glaube ich, dass er den mehresten Raum für ächte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne, (Ueber die Lehre des Spinoza, n. A. p. 41.) Quibus paucis ver bis continetur optima placitorum Spinozae refutatio. **) Liceat vero mihi in tota hac quaestione dicere tan tum de rebus, at personis ita parcere, vt ne nomina quidem eorum proferam.

sequantur, quisque videt, eos secum ipsis pugnare, et diuinae naturae veritatem, quam antea firmissimis praesidiis muniuisse videbantur, temerario impetu subuertere. Siue enim eam, quam depingunt, diuinae naturae effusionem aeternam statuant, siue a certo quodam temporis puncto repeatant, *procreandi* certe sese virtute creatorem suum spoliare fateantur necesse est, nisi vocem in ambiguo positam huc illuc versare impudenter audeant; cum autem molem aeternam diuino spiritu motam et dispositam esse aiunt, opificem mundi et architectum Deum, non creatorem declarant. Nec magis sibi constare dixerim eos, qui, cum esse deum, primam et absolutam mundi caussam, argumentando coegerunt, medium plane et indifferens esse censent, vtrum hoc, vel illo modo creationis notionem singamus. Hi enim judicio et assensu suspenso argumentorum pro diuinae naturae veritate vim ipsis labefaciunt, animosque hominum ad persuationem tardos languidosque reddunt *). Hanc

M 4 autem

*) Egregie in his sibi constat **CANTIVS**, id quod vel aduersariis eius, si quidem ingenui sint, fatendum est. Sicut enim omnino in proponenda et tuenda diuinae naturae notione vbiunque locorum sibi similis est, ita diserte ait: recto de primordiis mundi iudicio, niti morum religionisque sanctitatem (e. g. Crit. r. p. 391). In philosophis, qui eum antecessere, nescio, an praeter **CRVSIVM** multi sibi in his fatis constiterint.

autem insignem discrepantiam quisque videt et dedecori esse philosophiae, quae sese vires mentis humanae ad amicissimum consensum compонere posse gloriatur, et vero etiam non exiguae humani generis parti admodum perniciosa. Mihi quidem non propositum est, ut omnium disciplinarum opinones et commenta de modo creationis exponam et recenseam; id modo breviter ostendam, tantum abesse, quo minus notio creationis ex nihilo aduersetur rationis humanae legibus, ut potius, nisi a se ipsa deficere omnemque diuinae naturae vim tollere velit, eam solam constanter sequi debeat^o).

Cum autem de modo creationis quaestio oriri non possit, nisi deum esse, satis firmis argumentis tibi persuasum sit, supersedere iure mihi videor excutiendis et diiudicandis iis. Nec tamen nostrum parui interesse dixerim, quanam argumentatione persuasio nostra nitatur, quin potius exploratum habeo, celeberrimam demonstratio-

*) Quae hac de re disputauit CUDWORTH. in Syst. Intell. T. II. ea, quamuis accurate excogitata sint, neutquam tamen omni ex parte mihi satisfecere, quod valet etiam de iis, quae dixit RFIMAR. in Theol. Nat. pag. 180. Nuperrime de notione procreationis docte et acute scripsit IACOBI in Excursu VII. ad librum: *Briefe über die Lehre des Spinoza*, 398.

strationem, quae a notione *naturae necessariae* progressa-
reditur, tam incertam esse, et quasi versati-
lem, ut et esse et non esse deum paribus ratio-
ciniorum momentis inde efficere possit. Equi-
dem firmam et immobilem diuinae naturae notio-
nen inhaerere posse eorum tantum animis exi-
stimo, qui ad eam lati sunt, tum sensu purae cu-
iusdam et ab omni cupiditatum contagione libe-
rae religionis, quae omnium animis insita est,
tum consideratione sapientissimae rerum omnium
copulationis et conspirantis quasi ad mundi inco-
lumentem coagmentationis naturae, nec quis-
quam, nisi qui, modeste sepoia spe *αποδειξεως*
cuiusdam, ostentationis profecto magis, quam
felicitatis caussa, concepta, hisce cogitationibus,
quae cuique, vel inscio et nolenti occurrunt, ad
moralem assensionem mouet, constanter tueri
dei creatoris notionem potest ^{*)}). De quo qui-
dem nemo profecto ambigeret, nec esset, quod
ulterius moneremus, nisi tot philosophi inpri-
mis nostris temporibus ipso dei nomine abuterent-
tur ^{**)}). Ne igitur vel leuissima ambiguitatis

M 5

vnbra

^{*)} Argumentum pro veritate divinae naturae, quod vul-
go *morale* dicitur, mihi quidem aptissime coniungi
posse videtur cum illo, quod *physico theologicum* ap-
pellant.

^{**)} Turpem eiusmodi notionum et rerum perturbatio-
nem ut viuis coloribus depingerem, in P. I. libri, quo
placita Spinozae exponere constitui, introduxi philo-
sophum

umbra officiat claritati disputationis, diserte pronuntiandum est, nomen Dei aut omni sensu, vi et usu carere, aut insignire notionem naturae perfectissima mente, voluntate et potentia praeditae, quae sanctissimum consilium secuta mundum existere iusserit, eundemque sapientissima cura administret. Nam mens humana certa de veritate Numinis Diuini persuasione non modo propterea eget, quod eius interest, assequi ratiocinando vim primam, absolutam et necessariam, ad quam praeteritorum et praesentium seriem referre possit, sed multo magis etiam propterea, quod in hoc mundi theatro veluti spectatum admissa, perculsa et obstupefacta religionis et cupiditatum perpetuo in animis hominum conflictu, virtutis et vitiorum, sapientiae et stultitiae, felicitatis et miseriae spectaculis temeraria et inconcinna varietate compositis, interna neceſ-

sophum, sine solerti virium finiumque rationis humanae examine, nullis quaestionis principiis constitutis de natura dei ita disputationem, ut Atheismum, Pantheismum et Theismum ad unam eandemque rationem reuocare videatur. Composui cum eo alium, aequa vaga et fluctuanti argumentatione Deismi dogmatici disciplinam defendantem, nec mirum est, hunc tandem ab illo superari, nam, ut verbis COTTA EAPUD CICERONEM utar: *ratio male instituta exitum reperire non potest.* Miror tot viros doctos mentem et consilium meum in hoc non cepisse. —

necessitate vrgetur et fertur ad explorandum horum omnium summum finem, quem cum non assequatur, nisi talem sibi Dei notionem informet, quam explicaui, patet, hanc solam esse veram, hoc est v*is*u et captui hominum accommodatam.

Hac Dei definitione stabilita et vindicata, simul effectum est, mundum pendere a prima quadam caussa, et ea quidem in illo condendo sapientissimum consilium fecuta. Notio igitur *Dei* continet etiam *procreatoris* notionem, qua in universum complectimur naturam, cuius mente, consilio et potentia ratio continetur sufficiens et absoluta, cur mundus extiterit. Quonodo autem haec natura vim suam emiserit, vt haec continuata caussarum caussis nexarum series prodiret, id vltiorem poscit inuestigationem. In qua quidem instituenda intenti simus necesse est ad id, cuius caussa in primis notionem diuinae naturae informamus. Facimus autem hoc non curiositate quadam adducti, sed commoti conscientia innatorum officiorum, quorum religionem et inuolabilem sanctitatem nullo modo explicare et cum felicitatis naturali appetitu conciliare possemus, nisi Deum esse nobis persuasum haberemus. Itaque procreatio mundi ita cogitanda est, vt alienae necessitatis lege et vinculis voluntatem nostram eximamus. Quod si igitur omnibus accurate ponderatis apparuerit, istam rem, quamuis

uis vera sit, concipi tamen a nobis et explicari neutquam posse, fateisse nobis videbimus, si inscientiae nostrae necessitatem, ipsam rei naturam fecuti, demonstrauerimus, omnesque remouerimus errores, quibus explicare conantes impediuntur. Opus autem est in hac quaestione praecipue accurata expositione singularum notionum.

Et primum quidem notandum est, firmiterque tenendum, vocabulum *mundi* in hac quaestione significare *omnem rerum uniuersitatem, totum omnibus numeris ita absolutum, ut maioris ambitus aliquod, quo continetur, cogitari non possit.* Haec autem notio nec sensibus, nec fingendi solertiae, nec iudicandi facultati debetur, sed soli rationi, quae cum natura feratur ad ea, quae sunt in quocunque genere summa et absoluta, (ut nimirum veluti oram vltimi contingat, in qua possit insistere,) eorum perceptiones, ex suo ipsius ingenio materiem promens, informat. Est igitur haec notio libera a sensuum contagione, propria rationi humanae, omnibus hominibus, pari cuique veritate et necessitate communis.

Hic autem complexus rerum in summam absolutionem, quem mundi vocabulo insignimus, spectari debet, ut series caussarum et effectorum retrorsum finita et terminata, at continuanda in omnem temporis futuri immensitatem.

Cum

Cum eam retrorsum finitam et terminatam dico, eo ipso anno, eam repeti debere a causa quadam summa, · Et in hoc constanter perseverandum est; nam, si singularum rerum unamquamque ad sufficientem aliquam rationem referendam esse, uniuersum autem earum omnium complexum a nulla prima causa pendere iudicaremus; argumentatio nostra non modo omnifundamento careret, sed se ipsam adeo impugnaret et tolleret. Sic igitur notio mundi cum notione summae et absolutae causae arctissime cohaeret. Ut autem eam talem esse putemus, quae, perfectissimae mentis liberum consilium secuta, mundum existere iusserit, non rationis purae argumentatione, sed conscientia innatae religionis, bonique et iusti aeternarum legum efficitur.

Ipsam autem *causae summae* notio eodem modo gigni patet: quo condi vidimus mundi notio. Ratio scilicet nostra, sicut in quocunque genere fertur natura ad prima et absoluta, ita, cum innata lege iubeatur quodcumque effectum ad rationem sufficientem referre, non potest non horum omnium uniuersam seriem a prima quadam et summa causa repetere. Est igitur notio *summae causae* libera a sensuum contagione, propria rationi humanae, omnibus hominibus, pari cuique veritate et necessitate, communis.

Iam

Iam quaeritur, an solam rationem securi efficere possimus, istam summam caussam cogitandam esse a mundo seiuinctam. Mihi quidem ita videtur. Nimirum si caussa prima et absolute ipsa cohaereret cum mundo, sicut quotidiana experientia videmus, caussis annexa esse effecta et successione temporis legitima, et materiei etiam contagione, illi cum his eadem indoles, conditio et gignendi lex communis esset. Hoc autem sumto, sequeretur, illam ipsam pendere ab alia caussa, neque adeo esse absolutam et primam. Quod si igitur tecum ipse consentire velis, primae caussae notio ita tibi est concipienda, ut nullam ei statuas contagionem esse cum serie effectuum, nec temporis consecutione, nec materiei vlla concretione.

Talem autem caussam cum inane nomen esse facile existimari possit, declarandum est, quae sit in vniuersum notionis *caussae* origo, quae vis et indoles.

Iam si notiones, quae fieri non potuissent, ut extiterint singularum rerum externarum perceptione, vel plurium contentione, recte repetuntur ab ipsa mentis nativa indole; notio necessitatis rationis sufficientis et singularum rerum, quae existunt, et vniuersi earum complexus, quem inmundum vocamus, profecta ab experientia neutiquam existimari potest, quin potius *ipsius*

ipius rationis naturali et insita vi informata videatur. Principium autem hoc, quod dicitur rationis sufficientis, in intellectu omni sensus commercio soluto redit ad eam praceptionem: *rei cuiusque per se fortuitae necessitatis legem et conditionem alia natura ita contineri, ut hac posita etiam illum esse necessario sequatur.* Cum autem hac innata iudicandi norma vtimur in rebus sub sensus carentibus, summa quidem praceptionis neutiquam afficitur, adiungitur autem *notio temporis*, ad quam referenda, hoc est, qua complectenda, describenda et metienda sunt, quaecunque etiam in mundo adspectabili fiant. Atque sic effamur: *quodcumque existat in mundo, eius ortum pendere ab alia re, ut, cum haec antea effecta fuerit, illum continuo sequi necesse sit.* Per se autem patet, ysum huius praceptionis finibus experientiae terminari, siue de re aliqua extra eas sita ratio sufficiens declaranda sit, fieri hoc debere, ista formula *temporis lege soluta.* Itaque de mundi etiam ortu, diuina vi effecto, simpliciter pronuntiandum est: *eius necessitatis legem et conditionem esse in sapienti diuinae naturae consilio, ut hoc posito, illum esse, necessario sequatur.* Omnem hoc loco temporis notionem ineptam esse, luculentius etiam appareat, cum cogitamus, tempus ipsum, quomodocunque illud informemus, pertinere ad mundum procreaturn, ita ut mundi ortu contineatur etiam ortus temporis. Principatum autem temporis quisque concedet explicari non posse formula,
quae

quae iam contineat in se notionem temporis. Hoc enim si tibi largireris, tempus poneres, antequam exsisteret, atque adeo aliquid simul esse et non esse statueres.

Quodsi mundi principatum sine omni successione temporis cogitare debemus, statuendum nobis est, eum ab ortu singularum rerum in mundo procreato *omni ex parte* diuersum esse. E quo sponte sequitur, eam rationem, qua in mundo adspectabili res singulae, parata materie, aliae ex aliis, gignuntur, accommodari ad primordia mundi non posse. Cum igitur in mundo procreato nihil exsistere possit, nisi materies quaedam fuerit parata, ita ut, quaecunque vis et natura aliquid gignere velit, aut ex se ipsa de- promat, aut aliunde comparet in materiem forman- dae et gignendae rei aptam, ita ut vera etiam sit contagio caussae efficientis ad rem effectam; omnia alia, quaecunque tandem etiam sint, ca- dant necesse est in ortum huius rerum vniuersitatis. Neque enim in mundo procreato aliquid nunc recens procreatur, sed vires tantum ex- plicantur, formaeque mutantur.

His omnibus igitur contentis patet:

I. mirifice falli eos, qui inmundum ita ortum esse dicunt, ut prima rerum semina emanauerint e diuina natura. Hi enim ortum vniuersitatis rerum

rerum ex rerum singularum, quae in mundo procreato cernuntur, gignendi ratione adumbrari posse putant. Quod molientes necesse est ipsam vim naturae diuinae circumscribere tempore, atque adeo reuera tollere. Redit enim tum diuina natura ad seriem caussarum et effectuum, opusque est alio deo, a quo huius necessitas repetatur.

II. aequo turpiter labi qui Deum, ut procrearet mundum, parata ab aeterno materie usum esse statuunt. Hi enim primo, reuera omnem procreationem tollunt. Nam is, cui forma tantum rerum debetur, non est procreator, sed opifex tantum et aedificator. Deinde aut molem rudem, omni indole certa et vi carentem accipiunt, qualis vereor, ut cogitari possit, aut ut nullus eius sit ad procreandum usus, aut illam aeternis quibusdam viribus praeditam informant, atque adeo Deum ipsum necessitatis alienae et externae lege vinciunt.

III, eos, qui aeternam procreationem statuunt, notiones iungere, quarum altera alteram tollit, et diuinae naturae notionem dissolvere et delere.

III. eos in hac quaestione sapientissime versari, qui mundum procreatum esse ex nihilo iudicant. Hi enim a)egregie sibi constant, nec,

vt ceteri omnes, explicare conantes procreationis modum, ipsum procreatoris Dei notionem, a qua profecti erant in argumentando, tollunt, β) principio rationis sufficientis apte utuntur. Solvunt enim illud omni temporis lege, cuius nec ad moralem assensionem ullus esse potest usus, nisi in singulis effectis mundi procreati describendis et metiendis. γ) modum creationis omnis rerum vniuersitatis tantum abest, quo minus adumbrent, secuti rationem, qua res singulae in procreato mundo existunt, vt potius sua formula pronuntient: procreationem totius mundi a modo existendi singularum rerum post procreationem plane diuersam esse, in quo acquiescere humana curiositas debet. δ) Salua et integra manet, si hac formula utamur, libertas arbitrii, atque adeo ipsa virtus, cuius cauſa praecipue veritatem naturae diuinae indigemus.

Ad horum igitur partes etiam nos accedamus, nec falsae philosophiae lenociniis decipi nos patiamur. Freno quasi inhibito, compescamus rationem nostram ad temerariam negandi, quae concipi non possunt, licentiam facillime pronam, notioneque absolutae procreationis existimemus ab ipso Deo ita esse terminatam cognitionem nostram, vt altioris cuiusdam sapientiae, acrioris et felicioris naturae scrutationis praeſensionem et desiderium concipi et nutriri a nobis vellet.

Ich würde die gegenwärtige kleine Schrift nicht in diese Sammlung eingetrickt haben, wenn sie nicht wahrscheinlich auf Veranlassung einiger überaus günstiger Recensionen, vielfältig verlangt worden wäre, und ich nicht überdiess mehreren Freunden der Philosophie dadurch eine kleine Probe in die Hände zu liefern gedachte, wie vielleicht Ideen der kritischen Philosophie in einer nicht ganz unlateinischen Sprache vorgetragen werden können. Den Gegenstand derselben habe ich bereits in meinen Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion mit mehrerer Schärfe und Ausführlichkeit behandelt.

Es war gewiss ein Wort zu seiner Zeit, obwohl von einem unbedeutenden Manne gesprochen, wenn ich im Eingange des Programmes über die der Philosophie weder würdige noch ihr vortheilhafte Inkonsequenz so vieler Weltweisen eiferte, welche die richtige Bestimmung des Begriffs der Schöpfung für etwas in Beziehung auf die wesentlichen Wahrheiten der Religion sehr gleichgültiges halten, und die Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts einerseits für unmöglich durch bloße Vernunft, anderseits aber auch für ganz entbehrlich in der natürlichen Theologie halten. Und nicht Affektation weder von Orthodoxie noch von Paradoxie, sondern Liebe zur Wahrheit bewog mich, den Satz mit

einiger Evidenz durchzuführen, dass der Begrif der Schöpfung aus Nichts derjenige Begrif von Schöpfung sey, auf welchem die sich selbst nur verstehende und konsequente Vernunft gelangen müsse, und dass er der einzige sey, der sie in Beziehung auf Gottheit, und moralische Bestimmung befriedigen könne. Es muste mich aus natürlichen Ursachen befreinden, dass Herr Piatner bey Gelegenheit der Behandlung derselben Gegenstandes in seinen Aphorismen mich auf folgende Weise vorführt: „Wer nicht wüsste, dass Kant die Wirklichkeit Gottes und alle Eigenchaften desselben für unerweislich erklärt, der möchte vielleicht seinem System von dieser Seite einen höhern Grad von Rechtgläubigkeit zuschreiben, weil in demselben auf die Schöpferkraft Gottes fehr ernstlich gedrungen wird. Allein, man muss nicht vergessen, dass das subjectiver Weise und mit Ablehnung aller theoretischen Gründe nur also angenommen, oder postulirt wird; s. Heydenreichs Ph. d. n. Rel. „ In der That würde ich diese Art der Anziehung übler empfunden haben, wenn nicht der Herr D. durch seine ganze Betrachtung über diesen Gegenstand Grund gegeben hätte, zu vermuthen, dass er den wahren Sinn der Meynung, welche er bestreitet, noch nicht in dem Maase erreicht habe, um mit Nachdruck und Erfolg darüber zu urtheilen. Meynt übrigens der Herr D. unter Recht-

Rechtgläubigkeit, vernünftige, mit sich selbst übereinstimmende, konsequente Gläubigkeit; so gestehe ich, daß mein ganzes philosophisches Studium den Gewinn einer solchen Gläubigkeit zum Zwecke hat. Mit einer Rechtgläubigkeit in andern Sinn habe ich eben so wenig Beruf in der Philosophie Stadt zu machen, als über sie auf eine kleinliche Weise zu spotten.

Glaube, nicht objektive Gewissheit, ist nach den Prinzipien der kritischen Philosophie die Ueberzeugung: daß der höchste Grund des Daseyns dieses Systems vereinigter moralischer und physischer Vermögen, welches wir Welt nennen, in einem nothwendigen aller realen Wesen liege, und daß dieses durch Vernunft und Freyheit den Grund davon enthalte. In dem wir zu diesem Glauben bestimmt werden, erfahren wir keinesweges, die Art und Weise, nicht das Wie des Gegründetseyns der Welt in der Gottheit, sondern nur das Prinzip der Nothwendigkeit, einen Gott vorauszusetzen, ohne dessen Möglichkeit zu begreifen.

Gäbe es einen apodiktischen objektiven Beweis für das Daseyn Gottes, so müßten wir durch ihn in den Stand gesetzt seyn, zu begreifen, wie Gott den Grund des Daseyns der Welt enthalte, und wie durch Aeusserung seiner

Kraft die Welt entstanden sey. Dann würden wir auch eine Erklärung der Schöpfung geben können, durch welche die Art und Weise der selben eingesehen würde.

Der moralische Glaubensgrund für das Daseyn Gottes kann nur in sofern unerschütterlich feststehen, als alle objektive Erkenntniß in Beziehung auf Gott, sein Daseyn, Wesen, Verhältniß zur Welt unmöglich ist, da er mit gänzlicher Verzichtleistung auf diese seine Wahrheiten begründet, so kann sich aus ihm kein Begrif der Schöpfung ergeben, durch welchen die Art und Weise der Schöpfung begriffen würde; allerdings aber ein solcher, der diesen unbegreiflichen Gegenstand in seiner Unbegreiflichkeit darstelle, das vollständig und bestimmt in sich fasse, was in der ganzen Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, als des Schöpfers, Hauptmoment ist, und alle Vorstellungsarten aus seinen Gränzen ausschließe, welche sich mit der Natur der Sache nicht vertragen. Wer also in Gemäßheit des moralischen Glaubensgrundes den Begrif der Schöpfung bestimmt, thut, nixs anders, als, daß er, seine Ueberzeugung, daß der letzte alleinige Grund des Daseyns der Welt in der Gottheit, nach dem wahren Sinne des Wortes, liege, in einer bestimmten, von jeder verfälschenden Vorstellungsart freyen Formel ausdrückt.

Nur

Nur derjenige kann eine solche Formel für gleichgültig halten, der entweder gar nicht bemerkt, dass jede falsche Erklärung der Schöpfung für die Grundwahrheit aller Religion, ich meyne die vom Daseyn Gottes gefährlich ist, oder Leichtsinn genug besitzt, um dies für unwichtig zu halten.

Dass Gott die Welt hervorgebracht habe, liegt schon im Begriffe Gottes; wie dies geschehen sey, ist für uns unbegreiflich; allein diese Unbegreiflichkeit ist für uns begreiflich; sie muss anerkannt und zugleich bestimmt werden, wie Gott die Welt nicht geschaffen habe. Und dies war der eigentliche Zweck des vorgedruckten Programms, mein Problem, aus der Natur der Vernunft zu beweisen, dass der wohlverstandene Begrif einer Schöpfung aus Nichts, d. h. einer ganz unmittelbaren Schöpfung derjenige sey, zu welchem unsere Vernunft, wenn sie den allein wahren Gründen für das Daseyn Gottes folgt, unausbleiblich gelangen muss, dass er also ihr Vermögen nicht übersteige, sondern als eine nothwendige *a priori* bestimmte Vorstellung aus demselben hervorgehe.

Wenn Herr Platner, selbst noch in der dritten Ausgabe seiner Aphorismen (1 Th.) S. 51. sagt: „es sey gewiss das die sich selbst

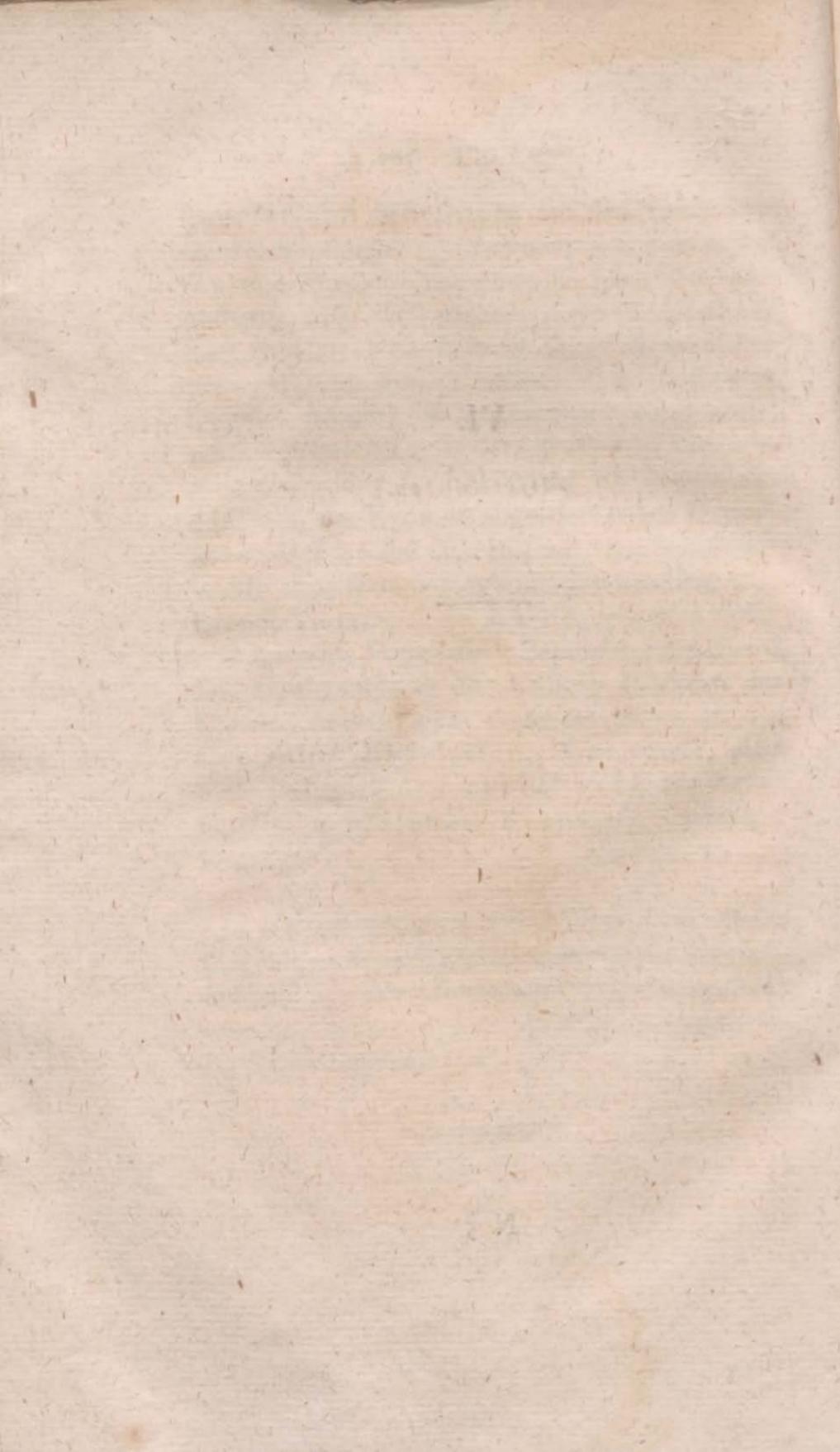
überlassene Vernunft auf den Gedanken einer Schöpfung aus Nichts nicht kommen konnte; und Mosheim habe unwidersprechlich dargethan, dass diese Lehre eine Eigenheit des christlichen Systems sey: " so wünschte ich wohl, von ihm zu wissen: 1) in wiefern er leugnen könne, dass diejenigen Grundsätze, nach welchen ich besonders in meinen Betrachtungen die Idee der Schöpfung aus Nichts aus der Natur der Vernunft abgeleitet habe, Grundsätze der sich selbst überlassenen, das heisst doch wohl, ohne fremde Beyhülfe gesetzmässig wirkenden Vernunft sind; 2) wie er erweisen wolle, dass der reine Begriff einer Schöpfung aus Nichts sich durchgängig in den heiligen Büchern der Christen finde? 3) in welchem Sinne er die sich selbst überlassene Vernunft, der bey Bildung des christlichen Systems thätig gewesenen Vernunft, entgegen setze??

Da ich übrigens meine Ideen über diesen Gegenstand seit der Herausgabe meiner Betrachtungen, wo dieses Programm weiter ausgeführt worden, nicht geändert; so habe ich gegenwärtig nichts hinzuzufügen.

VI.

Miscellanées.

N 5



I.

Ueber den Begrif der Philosophie.

Wenn auch die von mir im J. 1793. herausgegebene Encyclopädische Einleitung in das Studium der Philosophie nach den Bedürfnissen unsers Zeitalters mehrere erhebliche Fehler hat, unter denen die Unverhältnismäigkeit in der Ausführung der einzelnen Theile vielleicht am meisten in die Augen fällt; so ist sie doch nichts weniger, als ein Werk der Eilfertigkeit, und der Vorwurf derselben, aus dem Munde eines Recensenten, *) der, nach seiner Kritik zu urtheilen, selbst nur zu sehr geeilt hatte, musste mir eine nicht ungerechte Empfindlichkeit verursachen. Aller Einsicht der mannigfaltigen Fehler meiner Arbeit ungeachtet, hatte ich doch das Bewusstseyn, seit einer ziemlichen Reyhe von Jahren an

*) In der allgemeinen Litteraturzeitung Nro. 355.
v. Jahr 1793.

an der Ausbildung der darinnen enthaltenen Sätze gearbeitet zu haben, welches um so angegentlicher geschehen war, da ich mich ihrer als Prolegomenen zu akademischen Vorlesungen über das ganze System der Philosophie und die Logik und Metaphysik bediente.

Der Vorwurf der Uebereilung aus dem Munde dieses Recensenten betraf zuförderst und vorzüglich die von mir an die Spitze meiner *Skiagraphie* der philosophischen Disciplinen gestellte Definition der Wissenschaft; eine Definition, welche mich die grösste Anstrengung von Denkkraft gekostet hatte, deren ich fähig bin, und welche, wenn sie auch ohne alles Verdienst wäre, doch gewiss das Gepräg desjenigen Fleisches trägt, mit dem sie gebildet worden. Nur in dieser Hinsicht kann ich mir, meiner sonstigen entschiedenen Abneigung gegen kritische Fehler unerachtet, eine kurze Beantwortung der Antwort jenes Rec. auf meine Antikritik nicht versagen.

Die von mir in meiner *Encyclopädie* zu liefernde *Skiagraphie* der philosophischen Disciplinen sollte die gesammte Philosophie, die Philosophie der Prinzipien sowohl, als die empirische, die kritische sowohl, als die dogmatische, die reine sowohl als die angewandte befassen, und mit einer auch für Anfänger, denen das Buch

Buch vorzüglich bestimmt war, fasslichen Evidenz darstellen. Ich bedurfte also einer Erklärung der Philosophie, welche, ohne zu weit zu seyn, doch weit genug für alle Theile der Philosophie wäre. Hätte ich blos eine Erklärung der Philosophie der Prinzipien, der reinen Philosophie gebraucht, so konnte ich sie aus den Schriften Kants und einiger seiner Anhänger, ohne mich selbst zu bemühen, übernehmen. Allein ich suchte eine Erklärung, welche eben sowohl passte auf reine Logik, als auf empirische Seelenlehre, eben sowohl auf Theorie des Erkenntnisvermögens, als auf Theorie des Gefühlvermögens, eben sowohl auf Methaphysik, als auf Theorie der schönen Kunst, kurz eine nicht einseitige sondern allseitige Erklärung.

Nichts wäre mir leichter gewesen, als die Modedefinition unsrer Zeiten nachzubeten: Die Philosophie ist die Vernunftwissenschaft aus Begriffen, oder die scharfsinnigen Erklärungen Reinhols zu übernehmen: Die Wissenschaft des im bloßen Vorstellungsvermögen bestimmten, die Wissenschaft des unveränderlichen Zusammenhangs der Dinge. Allein auf keinen Fall täuschte ich mich, wenn mir diese Erklärungen zu eng schienen, um alle Theile der Philosophie zu befassen. Oder zeige mir doch ein Vertheidiger dieser Definitionen, wie die empiri-

empirische Psychologie ein wesentlicher Theil der Philosophie, als Vernunftwissenschaft aus Begriffen, die Theorie des Gefühls ein wesentlicher Theil der Philosophie, als der Wissenschaft des im bloßen Vorstellungsvermögen Bestimmten sey?

Das Problem einer Erklärung der Philosophie ist in der Rücksicht einzig in seiner Art, dass mit ihr eine Wissenschaft erklärt werden soll, von welcher man nicht weiß, ob sie da ist, nur soviel weiß, dass die menschliche Vernunft sie fordert, und für möglich hält. Die Erklärung der Philosophie ist Erklärung eines Ideales. Ich gieng also bey meiner Untersuchung über den Begrif der Wissenschaft davon aus, zuförderst den Gegenstand und den Grund dieses Ideales zu fassen; dies geschah im zweyten Kap. des 1. Th. (Methode den Begrif der Philosophie zu finden;) einem Kapitel, welches der Rec. anführen musste, wenn es darauf ankam, dem Publikum eine richtige Darstellung meiner Definition zu geben, dessen Inhalt er aber, leichtsinniger oder unredlicher Weise, gar nicht berührte.

Mein Ideengang war dieser:

Bey aller Verschiedenheit der Meynungen über das Wesen der Philosophie kann doch unmöglich bezweifelt

felt werden, dass der Zweck aller Philosophie kein zufälliger, sondern ein in der Vernunft selbst gegründeter, der Menschheit nothwendiger Zweck ist. Wenn dem wirklich also, und es für solchen Zweck nur ein Mittel der Erreichung in bestimmten Erkenntnissen giebt, so muss man das Wesen der Philosophie, selbst vor ihrem wirklichen Daseyn, so bestimmt fassen können, dass man im Stande sey entscheidend zu sagen: es gebe entweder gar keine Philosophie, oder sie müsse schlechtdings jenes Wesen besitzen.

Wenn der Mensch den ganzen Umfang aller möglichen durch wissenschaftliche Erkenntnisse zu erreichenden wesentlichen Zwecke seiner Natur über sieht, so muss sich ihm, als das wichtigste und angelegentlichste Problem ankündigen: die höchste Bestimmung seiner Natur auf eine seine Vernunft vollkommen befriedigende Weise zu begreifen, und die letzten Gründe aller Erkenntnis und Wahrheit für den Menschen zu erforschen. Dieses Problem wird durch die Vernunft selbst gegeben, und ist demnach sowohl nothwendig als allgemein gültig,

Wenn

Wenn diejenigen Vermögen des Menschen, vermittelst welcher er die Idee des Systems seiner sämmtlichen Zwecke fassen, festhalten, und verfolgen kann, diejenigen, durch welche er im Stande ist, über die ersten Gründe jener Idee, die Möglichkeit, und Nothwendigkeit ihrer Realisirung Erforschungen anzustellen, keine ursprünglichen, wesentlichen, nothwendigen, sich gleichbleibenden Regeln und Prinzipien ihrer Wirksamkeit besäßen, so liesse sich gar keine Befriedigung des Menschen, in Hinsicht auf jenes Problem denken.

Vollkommne Befriedigung des Menschen in Beziehung auf das angegebene Problem ist nur dann möglich, wenn diejenigen Vermögen derselben, vermittelst welcher er die Idee des Systems seiner sämmtlichen Zwecke fassen, festhalten, und verfolgen kann, diejenigen, durch welche er im Stande ist über die ersten Gründe jener Idee, die Möglichkeit und Nothwendigkeit ihrer Realisirung Erforschungen anzustellen, ursprüngliche, wesentliche, nothwendige sich gleichbleibende Regeln und Prinzipien ihrer Wirksamkeit besitzen.

Ohne

Ohne irgendeine vorgefasste Meinung über das Grundwesen des Menschen, die sogenannte Körperlichkeit oder sogenannte Geistigkeit desselben zu hegen, ohne sich auf irgend eine Hypothese des Materialism, Spiritualism oder Dualism zustützen, zeichnet jeder, welcher einer schärfern Reflexion über sich selbst fähig ist, in dem so sehr zusammengesetzten Ganzen feiner Menschennatur gewisse Vermögen aus, deren Gesetzgebungen sich in einem und demselben Bewusstseyn vereinigen, und deren Wirksamkeit nach diesen Gesetzgebungen einer und derselben Spontaneität untergeordnet ist.

Man nennt diese Vermögen die geistigen Vermögen des Menschen, im Gegensatze andrer, deren Gesetzgebung außer unserm Bewusstseyn liegt, und deren gesetzmäßige Wirksamkeit unsrer Spontaneität nicht unmittelbar untergeordnet ist, d. i. der körperlichen Vermögen. Nur dürfen wir mit jenem Ausdrucke des Geistigen keine eingebildete Erkenntnis des Wesens der Seele an sich verknüpfen, wenn der Begrif nicht blos chimärisch werden soll.

Originalid, II. Theil.

O

Der

Der Inbegrif der geistigen Vermögen macht das eigentliche Wesen des Menschen aus; und, wenn man den Begrif derselben auf die eben bestimmte Weise fasst, so kann man jenen Inbegrif eben sowohl ohne Nachtheil der Wahrheit Seele nennen, als den Inbegrif der zweckmäßig verknüpften physischen Vermögen des Menschen Körper.

Drey Hauptvermögen sind es, auf welche die angegebenen Merkmale vollkommen passen: das Vorstellungsvermögen, das Begehrungsvermögen, das Gefühlvermögen. Diese Vermögen haben jedes seine ursprüngliche Gesetzgebung, die Gesetzgebungen aller vereinigen sich in einem und demselben Bewufstseyn, und ihre Wirksamkeit nach denselben ist einer und derselben Spontaneität untergeordnet. Diese ist enthalten in der praktischen Vernunft.

Die Idee des Endzweckes der menschlichen Natur wird bestimmt, durch die in der Vernunft enthaltene Gesetzgebung für das Begehrungsvermögen, und den Zusammenhang des der Vernunft untergeordneten Begehrungsvermögens mit dem Gefühlvermögen.

Der

Der höchste Zweck der menschlichen Natur wird in dem Begriffe der Harmonie der Tugend und Glückseligkeit ausgedrückt.

Befriedigender Auffschluß über seine Bestimmung ist für den Menschen nur dann möglich, wenn er sich mit Nothwendigkeit ergiebt aus der ursprünglichen Gesetzgebung des Vorstellungsvermögens und dem Verhältnisse derselben zur Gesetzgebung des Begehrungs- und Gefühlvermögens.

Wenn sich ein Auffschluß über die Bestimmung des Menschen mit Nothwendigkeit aus der ursprünglichen Gesetzgebung des Vorstellungsvermögens und dem Verhältnisse derselben zur Gesetzgebung des Begehrungsvermögens und Gefühlvermögens ergiebt, so ist es, um jenen Auffschluß gründlich und bestimmt darzustellen zuvörderst nöthig, diese Hauptvermögen der menschlichen Natur nach ihren ursprünglichen und wesentlichen Gesetzgebungen zu erforschen.

So ergiebt sich das Problem einer Wissenschaft, deren Geschäft im Allge-

meinen darinn bestünde, die Natur des Vorstellungsvermögens, des Begehrungsvermögens, und des Gefühlvermögens, nach ihren ursprünglichen Gesetzgebungen und dadurch bestimmten Verhältnissen so darzustellen, dass dadurch die wahre Bestimmung des Menschen vollkommen begriffen würde.

Diesem Ideengang zu folge stellte ich meine Definition der Philosophie auf:

Die Philosophie ist die Wissenschaft der menschlichen Natur, wiefern ihre Vermögen durch ursprüngliche innerhalb eines und desselben Bewusstseyns enthaltene Gesetzgebungen bestimmt sind, und die Wirksamkeit und der Endzweck jener Vermögen durch dieses Bewusstseyn ihrer ursprünglichen Gesetzgebungen allein, mit Nothwendigkeit begriffen wird.

Eine Erklärung der Philosophie kann in der That nicht leicht seyn, und die meinige ist unter allen am wenigsten der Leichtigkeit fähig, weil sie das ganz Eigenthümliche aller philosophischen Erkenntnisse angiebt, und auf alle Theile der Wissenschaft gleich anwendbar ist.

Im

Im Vortrage pflege ich sie durch folgende Formeln zu erläutern:

Die Philosophie ist der systematische Inbegrif der in unserm Bewusstseyn enthaltenen Gründe der uns wesentlichen und nothwendigen Formen des Vorstellens, Begehrens und Fühlens, und der daraus folgenden nothwendigen Gegenstände des Vorstellens, Begehrens und Fühlens.

Die Philosophie ist die Wissenschaft, welche die ursprünglichen Gesetze, nach denen der vorstellende, begehrende und fühlende Mensch wirkt, aus dem Bewusstseyn entwickelt, die daraus folgenden nothwendigen Arten des Vorzustellenden, zu Begehrenden und zu Fühlenden darstellt, und ihnen gemäss über die Bestimmung des Menschen entscheidet.

Die Philosophie ist die Wissenschaft von der Natur und dem Zwecke der Menschheit, wiefern sie durch das bloße Bewusstseyn erkannt und begriffen werden können.

Die Philosophie ist die Wissenschaft der nothwendigen Form unsrer

stellungen, von dem was seyn kann, ist, seyn muß, und seyn soll, und ihrer vollständigen Gründe, wiefern sie innerhalb des Bewußtseyns liegen.

Alle diese Formeln drücken, jede auf eine gewissermaßen eigenthümliche Weise den Haupt Sinn der von mir gegebenen Definition aus.

Der Recens. macht dieser Definition den schlimmsten Vorwurf, den man nur einer Definition machen kann: daß sie zugleich zu weit und zu eng sey, zu weit, weil man nach ihr Philosophie von Mathematik nicht unterscheiden könne, zu enge, weil die angegebenen Merkmale mehr auf einen Theil, als auf die gesammte Philosophie passen.

Auf den ersten Vorwurf glaubte ich in meiner Antikritik nichts weiter zu antworten zu haben, als daß man meine Erklärung gar nicht verstehen müsse; um nach derselben Philosophie und Mathematik zu vermengen. Der Rec. seines Theils fordert mich in seiner Antwort auf, ihm zu beweisen, „dass die Mathematik keine „Wissenschaft sey, welche ein Vermögen vor „aussetzt, das durch eine ursprüngliche Ge „setzgebung in dem Bewußtseyn bestimmt ist, „deffen Wirksamkeit durch das Bewußtseyn sei
ner

„ner ursprünglichen Gesetzgebung mit Noth-
„wendigkeit begriffen wird, oder dass und
„warum die Mathematik nicht eben so gut, als
„zum Beyspiel die Metaphysik, ein Theil der
„Wissenschaft der menschlichen Natur sey.“
Er sagt; „Herr H. wird vielleicht antworten:
„Erkenntnisquelle der Philosophie sey das Be-
„wusstseyn, da die mathematischen Erkennt-
„nisse aus dem Verhältnisse der Vernunft zu Raum
„und Zeit entspringen. S. 59. Allein da er selbst
„das Bewusstseyn als die Erkenntnisquelle von
„Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit
„und von dem Vernunftvermögen anerkennt.
„S. 89. 121. 122. 142, so sind wir begierig zu er-
„fahren, wie er die Folgerung abweisen könne,
„dass dem zu Folge das Bewusstseyn auch als
„die Erkenntnisquelle der Mathematik anzuse-
„hen sey.“

Habe ich denn je geläugnet, „dass die Ma-
thematik eine Wissenschaft sey, welche ein Ver-
mögen voraussetzt, welches durch eine —
wird“? Habe ich es wohl leugnen können, da
ich in meiner Encyklopädie gleich Anfangs von
der Idee ausgehe, dass durch Philosophie die
Möglichkeit aller menschlichen, also auch aller
wissenschaftlichen Erkenntnis begriffen werde?
(S. 12. §. 5.) Ist denn aber eine Wissenschaft,
„welche ein Vermögen voraussetzt, welches—
wird, „ die Wissenschaft dieses Vermö-

gens selbst? Alle Wissenschaften außer der Philosophie setzen solche Vermögen voraus, sind ohne sie gar nicht möglich; deshalb sind sie nicht die Wissenschaften dieser Vermögen. Die Geschichte, die Oekonomie, die Pathologie, setzen solche Vermögen voraus, ohne deshalb Wissenschaften dieser Vermögen selbst zu seyn. Demnach ist auch die Mathematik nicht die Wissenschaft der Vermögen, die sie voraussetzt; die Mathematik ist nicht zugleich die Philosophie der Mathematik, und es kann ein Gelehrter zugleich der größte Mathematiker, und doch der Vermögen ganz unkundig seyn, welche seine Wissenschaft voraussetzt.

Sonderbar ist die Folgerung: „da das Bewußtseyn die Erkenntnisquelle derjenigen Vermögen ist, welche die Mathematik voraussetzt, so ist das Bewußtseyn die Erkenntnisquelle der Mathematik“ d.h. da das Bewußtseyn die Erkenntnisquelle der Philosophie der Mathematik ist, so ist sie auch die Erkenntnisquelle der Mathematik selbst. So könnte ich schliessen: „da das Bewußtseyn die Erkenntnisquelle der Gesetze des Urtheilsvermögens ist, welches alle Wissenschaft der Taschenspielkunst voraussetzt, so ist das Bewußtseyn die Erkenntnisquelle der Wissenschaft der Taschenspielkunst selbst!“

Im

Im 6 §. des 4. Kap. S. 59. habe ich das Verhältnis der Philosophie zur Mathematik, meiner Definition zufolge ausdrücklich, und zwar folgendermaßen bestimmt:

„Die Philosophie ist von der Mathematik unterschieden: 1) nach ihrer Erkenntnisquelle, welche das Bewusstseyn ist, da die mathematischen Erkenntnisse aus dem Verhältnisse der Vernunft zu dem Raume und der Zeit entspringen; 2) nach ihrem Gegenstande; Gegenstände der Philosophie sind die ursprünglichen Gesetzgebungen des Vorstellungs-Begrungs- und Gefühlvermögens und die dadurch bestimmte nothwendige allgemeine Form unserer Vorstellungen, Begehrnisse und Gefühle: Gegenstand der Mathematik ist die Quantität des Anschaulichen in Raum und Zeit; 3) nach ihrer Methode; der Mathematiker nämlich stellt Begriffe in reiner Anschauung dar, und drückt auf diese Weise in einem einzeln Bilde zugleich die Allgemeingültigkeit derselben für alle mögliche Anschauungen aus, die unter denselben Begrif gehörē.“

Darauf, sagt Rec. dürfe ich mich nicht be rufen, dass ich hier den Unterschied zwischen Philosophie und Mathematik richtig dargestellt habe; denn es sey die Rede davon, ob ich ihn in meiner Definition der Philosophie angegeben

O 5 / habe.

habe. Ich darf, erlaube mir der Rec. zu erwiedern, mich auf jenen §. mit gutem Grund berufen, weil er nur das Resultat meiner Definition ist. Die Philosophie macht, nach meiner Erklärung derselben, Raum und Zeit aus dem Bewusstseyn als Formen der Sinnlichkeit begreiflich, und zeigt damit die Möglichkeit aller Mathematik. Der Mathematik ist es darum gar nicht zu thun, Raum und Zeit zu begreifen, sondern durch Behandlung derselben, mögen sie seyn, was sie wollen, die ganze Möglichkeit quantitativer Verhältnisse begreiflich zu machen. Und so wie der Philosoph, um über die Möglichkeit der Mathematik zu philosophiren, der tiefen Kenntnis der Mathematik nicht bedarf, eben so, und noch vielweniger hat der Mathematiker die philosophische Einsicht der Möglichkeit seiner Wissenschaft nöthig, um sie auszuüben.

Denzweyten Vorwurf: dass meine Definition zu eng sey, will Rec. vorzüglich dadurch erweisen, dass nach ihr der Theil der Philosophie ganz wegfallen, in welchem sie Gegenstände nothwendiger allgemeingeltender Vorstellung bestimmt. Ich habe mich in meiner kurzen Antikritik besonders auf das in meiner Erklärung ausdrücklich enthaltene Wort: Wirklichkeit berufen; und gewiss wird Rec. mir nicht verargen können, dass ich darauf rechnete, denkende Leser würden den in diesem Worte ent-

enthalteten Begrif entwickeln, so wie ich dies auch in Hinsicht auf das Wort: Natur mit Recht voraussetzen müfste.

Ich beschliesse mit der Versicherung, dass Rechthaberey nicht den entferntesten Antheil an dieser Vertheidigung hat, und ich es für Pflicht halten werde, zu widerrufen, sobald meine Ueberzeugung von der Bestimmung des Wesens der Philosophie sich ändern sollte,

Einwürfe gegen meine Erklärung der Philosophie, welche das Gepräg der Partheylichkeit nicht tragen, finde ich in eines scharfsinnigen Mannes, des Herrn Goefs kleiner Schrift: Ueber den Begrif der Geschichte der Philosophie.

Herr G. findet in meiner Erklärung folgende erhebliche Fehler:

I.

„Fafst sie alle Vermögen der menschlichen „Natur, die ursprünglichen sowohl als die ab-„geleiteten, die die Arten von diesen sind, und „auch ihre nothwendigen und allgemeingültigen „Formen und Bedingungen haben, in den Be-„grif der Philosophie zusammen. Zwar scheint „der

„der Verfasser diesem Vorwurf dadurch entgehn
„zu wollen, dass er in der angehängten Erläu-
„terung diese Vermögen blos auf das Vorstel-
„lungs - Begehrungs - und Gefühlvermögen,
„mithin nur auf die ursprünglichen Vermögen
„der menschlichen Natur einschränkt; aber diess
„ist es eben, wornach gefragt wird, und was
„durch ein Merkmal in der Definition hätte an-
„gegeben werden sollen.“

2.

„Ist sie auch unbestimmt und vieldeutig.
„Sie ist Wissenschaft, heisst es, der menschli-
„chen Natur, also der geistigen sowohl, als phy-
„sischen, und mithin der gesammten Natur des
„Menschen? oder nur der geistigen, also Wif-
„senschaft des menschlichen Geistes, der mensch-
„lichen Seele? Aber dann wäre das Objekt der
„Philosophie nur die menschliche Seele, die gei-
„stige Natur des Menschen, und die Erklärung
„passte in dieser Hinsicht mehr auf Psychologie
„als auf Philosophie: dieser Fehler scheint mir
„vorzüglich daher zu röhren, dass H. geistige
„Natur des Menschen offenbar mit dem We-
„sen der geistigen Natur des Menschen,
„oder Natur des menschlichen Geistes, der
„menschlichen Seele verwechselt hat, da doch
„im ersten Falle nur gefragt wurde: was der
„menschliche Geist ist, nicht wie im letztern:
„worin er besteht.

3.

„Ergiebt sich aus dieser Erklärung keinesweges, wie Mathematik von Philosophie unterschieden sey.

4.

„Scheint mir auch die Bestimmtheit und Präcision dieser Auseinandersetzung des Begriffes der Philosophie, dadurch, dass die Erkenntnisquelle, das Bewusstseyn mit aufgenommen worden ist, mehr verletzt als beförderd worden zu seyn. Denn sollte sich dieses aus einer Definition der Philosophie nicht von selbst ergeben, die nur aus bloser Reflexion entspringen, und mithin durch das bloße Bewusstseyn allein, begriffen werden kann? die Worte also:“ und die Wirksamkeit von jenen Vermögen durch das Bewusstseyn von diesen begriffen wird, müssen, wenn Bestimmtheit und Präcision die ersten Gesetze einer philosophischen Exposition sind, aus der Heydenreichischen verwiesen werden.“

Keine dieser Bemerkungen scheint mir einen gegründeten Tadel meiner Definition zu enthalten.

I.

Die erste Bemerkung legt meiner Erklärung etwas zur Last, was, nach meinem Bedün-

dünken, für einen Verzug derselben gehalten werden sollte. Allerdings fasst sie alle geistige Vermögen unsrer Natur, die ursprünglichen sowohl als die abgeleiteten zusammen, wiefern sie nämlich alle ein gemeinschaftliches Merkmal haben. Sie passt also z. B. nicht blos auf Vorstellungsvermögen im Allgemeinen, sondern auch auf sinnliches, verständiges, vernünftiges Vorstellungsvermögen. Der Charakter der ursprünglichen Vermögen muss sich in den abgeleiteten nothwendig wiederfinden, so wie durchaus der Begrif einer Gattung in die Begriffe ihrer Arten unverändert übergeht. Jenen Charakter aber habe ich ja bestimmt genug angegeben, wenn ich in meiner Erklärung sage: „der menschlichen Natur, wiefern ihre Vermögen — bestimmt sind.“ Wenn ich S. 36. §. 8. dieses Merkmal auf das Vorstellungs- Begehrungs und Gefühl- Vermögen einschränke, so thue ich damit nichts willkürliches, sondern drücke eine Thatfache aus, die ohnehin Jedem in die Augen springt, welcher das Merkmal fasst.

2.

Der zweyte Einwurf lässt mich vermuten, dass Herr Göfs den 5. 6. 7. 8. §. meiner Encyklopädie gar nicht gelesen habe, außerdem könnte er meine Erklärung schwerlich derjenigen Unbestimmtheit beschuldigen, die er angiebt,

giebt. Was ich geiftige Vermögen,-geiftige Natur, Seele des Menschen nenne, kann Keinem, der meinem Buche Aufmerksamkeit schenkte, zweydeutig geblieben feyn.

3.

Ueber den Unterschied zwischen Philosophie und Mathematik nach meiner Definition habe ich mich nur eben im vorigen Abschnitte gegen den Recens. der Allgem. Litterat. Zeit. erklärt.

4.

Wie Herr Göfs die vierte Bemerkung machen können, begreife ich in der That nicht. Ohne die Erkenntnisquelle aller Philosophischen Erkenntnisse mit in die Definition aufzunehmen, lässt sich die Philosophie gar nicht charakterisiren. Ich glaube also gerade durch das meiner Definition Präcision gegeben zu haben, was Herr G. für überflüssig hält.

Herr Göfs stellt folgende Definition der Philosophie auf: Philosophie ist die Wissenschaft der nothwendigen und allgemeingültigen Formen, Regeln und Prinzipien der ursprünglichen Vermögen des menschlichen Geistes, und aller derjenigen Dinge, die durch jene bestimmt sind.

Die

Die Vorzüge dieser Definition vor der meinigen, von welcher sie doch eine Verbesserung seyn soll, wollen mir nicht einleuchten. Mit gutem Grund wird Jeder, welcher sie hört, fragen: 1) was ist der menschliche Geist? 2) welche sind die ursprünglichen Vermögen des menschlichen Geistes?

II.

*Ueber die Deduktion des Begriffes Recht
in Beziehung auf die Einwürfe des Herrn
Recensenten meines Naturrechts in der staats-
wissenschaftlichen und juristischen Lit-
teratur. Jul. 94.*

Lange Zeit hatte ich mich nicht ohne Unzufriedenheit mit den vorhandenen Deduktionen des Begriffs: Recht beholfen, und mich immer mehr und mehr überzeugt, dass keine derselben mit Bündigkeit geführt werden könne, keine derselben zur festen Begründung der philosophischen Wissenschaft der Rechte zureiche. Nach mannigfaltigen mit wahrem Eifer und scharfen Nachdenken angestellten, aber immer mislungenen Versuchen einer neuen und befriedigenderen Deduktion, fand ich endlich eine, mit der mir ein Licht aufzugehen schien, in welchem ich die wahre Sphäre des Naturrechts im Gebiete der praktischen Philosophie, und vorzüglich die Gränzen, die

die selbiges von der Ethik trennen, mit unzweydeutiger Bestimmtheit vor mir sehen könnte. Ich legte sie, nach sorgfältiger Prüfung, meinem Naturrechte unter, und entwickelte sie in einer in diesem Bande eingerückten Abhandlung vorzüglich in Beziehung auf die Gränzen des Naturrechts und der Ethik. (III)

Das Eigenthümliche meiner Theorie*) liegt darinn, dass ich den Begrif des Rechtes aus dem Verhältnisse des Bewufstseyns des Unrechtleidenden zu dem moralischen Gesetze im Bewufstseyn des Unrechtanthuenden, und der dadurch bestimmten Verpflichtung desselben, Unrecht zu unterlassen, von begonnem Unrecht abzustehn, und sich vertheidigender Gewalt nicht zu widersetzen herleite. (S. die dritte Abndl. dieses Bandes.)

Gegen diese Deduktion tritt der Herr Recensent in der staatswissenschaftlichen und juristischen Litteraturzeitung mit einer Reyhe, zum Theil sehr scharffsinniger Einwürfe auf. Ich unternehme es um so lieber, das Nöthige darauf zu

*) Wodurch ich sie nicht blos vor andern auszeichnen zu wollen scheine (?) wie der Herr Rec. sich auszudrücken beliebt, sondern sie wirklich, sie sey nun wahr oder falsch, auszeichne.

zu erwiedern, da derselbe unter die achtungswürdigen Beurtheiler gehört, und ich in ihm einen Mann zu erkennen glaube, dessen persönliche Bekanntschaft mir unlängst eine so besondere Freude verursacht hat.

Ich rücke die Einwürfe *in extenso* ein. Es sind ihrer so viele, dass sie wohl den Herrn Rec. wenn er mir einige Schärfe des Nachdenkens zutraute, hätten etwas skeptisch gegen seine Entscheidungen machen können, und sollen.

„Wir wollen hier nicht ausführlich bemerken, dass unter der in der eben ausgehobenen Stelle liegenden Voraussetzung alle Befugnisse in der Theorie schwankend und ungewiss werden, indem der Unrechthabende, der „die innere Verpflichtung des Befugten nicht weiss“ eben deswegen ungewiss seyn muss, ob und was dieser in Beziehung auf ihn solle oder nicht solle (zwar, sagt H. H. er weiss seine That, und dass sie unrechtmäig ist; gut, aber davon ist hier nicht die Frage, wo es nicht auf das böse Gewissen des Unrechthabenden, sondern darauf ankommt, ob der Unrechtleidende gegen den Feind seines Rechtes zwangsmäig verfahren dürfe oder nicht dürfe —); nicht bemerken, dass durch diese Annahme das ganze Naturrecht, welches selbst nach H. H. äußerliche Rechte lehren soll, aus dem Gebiete des äussern Gerichts

richts in das Gebieth des innern versetzt wird, — dass ein Dürfen ohne einen an und für sich dürfenden, Nichts ist, — dass ferner das Bewusstseyn des Unrechtanthuenden: dir ist es verbothen, die gegen dich thätige Willkür des Unrechteleidenden zu hemmen, schon das Bewusstseyn voraussetzt; ihm ist seine That erlaubt, ihm lässt in Betreff derselben das Sittengesetz ganz freye Hand — dass endlich dieses System — nach welchem das Dürfen und Erlaubtseyn im Grunde nur Schein ist — den Götterfunken der moralischen Freyheit und Berechtigung, der in aller Menschen Herzen jedem fühlbar glüht, für unsern Kopf unsichtbar macht und auslöscht; — aber fragen dürfen wir nach dem Beweise, der diese Behauptung erhärten soll. Wir suchen ihn vergebens. Denn wenn gesagt wird: Vor meinem Gewissen darf ich nie, weil ich immer soll oder nicht soll, so ist das letztere kein Argument für das erstere, weil es im Grunde nichts anders sagt, als dies: vor meinem Gewissen darf ich nie, weil ich nie darf. — Folgt aus dem Satze, dass „die Vernunft mit Nothwendigkeit „über unsre Freyheit gebieth“ d. h. allen ihren praktischen Gesetzen das Gepräge der Nothwendigkeit aufdrücke, dass unter diesen Gesetzen keines sey, welches mit eben der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit meine Willkür sich selbst überlässt, mit welcher andre ihrer

Gesetze mich verpflichten und binden? Folgt daraus, daß die praktische Vernunft meinem intelligiblen Charakter eine einzig mögliche, moralisch nothwendige Form vorstellt, daß auch alle meine sensiblen Thaten nothwendig und unabänderlich bestimmt sind? Es ist wahr, daß keine einzige freye Handlung, wiefern sie frey ist, moralisch indifferent ist, sie ist entweder recht oder nicht recht: aber kann es darum unter den rechten Handlungen keine willkürliche geben? Es fällt mir jetzt ein, mein Pult zu verlassen, und im Gehen zu meditiren; die vorhabende Handlung ist frey, ich thue sie, wenn ich sie thue, mit Wissen und Willen; ich bin mir bewusst, daß sie mir in diesem Moment weder gebothen noch verbothen ist, und doch sollte ich nicht mit guten Gewissen zu mir sagen können: ich darf, ich habe über die Realisirung meines Einfalls völlig freye Hand, es steht bey mir, ob ich am Pulte bleiben, oder gehen will? — Was das moralische Gesetz verfügt, das ist recht; wenn es also meine Willkür sich selbst überlässt, so ist es recht, wenn ich willkührlich handle, so darf ich. Recht und willkührlich sind nicht Begriffe, die einander ausschliessen.“

„Offenbar ist in dieser ganzen Untersuchung das Gebieth des Gewissens mit dem Gebieth des Naturrechts — das *Forum internum* mit dem

„werden, indem der Unrechthandende, der
„die innre Verpflichtung des Befugten nicht
„weifs „eben desswegen ungewiss seyn muß,
„ob und was dieser in Beziehung auf ihn solle
„oder nicht solle.“

Eine sehr sonderbare Folgerung, die sich an der Spitze einer mit einer gewissen Fülle der Selbstgenügsamkeit abgefassten Widerlegung nicht zum Besten ausnimmt: Alle Rechte werden nach meiner Deduktion schwankend, weil der Unrechthandende die innre Verpflichtung des Rechthabenden nicht weifs; der Unrechthandende weifs nicht, ob der Rechthabende Recht hat, weil er nicht weifs, welche Pflicht er hat. Nach meiner Theorie braucht der Unrechthandende dies gar nicht zu wissen, und hat darauf nicht Rücksicht zu nehmen, um über das Recht des Rechthabenden zu entscheiden; dazu gehört nach mir blos, dass er wisse, dass der Rechthabende weifs, jeder Mensch sey verpflichtet sich jeder Einschränkung der Freyheit seines Mitmenschen zu enthalten, und demjenigen, der sich gegen eine Einschränkung seiner Freyheit vertheidigt, nicht zu widerstehen, und der Unrechthandende stehe demnach auch unter der Nothwendigkeit dieser Verpflichtung. Das Wissen dieser Verpflichtung bestimmt das Bewusstseyn des Dürfens, d. h.

des nicht gehindert werden Sollens des Rechthabenden.

2.

„Das Naturrecht wird nach meiner Theorie aus dem Gebiете des äusern Gerichtes in das Gebieth des innern versetzt.“

Nichts bürgt mir so gewiss dafür, dass Rec. mich nicht genugsam gefasst hat, als dass er diesen Vorwurf meiner Deduktion alles Rechts macht, welche ganz darauf berechnet ist, das äusere Gericht mit Schärfe von dem innern zu unterscheiden, und alle Grundsätze des Naturrechts blos nach den Prinzipien von jenem zu entwickeln. Allein freylich mag er sich unter dem äusern Gerichte etwas anders denken, als ich. Was ist denn dieses äusere Gericht, auf welches er für das Naturrecht so nachdrücklich zu halten scheint, während er es in einer Theorie gar nicht erkennt, die blos darauf ruht? Unstreitig ist doch dieses äusere Gericht nichts andres als: das isolirt betrachtete Gesetz der sittlichen Vernunft: ein Menschenwesen solle jede Handlung unterlassen, wodurch es das andre im Kreise seiner äussern Freyheit einschränkte, und im Falle es diess unternähme, oder schon gethan hätte, der Gewalt nicht widerstehen, die das durch selbiges lei-

leidende Mitwesen zu seiner Vertheidigung ausübt. Dieses Gericht entscheidet jederzeit über die erscheinende Handlung, und über diese auch allein; das äußere Kriterium über ihren Gehalt zu entscheiden ist blos: ob dadurch ein Mitwesen in seiner äußern Freyheit eingeschränkt werde. Indem ich alles Recht eines Rechthabenden herleite von dem Bewusstseyn der allgemeinen, also auch im Gemüth des Unrechthanthuenden voraus zu setzenden Pflicht, Unrecht zu unterlassen und vertheidigendem Zwange nachzugeben, nach welcher isolirt vorgestellten Pflicht das äußere Gericht richtet; so erhellet, wie sehr mein Rec. sich übereilt hat, wenn er mir Schuld giebt, ich spiele das Naturrecht in das Gebieth des innern Gerichts, da gerade ich es ganz auf das Gebieth des äußern Gerichts mit einer Festigkeit einschränke, welche man in meinen Vorgängern nicht findet, und deren ich mich so lange nicht zu schämen habe, als man mich nicht widerlegt. Wie so ganz ich die Entscheidung über Recht und Unrecht von der individuellen Verpflichtung des Rechthabenden und Unrechthanthuenden absondre, muß nach der in diesem Bande Nro. III. befindlichen Abhandlung über die Gränzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre, einem Jeden einleuchten, welcher eines unbefangenem Urtheils fähig ist.

3.

„Ein Dürfen ohne einen an und für sich Dürfenden ist nichts.“

Täusche ich mich nicht, so giebt mir Rec. durch diese Bemerkung nichts Geringeres zu verstehen als: „eine Theorie des Rechts, die ich nicht billigen kann, taugt nichts.“ Allein anstatt sich einen solchen Machtsspruch zu erlauben, hätte er beweisen sollen, dass Dürfen in dem Sinne wo es blos heisst: nicht gehindert werden sollen, ein widersinniger Begriffsey. Da diess vor der Hand noch nicht geschehen, fahre ich fort zu behaupten „dass ein dürfen ohne einen an und für sich (d.h. vor seinem eignen Gewissen, blos) Dürfenden allerdings etwassey.“ (*Licet per officium aggressoris, quod per propriam religionem oportet aut fieri aut non fieri.*)

4.

„Das Bewusstseyn des Unrechthuenden: dir ist es verbothen, die gegen dich thätige Willkür des Unrechteidenden zu hemmen, setzt schon das Bewusstseyn voraus: ihm ist seine That erlaubt, ihm lässt im Befref derselben das Sittengesetz freye Hand.“

Das Bewusstseyn des Unrechthuenden: ihm sey verbothen, der vertheidigenden Gewalt

walt des Unrechtleidenden zu widerstehen, setzt keinesweges das Bewusstseyn voraus, dass dem Unrechtleidenden vertheidigende Gewalt erlaubt und blos erlaubt sey; auch wenn dieser zur vertheidigenden Gewalt verpflichtet wäre, wäre es dem Unrechtanthuenden durch die Vernunft gebothen, nachzugeben, verbothen, zu widerstehen. Dass man sich aber den Rechthabenden blos als Rechthabenden vorstellen könne, ist nur durch Beziehung auf die allgemeine und also auch im Bewusstseyn des Unrechtanthuenden enthaltene Verpflichtung Unrecht zu unterlassen und vertheidigender Gewalt nicht zu widerstehen möglich. Ich habe gezeigt wie.

„Nach meiner Theorie ist alles Dürfen blos Schein.“

Wenn Dürfen heißen soll: durch das moralische Gesetz in seinem eignen Bewusstseyn in Beziehung auf den gegebenen Fall freye Wilkür haben, zu zwingen oder nicht zu zwingen, so gebe ich nicht nur zu, dass ein solches Dürfen Schein ist, sondern ich bin so frey zu sagen, es sey ein grosser und verderblicher Irrthum, ein solches Dürfen zu behaupten. Allein Dürfen in dem von mir bestimmten Sinne, *Originalia, II. Theil.* Q als:

als: nicht gehindert werden sollen ist kein Schein, sondern eine objektive wahre sittliche Vorstellung.

6.

„Meine Theorie macht den Götter-
„funken der moralischen Freyheit und Berechti-
„gung, der in aller Menschen Herzen jedem
„ühlbar glüht, für unsfern Kopf unsichtbar,
„und löscht ihn aus.

Wenn hier eine solche Berechtigung gemeint ist, bey welcher das Vernunftgesetz in meinem Bewusstseyn in Beziehung auf den gegebenen Fall es meiner Willkür anheimstellt, Gewalt gegen meinen Mitmenschen zu brauchen, oder nicht, so gestehe ich, dass ich es für verdienstlich halte, diesen vorgeblichen Götterfunken auszulöschen.

7.

„Es fehlt der ganzen Theorie an Beweise.
„Denn wenn gesagt wird: Vor meinem Gewis-
„sen darf ich nie, weil ich immer soll oder
„nicht soll, so ist das letztere kein Argument
„für das erstere, weil es im Grunde nichts an-
„ders sagt, als dies: vor meinem Gewissen
„darf ich nie, weil ich nicht darf.“

Wenn

Wenn ich gesagt habe, daß ich nach der Entscheidung des moralischen Gesetzes in meinem Bewußtseyn in Beziehung auf einen gegebenen Fall nie dürfe, jederzeit solle, so habe ich gewiß nichts vorausgesetzt, was noch eines Erweises bedurfte. Die Beziehung des moralischen Gesetzes in meinem Bewußtseyn auf meine Freyheit in einem gegebenen Falle kann nur durch ein Sollen ausgedrückt werden, und mit Recht frage ich: woher denn das dürfen?

8.

„Folgt aus dem Satze, daß „die Vernunft mit Nothwendigkeit über unsre Freyheit gebietet, d. h. allen ihren praktischen Gesetzen das Gepräge der Nothwendigkeit aufdrückt, daß unter diesen Gesetzen keines sey, welches mit eben der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit meine Willkür sich selbst überlässt, mit welcher andere ihrer Gesetze mich verpflichten und binden?“

Mir ist nicht begreiflich, wie es ein Gesetz der Vernunft geben könne, für den freyen Willen, welches mich nicht verpflichtet, aber meine Willkür mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit sich selbst überlässt. Ein solches Gesetz kommt mir vor, wie ein Vernunft-Grundsatz, aus dem kein an-

dres Erkenntnis mit Nothwendigkeit folgte. Erlaube mir Rec. zu bemerken, dass ein solches Gesetz kein Gesetz wäre.

9.

„Folgt daraus, dass die praktische Vernunft meinem intelligiblen Charakter eine einzige mögliche moralisch nothwendige Form vorstellt, dass auch alle meine sensiblen Thaten nothwendig und unabänderlich bestimmt sind?“

Dies kann unstreitig nichts anders heißen als: „daraus dass die reine praktische Vernunft meinem Willen für jede seiner freyen Bestimmungen eine unabänderliche Form gebiethet, eine Handlungsweise, welcher schlechterdings jede angemessen seyn soll, folgt nicht, dass sie auch über jede meiner erscheinenden Handlungen mit derselben Strenge gebiethet.“ Das Vernunftgesetz richtet sich allezeit lediglich an den Willen, ein intelligibles Vermögen, und hat mit der sensiblen That unmittelbar nichts zu thun. Wiefern aber die Willensbestimmung in äusere That übergeht, ist auch diese unmittelbar durch das Gesetz bestimmt.

Rechte beziehen sich jederzeit auf äussere Handlung, auf die That des Zwingens. Bey Beurtheilung der Moralität einer That, welche in uns oder unsfern Mitmenschen Veränderun-

derungen hervorbringt, Einfluß auf Vollkommenheit und Glückseligkeit hat, muß auf diese Folgen gesehen werden, und wenn dies geschieht, zeigt es sich, daß keine solche indifferent ist. Die That des Zwingens ist eine solche, sie ist also nie indifferent; nie ist es gleichgültig, ob der Rechthabende zwinge, oder nicht zwinge. Ich habe Recht, gegen den Angreifer meines Lebens, meiner Vollkommenheit, Freyheit, Ehre Zwang zu brauchen, aber in keinem Falle ist es gleichgültig, ob ich den Zwang ausübe, oder nicht. Rec. führt als Beyspiel an: „es fällt mir jetzt ein, mein Pult zu verlassen und im Gehen zu meditiren — ich habe über die Realisirung meines Einfalls völlig freye Hand, es steht bey mir, ob ich am Pulte bleiben, oder gehen will?“ Sollte er es damit wohl ernstlich gemeint haben? Ich glaube ihm meine Achtung zu beweisen, wenn ich daran zweifle. Es kann indifferent seyn, ob ich am Pulte, oder im Gehen meditire, wiewfern keine von beyden Handlungen sich nach ihren Verhältnissen zum Zwecke und ihren Folgen vor der andern auszeichnet. Da nun bey der Anwendung des Gesetzes auf gegebene Fälle des Handelns ohne Hinsicht auf die Folgen der Handlungen nicht entschieden werden kann, was zu thun, oder zu lassen sey; so bleibt es unsrer Willkür überlassen, welche von mehreren Handlungen, die ihren Verhältnissen und

Folgen nach gleich sind, wir ausüben wollen. Wenn demnach meine Vernunft mir, um ein andres Beyspiel zu wählen, gebiethet, zur Stärkung einige Gläser Wein zu trinken, und ich meinen Zweck auf dieselbe Weise durch Johannisberger, Riedesheimer oder Hochheimer Rheinwein erreiche, so ist es indifferent, welchen ich wähle. Fände sich, dass unter ihnen der Johannisberger ganz vorzüglich, eine stärkende Kraft auf mich äuferte, so fiele die Indifferenz weg, ich wäre verpflichtet, Johannisberger zu trinken. So auch mit dem Beyspielen des Recensenten. Wäre er etwa von jenen bösen Geistern geplagt, welche nur zu oft die üble Laune verursachen, in welcher Kunstrichter ihr Gericht halten, und wüsste er, dass jene Geister durch die Motion des Gehens verschucht würden, so behauptete ich, die Indifferenz verschwinde, und er sey verpflichtet, im Gehen zu meditiren.

Allein kann denn eine Indifferenz der Art, wie ich sie eben zugestanden habe, je eintreten, wenn es darauf ankommt, zu zwingen oder, nicht zu zwingen? — Gewiss, niemals.

„Keine einzige freye Handlung, wiefern sie frey ist, ist moralisch indifferent; sie ist entweder recht, oder nicht recht; aber kann es

„es darum unter den rechten Handlungen
„keine willkürlichen geben? Was das
„moralische Gesetz verfügt, das ist recht; wenn
„es also meine Willkür sich selbst überlässt, so
„ist es recht, wenn ich willkürlich handle, so
„darf ich.“

Was kann Rec. von diesen Machtprüchen erwarten? Doch wohl, dass ich frage, was er sich hier unter recht und nicht recht denke? und, im Fall er dadurch vielleicht nichts anders als geboten und verboten denken sollte, frage, wie es unter den rechten Handlungen willkürliche geben könne (wobey ich jedoch Beyspiele der Art, wie er eines anführt, *) fehr verbitte;) oder im Fall er unter recht sich erlaubt denkt, frage, wie er zu diesem Begriffe komme, und wie die Vernunft in Fällen, wo es darauf ankommt, zu handeln, meine Willkür ihr selbst überlassen könne.

Nach denen bisher geprüften Bemerkungen kehrt mein Rec. zu seinem Hauptklagepunkte zurück, dass ich das Forum externum mit dem Forum internum vermengt habe, und bemerkt, dass aus diesem Versehen die auffallende wissenschaftliche Erscheinung zweyer Grund-

*) „Es fällt mir ein, mein Pult zu verlassen *et cetera.*“

Grundsätze für das Naturrecht“ herühre. Hierauf erwiedere ich nur, dass ich zu dem Scharffinn des Rec, das Zutrauen habe, er werde bey einem etwas reisern Nachdenken, wozu ihm vielleicht jetzt sein Drang, mich so schnell als möglich zu recensiren, die Muse nicht verstatthen wollte, dahin gelangen, sich seiner unschuldigen Verwunderung über „jene auffallende Erscheinung“ ein wenig zu schämen,

Schlüsslich führt mir Rec, zu Gemüthe, dass ich, wenn ich Form und Materie der Handlungen, Gefinnung und That, Dichten und Trachten, Handel(?) und Wandel gehörig unterschieden hätte, nicht so blind gewesen seyn würde, folgende Bemerkungen zu übersehen, die sich in ihm so üppig hervordrängen, dass er sie kaum alle bestimmt auszudrücken vermag:

I.

„Dass zwar die Form unsrer freyen Handlungen durch das Gesetz der Sittlichkeit unabänderlich bestimmt, und unserm Ich aus schliefsendes Halten an diesem heiligen Gesetze als Pflicht vorgestellt wird, dass aber auch, obgleich unser Wille sich einzig der praktischen Vernunft gemäss richten soll, aus eben dieser Rücksicht auf die praktische Vernunft erkannt wird,

„wird, dass im Betreff gewisser Thaten unsre
„Willkür von Gottes und Rechtswegen ganz
„frey ist.“

Welcher entscheidende Ton bey gänzlichem Mangel an Gründen! Wie wird denn, frage ich: „aus der Rücksicht auf die praktische Vernunft“ erkannt, dass in Betref „gewisser Thaten“ unsre Willkür „von Gottes und Rechtswegen“ frey ist? Welche „Rücksicht auf die praktische Vernunft“ meint er? welche „gewisse Thaten“? Und sagt er etwas oder nichts, wenn er darauf trotzt, dass gewisse Handlungen „von Gottes und Rechtswegen“ rechtmäig sind?

2.

„Dass zwar unsre Gesinnung und die „durch sie bestimmten Entschlüsse nur ent- „weder recht oder unrecht sind, hiermit aber „die Willkürlichkeit gewisser Thaten „auf keine Weise streitet.“

Wie das? Welche gewisse Thaten meint er? Wo ist das Criterium, nach welchem ich die Willkürlichkeit derselben anerkenne?

3.

„Dass wir zwar auch bey der Ausübung „unfrer Rechte an das Gesetz der Pflicht ge-

„bunden sind (bey dem Verfolgen unsrer Rechte „auch an unsre Pflichten denken sollen) und da- „her in bestimmten Fällen das Bestehen auf, „oder das Nachlassen von unsrem Rechte mo- „ralisch nothwendig werden könne, aber „dass Recht als Recht den Charakter der mo- „ralischen Freyheit (vom Sittengesetz sich selbst „überlassener Willkür) wesentlich trage, und „defswegen sowohl in dem eignen als fremden „Bewusstseyn ein Dürfen, kein Sollen oder „nicht Sollen erzeuge.

Was heißt es, frage ich: „bey dem Ver-
folgen seiner Rechte auch an seine Pflichten
denken“? Wie folgt aus diesem „denken an
seine Pflicht“ dass es zuweilen Pflicht ist sein
Recht durchzutreiben, zuweilen es aufzugeben?
Welche sind „die bestimmten Fälle“ wo
dies Statt findet? Wie beweist er den Charak-
ter der „moralischen Freyheit“ den er
dem Rechte zueignet, und dass ein Recht
kein Sollen, sondern ein Dürfen erzeuge?

4.

„Dass endlich das Naturrecht als die Wiss-
enschaft der äußerlich erkennbaren Rechte kein
inneres — aus dem Bewusstseyn des Ein-
nen oder des Andern — sondern ein äuß-
res — aus dem Verhältniss der That zu der
Frey-

Freyheit der Menschen bestimmtes Kriterium der Zwangsrechte fordere, "

Dass das Naturrecht ein äusseres Criterium der Zwangsrechte fordere, habe ich nicht nöthig von Rec. zu lernen, da mein ganzes Naturrecht darauf ruht, und ich ausdrücklich eine Formel des Grundsatzes des Naturrechts aufstelle, welche das Criterium des äussern Unrechts enthält. Dass aber ein äusseres Criterium von Zwangsrechten sich ohne Hinsicht auf Bewusstseyn der Pflicht Unrecht zu unterlassen, nicht ableiten lasse; wird Rec. bey weiterem Nachforschen gewiss begreifen.

So wie Recens. mit einer Bitte an mich schliesst; (die er sich aber aus mehr als einem Grunde ersparen konnte) füge ich gleichfalls die Bitte bey, sich bey seinen künftigen kritischen Arbeiten das: *festina lente*, zum unverbrüchlichen Gesetze zu machen. Es kann Verhältnisse in der Welt geben, unter denen die Vervielfältigung schriftstellerischer Arbeiten auf Entschuldigung Ansprüche macht; allein keine Verhältnisse können die Präcipitation eines Recensenten rechtfertigen. Welche interessante Kritik meines Buches würde ich gewonnen haben, wenn ein Mann, der in dieser Geschwindigkeit so viele scharffinnige Bemerkungen darüber machen konnte, sich einen Zeitraum für seine Arbeit bestimmt

stimmt hätte, in welchem er fähig gewesen wäre, über eine Theorie gründlich zu urtheilen, die keinesweges das flüchtige Produkt von einigen Tagen ist. Dann würde sich auch wahrscheinlich in seinen Entscheidungen, jene Selbstgenügsamkeit nicht verrathen haben, welche einen Schriftsteller, der ein gutes Gewissen hat, jederzeit beleidigen muß.



ROTANOX

2014

92592