



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

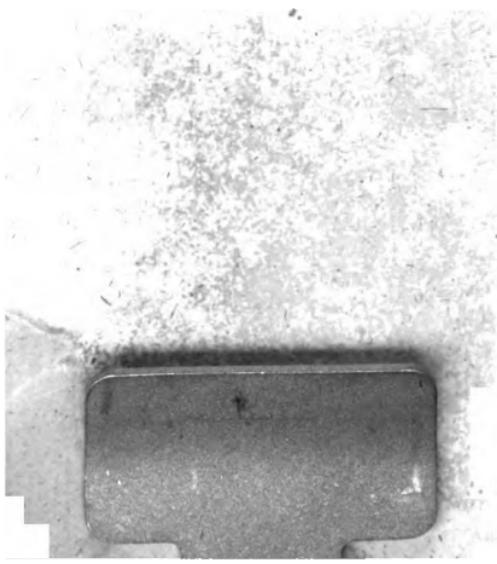
- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



3-  
2.







Carl Heinrich Heydenreich

# Originalideen

über die

interessantesten Gegenstände

der

# Philosophie.

---

Nebst

einem kritischen Anzeiger

der wichtigsten philosophischen  
Schriften.

---

ERSTER BAND.

---

Leipzig,

bey Friedrich Gotthelf Baumgärtner.

1793.





**Seiner des Herrn**

**Herrn Geheimen Raths**

**Friedrich Heinrich Jakobi**

**zu Düffelsdorf**

**Hochwohlgeboren**

**und**



**Seiner des Herrn**

**Herrn Oberhofprediger**

**D. Franz Volkmar Reinhard**

**zu Dresden**

**Ehrwürdigen Magnificenz**

**ehrfurchtsvoll zugeeignet.**



---

## V o r r e d e .

---

**M**an würde den Verfasser des vorliegenden Werkes sehr ungerecht verkennen, wenn man glaubte, er wolle durch den Titel „Originalideen“ irgend etwas weiteres ankündigen, als dafs er berechtigt sey, seiner eignen

## II

eigenen Denkkraft die Entwicklung derjenigen Ideen zuzuschreiben, welche er aufstellt. Bey dem gegenwärtig in der philosophischen Welt herrschenden Hange den Fußstapfen berühmter Männer sklavisch zu folgen, darf man sich wohl wenigstens das kleine Verdienst einer freyen Selbstthätigkeit seiner Vernunft vindiciren, ohne deshalb den Vorwurf einer übermüthigen Selbstgefälligkeit zu verdienen.

Eigenes Interesse, und die Verhältnisse meines akademischen Postens haben mir seit mehreren Jahren ein schärferes Nachdenken über die wichtigsten Gegenstände der kritischen Philosophie zur dringendsten Angelegenheit gemacht, und besonders haben Naturrecht  
und

und Philosophie über die schöne Kunst meine Aufmerksamkeit gefesselt. Ich mache mit diesem Werke den Anfang, umständliche Auseinandersetzungen großer Wahrheiten zu liefern, welche die kritische Philosophie entweder schon enthält, oder doch vorbereitet. So fest ich in den Hauptstücken dem Urheber derselben anhänge, so wenig entferne ich mich deshalb von der Freyheit selbst zu denken und selbst zu prüfen.

Ich verbinde mit dieser Unternehmung einen kritischen Anzeiger der neuesten, besonders die kritische Philosophie betreffenden Schriften, womit aber erst bey dem zweyten noch in diesem Jahre zu erscheinenden Bande

der

**IV**

der Anfang gemacht werden wird. Ein Gemälde des jetzigen Zustandes der Philosophie wird denselben eröffnen.

Leipzig,  
in der Ostermesse 1793.

Heydenreich.



In-

# Inhalt

## des gegenwärtigen Bandes.

### I.

Giebt es eine Philosophie? Was ist ihr Wesen?  
Von welcher Zeit an kann man ihr Daseyn  
rechnen? In welchem Sinne und Umfange  
darf man Kant den Schöpfer der Philosophie  
nennen? Was für einen Einfluss haben seine  
Erforschungen auf die Behandlung der philo-  
sophischen Geschichte?

Seite. I

### II.

Betrachtungen über Renatus des Cartes.

37

III, Ent-

## VI Inhalt des gegenwärtigen Bandes.

### III.

Entwurf der Grundsätze des absoluten Naturrechts. Seite 75

#### Erstes Kapitel.

Begriff des Naturrechts und seiner Theile 79

#### Zweytes Kapitel.

Nutzen des Naturrechts 101

#### Drittes Kapitel.

Einige Bemerkungen über die Geschichte des Naturrechts 106

#### Viertes Kapitel.

Ueber den Grundsatz des Naturrechts 110

#### Fünftes Kapitel.

Darstellung der ursprünglichen Zwangsrechte der Menschheit 131

#### Sechstes Kapitel.

Weitere Auseinandersetzung der ursprünglichen Rechte 135

#### Siebentes Kapitel.

Wer ist Richter zwischen Menschen und Menschen außer der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate? 142

Achstes

**Inhalt des gegenwärtigen Bandes. VII**

**Achtes Kapitel.**

Wie werden ursprüngliche Rechte der Menschheit verletzt? Seite 144

**Neuntes Kapitel.**

Maßregel und Art der Gewaltanwendung gegen Unrecht. 147

**Zehntes Kapitel.**

Natürliche Gleichheit der Menschen in Rücksicht der ursprünglichen Zwangsrechte. 158

**Eilftes Kapitel.**

Rechte für Andre. 167

**Zwölftes Kapitel.**

Ueber die Kollisionen. 162

**Dreyzehntes Kapitel.**

Uebergang zum hypothetischen Naturrechte 164

**IV.**

Skizze einer Untersuchung über die Gültigkeit der Testamente nach dem Naturrechte. 167

**V.**

Philosophische Grundätze über die Nachahmung der landschaftlichen Natur in Gärten. 193

**Inhalt**

**I n h a l t**  
**des künftigen Bandes.**

**I.**

**Ueber das Verhältniß des Skepticismus zur Kantischen Philosophie, vorzüglich in Beziehung auf den Aenesidemus.**

**II.**

**Kritik des philosophischen Synkretismus, mit Rücksichten auf Herrn D. Platners Aphorismen.**

**III.**

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

**IV.**

**Kritischer Anzeiger der neuesten philosophischen Schriften, nach einem neuen Plane,**



**Originalideen**

**über die**

**kritische Philosophie.**

.....

.....

.....

## I.

*Giebt es eine Philosophie? Was ist ihr Wesen? Von welcher Zeit an kann man ihr Daseyn rechnen? In welchem Sinne und Umfange darf man Kant den Schöpfer der Philosophie nennen? Was für einen Einfluss haben seine Erforschungen auf die Behandlung der philosophischen Geschichte?*

A



---

**E**ines der auffallendsten und unzweydeutigsten Merkmale des unvollkommenen Zustandes der Philosophie vor Kant, war unstreitig der Mangel einer allgemein gültigen und befriedigenden Erklärung dieser Wissenschaft. Statt einer einzigen, welche sich mit unwiderstehlicher Evidenz als die allein wahre dargestellt hätte, konnte man sich auf die Wahl unter einigen Dutzenden einlassen, ohne einer sichern Entscheidung fähig zu seyn. Kein Wunder, daß man über die Definition einer Wissenschaft nicht ins Reine kommen konnte, so lange noch nicht einmal ihr Gegenstand richtig aufgefaßt worden; aber unbegreiflich sonderbar, daß so viele jene Thatsache bemerken konnten, ohne daraus die so handgreifliche Schlussfolge auf den rohen Zustand der Philosophie zu ziehen. Indessen ist doch diese Gedankenlosigkeit, (unstreitig sie selbst eine Folge der Unkultur der Wissenschaft,) bey weitem nicht so widerlich auffallend, als die Zuversichtlichkeit, mit welcher

A 2

cher itzt mehrere Gegner der kritischen Philosophie die Unmöglichkeit einer allein wahren Erklärung derselben behaupten, und einen Stolz darin suchen, sich nie für die ausschliessliche Annahme von irgend einer zu bestimmen. Man erstaunt, wenn man am Eingange manches philosophischen Lehrgebäudes die Behauptung findet, daß unter mehrern möglichen Definitionen der Philosophie auch etwa die und die gelten könne, daß also gerade für die vorgebliche Grundwissenschaft, für die so allgemein gepriesene Trägerin aller Disciplinen, eine entscheidende Bestimmung ihres Wesens etwas sehr gleichgültiges sey.

Es bedarf, glaube ich, für unbefangene Denker keines ausführlichen Beweises, daß eine Behauptung dieser Art, möge sie sich auch unter dem imposanten Namen ich weiß nicht was für eines sogenannten kritischen Scepticism ankündigen, sich mit dem wahren Geiste der Philosophie nicht vertrage. Es bedarf desselben jetzt am allerwenigsten, nachdem einer der schärfsten Forscher bereits Alles über diesen Gegenstand gesagt hat, was sich über ihn sagen läßt. \*)

Selbst nach allem, was Kant geleistet hat, sind wir noch weit entfernt, das vollständige Sy-

\*) S. Reinholds Beyträge I. Thl. I. Abh.

System der Philosophie zu besitzen. Allein die Idee dieser Wissenschaft ist durch die Resultate seiner Spekulationen auf das sicherste fixirt, ihre Möglichkeit, die Art u. Weise ihrer Ausführung, ihr Umfang und ihre Gränzen bestimmt. Man kann gegenwärtig mit zureichenden Gründen darthun, was Philosophie, wenn es irgend eine giebt, einzig und allein seyn müsse. Diese Idee der Philosophie hat ohne Zweifel allen ächten philosophischen Forschern vor Kant gewissermassen vorgeschwebt. Allein wenn sie nur einer dunkeln Ahndung folgen konnten, so sind wir jetzt im Stande, auf die Realisirung einer durchgängig bestimmten, und in allen ihren Theilen aufgeklärten Idee hinzuarbeiten.

Ich glaube nichts Gewagtes und Ungegründetes zu behaupten, wenn ich sage, daß es entweder überhaupt gar keine Philosophie giebt, oder sie nichts anders seyn kann, als: *Die Wissenschaft der menschlichen Natur, wie fern ihre Vermögen durch ursprüngliche, wesentliche, allgemeingültige Formen, Regeln und Prinzipien bestimmt sind, und die Wirksamkeit von jenen (Vermögen) durch das bloße Bewusstseyn von diesen (Formen, Regeln, Prinzipien,) im Einzelnen und im Ganzen begriffen werden kann.*

In dieser Erklärung ist, scheint mir, alles befaßt, was zu einem vollständigen und bestimmten Begriffe der Wissenschaft gehört. 1) Die einzige Erkenntnisquelle aller Philo-

fophie ist nur das Bewusstseyn; 2) der Inhalt derselben ist Darstellung der Vermögen der menschlichen Natur, wie fern solche durch ursprüngliche, wesentliche, nothwendige, allgemeingültige Formen, Regeln und Prinzipien bestimmt ist, und ihre Wirksamkeit durch das bloße Bewusstseyn von diesen im Einzelnen und im Ganzen begriffen werden kann. Diese Vermögen sind das Vorstellungs- Begehrungs- und Gefühls-Vermögen, denen die Natur die Form ihrer Thätigkeiten, einem jeden für sich, und allen in Verbindung, ursprünglich festgesetzt hat, und welche, ebendeshalb, nach Zweck und Bestimmung, durch das bloße Bewusstseyn der Naturgesetze für sie begriffen werden können. 3) Der Zweck aller Philosophie ist, eben die menschliche Natur, wie fern sie aus diesen Vermögen besteht, in Hinsicht auf ihre Bestimmung, befriedigend zu erforschen. 4) Der Umfang aller Philosophie reicht so weit, als man durch Erkenntnisse, geschöpft aus der (n. i.) angegebenen Quelle, die menschliche Natur im Einzelnen und Ganzen begreifen kann.

---

Es giebt Philosophen, welche sich nicht davon überzeugen können, daß Kants kritisches System neu und einzig, das erste und letzte seiner Art sey. Sie berufen sich auf die Geschichte,

te, und klagen alle diejenigen der Unkunde derselben an, welche behaupten, es könne kein Versuch eines Weltweisen vor Kant mit der Unternehmung von diesem auch nur gewissermaßen verglichen werden. Mir scheint es, als ob diese Männer ihre Unfähigkeit über Kant zu urtheilen, durch kein unzweydeutigeres Merkmal hätten können an den Tag legen, als durch jene Berufung auf die Geschichte der Philosophie. Denn diese gerade erhebt zuverlässig die Neuheit und Einzigkeit des Kantischen Systems so sehr über allen Zweifel, daßs der Kenner des letztern um so mehr in der Ueberzeugung von derselben bestärkt wird, je allgemeiner er sich über das Studium der philosophischen Denkmähler verbreitet, und je tiefer er in ihren Geist eindringt.

Der Kenner des Kantischen Systems findet in demselben den systematischen Inbegriff der sämtlichen Prinzipien der Erkenntniß der Natur und der Sittlichkeit, findet diese aus der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens selbst abgeleitet, und durch Gründlichkeit der Ableitung hinlänglich bewährt, findet sie nach ihrer bestimmten Ordnung, ihrem nothwendigen Zusammenhange und vollkommenen Harmonie dargestellt. Es findet dadurch auf das vollständige und strengste bestimmt, nicht nur, was durch jedes einzelne geistige Vermögen des

Menschen geschehen kann, und was dadurch geschehen muß, sondern auch, was für ein System von Erkenntniß durch das gesetzmäßige Zusammenwirken aller gebildet wird. Er findet also gleichsam das Charakterbild der geistigen Menschheit in dem Spiegel dieser Philosophie, und so wie kein Zug darin aufgenommen ist, welcher dem Gegenstande nicht nothwendig zukommen müßte, so sagt sein Bewußtseyn durchgängig der Wahrheit derselben zu. Wendet er sich nun zu den Vor-Kantischen Systemen, so findet er zwar in jedem das wesentliche Bestreben der Vernunft zu philosophiren in lebendiger Wirksamkeit, er findet auch wahre Gegenstände der Philosophie aufgefaßt und dargestellt, findet selbst bey den Lägern oder Bezweiflern aller philosophischen Grundsätze den unwillkührlichen, ja sogar ihrem Willen zuwiderlaufenden Einfluß nothwendiger Vernunftprinzipien. Allein er sucht vergebens unter ihnen auch nur die Idee einer Untersuchung, Bestimmung und Prüfung des Vermögens zu philosophiren selbst, wodurch demselben seine ächte Richtung gegeben, seine eigenthümlichen Gegenstände angewiesen, und seine durch die Natur selbst unverrückbar gesetzte Gränzen gezeichnet würden. Er bemerkt vielmehr, daß alle Weltweise vor Kant auf Erklärung der Gegenstände der Philosophie ausgingen, ohne sich um die Kritik desjenigen Vermögens zu bekümmern

mern, vermittelt dessen sie erklären wollten, daß alle ihre Versuche nichts mehr, als Unternehmungen auf gut Glück waren. Er verachtet deshalb diese Versuche und ihre Resultate nicht, welche, für wie unzulänglich sie auch erklärt werden müssen, doch immer die rühmlichsten Beweise der angelegentlichsten Beeiferung der spekulativen Vernunft zur Erreichung ihres so erhabenen und so edlen Zweckes sind, eine Beeiferung, welche selbst in den Jahrhunderten der scholastischen Barbarey nicht ganz unterdrückt werden konnte, und vielen rauhen Scenen derselben im Gemählde der Geschichte einen Zug von Würde mittheilt. Allein, da er weiß, was Philosophie leisten soll und wirklich leisten kann, so ist er im Stande, den Grad von Werth eines jeden, in Rücksicht auf das, was durch ihn geleistet worden, unpartheyisch und nach dem einzig wahren Maßstabe welcher hier gelten kann, zu bestimmen, und hält sie insgesamt für nichts anders, als für rohe Produkte einer Vernunft, welche, angeregt vom innern Drange ihres Vermögens, zwar wirkt und handelt, aber, unaufgeklärt über die Natur desselben, es ohne bestimmten Zweck, ohne Bewußtseyn erprüfter Prinzipien und ohne Harmonie mit sich selbst thut; mit Einem Worte, für zufällige Erzeugnisse einer Vernunft ohne Kritik ihrer selbst.

Dieses Urtheil würde hart und unwahr seyn, wenn es sich auf Bearbeitungen einzelner Theile der Philosophie bezöge, deren verschiedene, z. B. die allgemeine Vernunftlehre, vor Kant schon trefflich behandelt worden. Allein es betrifft das Ganze der Philosophie, und diejenigen Versuche, in welchen man vor Kant bemüht gewesen, dasselbe zu bilden. Und nur das Ganze der Philosophie muß ins Auge gefaßt werden, wenn von möglicher, vollkommener Befriedigung durch dieselbe die Rede ist. Denn bey der gemeinschaftlichen Abhängigkeit aller Theile der Philosophie von denselben Prinzipien, bey dem innigen Zusammenhange derselben, und ihrem durchgängigen wechselseitigen Einflusse auf einander, ist es ganz natürlich, daß ein völlig bestimmter und gesicherter Nutzen was auch immer für eines Theils nur die Frucht der Vollendung des Ganzen seyn könne.

Der Zustand der Philosophie vor Kant ist durch alle jene Symptome ausgezeichnet, welche Folgen kritikloser Wirksamkeit der philosophirenden Vernunft sind:

- 1) Ich habe bereits den gänzlichen Mangel eines bestimmten Begriffes der Philosophie als ein solches Symptom angegeben. Sobald die wahre, vollständige, bestimmte Philosophie gefunden worden, so kann auch ihr wahrer, vollständiger und bestimm-

stimmter Begriff nicht mangeln, und wenn sich dieser aus irgend einem sogenannten philosophischen Lehrgebäude nicht mit vollkommener Evidenz ergibt, so muß es dieser Philosophie noch an wesentlichen Erfordernissen fehlen. Man gehe die Systeme vor Kant durch, und man wird durch keines darüber völlig einig, was die Philosophie ist, durch keines mit Sicherheit in den Stand gesetzt, diese Wissenschaft von allen übrigen nach festen Merkmalen zu unterscheiden.

- 2) Im Innern eines jeden ohne Kritik gebildeten Systemes muß Grundlosigkeit und Inkonsequenz herrschen. Dies findet sich an allen Lehrgebäuden vor Kant, kein einziges ausgenommen, bestätigt. Es würde eine viel befassende, aber höchst interessante Unternehmung seyn, dies in einem besondern Werke darzuthun.
- 3) Die mehrern verschiedenen ohne Kritik gebildeten Systeme können nicht mit einander harmonieren, sie müssen von einander abweichen, müssen einander widerstreiten. Wer kennt nicht den allgemeinen Kampf auf dem Schauplatze der Philosophie, bevor nicht die Vernunftkritik einen ewigen Frieden vermittelt!

4) Sy-

- 4) Systeme, gebildet ohne Kritik, sind, im Ganzen, oder im Einzelnen, mit dem Leben und den gemeinen, aber nothwendigen und natürlichen Ueberzeugungen der Menschheit unvereinbar. Eine wahre Philosophie muß keine Scheidewand zwischen sich und dem Leben befestigen, muß keine auch noch so gemeine, der Menschheit nothwendige und natürliche Ueberzeugung aufheben, entkräften, als Täuschung vorstellen; sie muß vielmehr alle Vorstellungsarten, alle Bestrebungen und Gefühle, welche zu einem ächt menschlichen Leben gehören, auf ihre wahren, in der menschlichen Natur selbst liegenden Gründe zurückführen, und auf diese Weise vor jedem Zweifel sichern. Man zeige unter den Vorkantischen Philosophien eine einzige, welche dies ganz vollkommen leistete!

Die theoretischen Folgen des unkritischen Verfahrens der philosophierenden Vernunft, mußten unausbleiblich gewisse praktische nach sich ziehen; und unter diesen verdient vorzüglich bemerkt zu werden, daß die Philosophie derjenigen Würde nicht theilhaftig werden konnte, die ihr nur dann allgemein zugestanden wird, wenn sie ihren ganzen Zweck für die Menschheit erreicht, und daß die Klagen, eben  
fo-

sowohl über die Schwerheit, als über die Unfruchtbarkeit des philosophischen Studiums sich in dem Masse vermehren mußten, in welchem die Anzahl unkritischer Lehrgebäude stieg.

Von wie vielen grossen Genien auch in den drey letzten Jahrhunderten die Philosophie behandelt worden ist, so kann man doch von keinem derselben sagen, daß es kritisch verfahren sey. Vergebens sucht man in den Schriften eines Bruno, Bacon, Cartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Tschirnhausen, Wolf, Crusius u. a. jene Untersuchungen, welche allem Philosophieren vorhergehen sollten: über die Natur, Vermögen, Prinzipien und Gränzen der Vernunft, in Beziehung auf das Erkennbare und Nichterkennbare, das Begreifliche und Nichtbegreifliche, über das Verhältniß der Vernunft zu den übrigen Vermögen der Seele, über den Beytrag der Vernunft zur Erkenntniß der Sinnenwelt, und über ihre Zulänglichkeit für eine Erkenntniß der übersinnlichen Welt.

Die Behauptung, daß es vor Kant keine wahre Vernunftkritik gegeben, würde weniger auffallen, wenn man gehörig überlegte: 1) daß dies kein Geschäft der Logik und Ontologie seyn kann; von welchen Disciplinen die erste bloß die Form alles Denkens behandelt, die zweyte, so wie sie im Systeme der Schulmeta-  
phy-

physik erscheint, das unbezweifelte Daseyn eines zur Erkenntniß des Ueberfinnlichen zureichenden Vernunftvermögens voraussetzt; 2) daß man auch deshalb einem Systeme noch keine Vernunftkritik zueignen kann, wenn in ihm ein dem Menschen eingepflanztes System ewiger Vernunftwahrheiten behauptet wird, vermittelt dessen derselbe sich über die Sinnenkenntniß zur Erkenntniß der Dinge an sich und der übersinnlichen Welt erheben könne, ohne daß man doch das Daseyn eines solchen Systems aus vollkommen zureichenden Gründen erweise, es selbst vollständig und bestimmt darstelle, und befriedigend zeige, wie durch Anwendung desselben Erkenntniß des Ueberfinnlichen möglich seyn könne; 3) daß diejenige Behandlung des menschlichen Erkenntnißvermögens, welche dem wahren Skeptizisin eigen ist, ebenfalls nicht auf den Namen einer Kritik der Vernunft Anspruch machen kann.

Indessen muß man mehreren Weltweisen das unverkennbare Verdienst zugestehen, durch ihre Bemühungen das Unternehmen einer Kritik der Vernunft vorbereitet zu haben. Vorzüglich rechne ich hieher diejenigen, welche in den neuesten Zeiten die Vernunftlehre und Ontologie gründlich bearbeiteten, und den sämtlichen Theilen der Philosophie systematische Form gaben. Wolf und Crusius scheinen mir  
von

von dieser Seite den größten Dank zu verdienen. Auch einige Erfinder gewagter metaphysischer Hypothesen, z. B. Leibnitz und Spinoza, haben in jener Beziehung Verdienst, wie fern sich an ihren Beyspielen auf eine interessante Weise zeigte, auf welche Verirrungen eine von Kritik ihres Vermögens nicht unterstützte Vernunft gerathen kann. Selbst der Lockische Empirismus, und vorzüglich der kühne kräftige Skeptizismus des großen Hume, haben an der Herbeyführung der glücklichen philosophischen Revolution Antheil, welche wir Kanten verdanken.

Was ich von Wolf und Crusius sage, dürfte zwar keinem Vertrauten der kritischen Philosophie auffallen, aber gewiss vielen, welche dieß noch nicht sind. Denn leider gehört es gleichsam zum guten Tone in manchen deutschen philosophischen Zirkeln, Wolfen für einen bloßen Nachtreter des erhabnen Leibnitz zu halten, und über Crusius zu lachen. Das erstere scheint mir eine Ungerechtigkeit ohne Beyspiel; das letztere verräth in der That Unkunde der Sache der Philosophie, oder entehrende Partheylichkeit. Wolf nahm allerdings die Leibnitzischen philosophischen Erfindungen an, allein er that so viel für ihre Ueberzeugungskraft und Evidenz, daß, wenn er Leibnitzen Dank schuldig war, er auf der andern Seite Leibnitzens Dank ver-

verdiente. Seine Bearbeitung der Leibnitzischen Philosophie bestand nicht bloß, wie uns einige überreden wollen, darin, daß er die Behauptungen derselben sammelte, und mit Künstlichkeit in bestimmte Fächer vertheilte; vielmehr führte er auch vieles, was in jenem Systeme bloß hasardirt war, auf Prinzipien zurück, bestimmte und zergliederte fast alle Grundideen desselben, füllte die Lücken aus, brachte Zusammenhang hin, wo er fehlte, machte ihn einleuchtend, wo er dunkel war, und leitete viele von Leibnitz nicht genug verfolgte Sätze bis in ihre entferntesten Konsektarien fort. Schon durch eine solche Behandlung, obwohl fremder Gedanken, erwarb sich Wolf auf eine gewisse Originalität Anspruch. Allein noch weit mehr zeigte er dieselbe in denen Werken, wo er durchaus nach eigenem Plane arbeitete, besonders in seiner Vernunftlehre, Seelenlehre, Ontologie, Kosmologie, praktischen Philosophie und Naturrechte. Es wäre zu wünschen, daß endlich einmal ein dankbarer Deutscher, mit hinlänglichem Scharfsinne, Gelehrsamkeit und ausdaurender Geduld begabt, die eigenthümlichen Verdienste jenes großen Mannes um die gesammte Philosophie schilderte. Dieser müßte denn freylich zuvörderst von Leibnitz ausgehn, und auf das genaueste bestimmen, wie viel eigentlich Wolf von demselben erborgten konnte, und den Grad des philosophischen Werthes da-

davon, in Rückficht auf Gründe, Zusammenhang, Konsequenz und Ausführung angeben; dann müßte er zeigen, von welcher Wichtigkeit das war, was an den Leibnitzischen Rhapsodien fehlte, und welcher ein Maß von philosophischem Geist dazu gehörte, es zu ergänzen. Er müßte dann die eigenen Werke Wolfs auf das gründlichste und im Detail studieren, um den Umfang, die Ordnung und Harmonie seiner Plane für die Disciplinen, welche er bearbeitete, die weiße Strenge seiner Bestimmungen, die Feinheit und Reife seiner Zergliederungen, und allem diesem zu Folge die Aufklärung schätzen zu können, welche er über die Philosophie verbreitete. Auf diese Weise würden sich die Verdienste Wolfs im vollen Lichte der Evidenz darstellen, würde entschieden werden können, wer von beyden, ob Leibnitz oder Wolf, der grössere Philosoph, nach dem wahren Sinne des Wortes, war; eine Frage, die mir wenigstens durch die Panegyristen Leibnitzens, und die Verächter Wolfs, bey weitem noch nicht ausgemacht zu seyn scheint.

Was Crusius betrifft, so trage ich, nachdem ich seine philosophischen Schriften mit schärferem Nachdenken studiert, kein Bedenken, ihn zu den verdientesten originalen Bearbeitern der gesammten Philosophie zu rechnen, und es wäre gewiss sehr interessant, wenn ein fähiger Mann das Verhältniß seines Systemes, einerseits zu dem Leibnitzisch-Wolfschen, andererseits zu

B

dem

dem Kantischen, mit Wahrheit und Genauigkeit bestimmte. Man würde dann überzeugt werden, daß Crusiusens Philosophie der Leibnizisch- Wolfischen sehr überlegen war, und daß sich die Resultate von jenem den Resultaten der kritischen Philosophie mehr als die von irgend einer andern nähern, wie fern sich dieselben nämlich überhaupt von einem unkritischen Systeme sagen läßt. Crusius Vernunftlehre, Ontologie und Moral werden jederzeit ihren Platz unter den wichtigsten Denkmählern des philosophischen Geistes behaupten, und seine strenge Beeiferung, das durch die Leibnizisch- Wolfische Philosophie zerrissene Band zwischen Metaphysik und Moral wieder herzustellen, konnte nur durch die erstaunenswürdige Freyheitslehre des großen Kant übertroffen worden.

Wenn man sich bloß als Ideal dichten wollte was das Höchste und Größeste von allem sey, was der philosophische Geist je versuchen und erringen könne, so würde man als die äußerste Gränze des Möglichen, die Unternehmung anerkennen müssen, die geistigen Vermögen des Menschen, im Einzelnen und im Zusammenhange, vollkommen auszumessen, und nach denen ihnen ursprünglich eigenen Formen und Regeln der Wirksamkeit, das ganze System des ächt menschlichen Erkennens,

nens, Glaubens, Handelns und Empfindens zu bestimmen. Durch die glückliche Vollendung dieses Unternehmens würde die Kenntniß der geistigen Menschheit völlig erschöpft, und gleichsam das Musterbild der Gattung, so vollkommen gezeichnet, daß alle Individuen, unerachtet ihrer zufälligen Eigentümlichkeiten, sich darin wieder erkennen müßten.

Wenn ich behaupte, daß die Idee dieses großen Geschäftes keinem der uns bekannten Weltweisen vor Kant in den Sinn gekommen, so behaupte ich etwas, dem wenigstens kein bestimmtes Datum der philosophischen Geschichte widerspricht. Und wenn ich behaupte, daß Kant diese Idee in ihrem ganzen Umfange gefaßt hat, so beziehe ich mich bey diesem Urtheile nicht auf diesen oder jenen Theil, sondern auf den ganzen Kreis seiner kritischen Werke, und nehme nicht allein auf das Rücksicht, was ausdrücklich und ausgeführt darin enthalten ist, sondern auch auf alles Jenes, was sich nothwendiger Weise daraus ergibt.

Erkenntnißvermögen, Gefühlvermögen für Lust und Unlust, und Begehrungsvermögen, sind die gesammten Vermögen des menschlichen Gemüths. Jedes davon ist ursprünglich an gewisse Gesetze und Formen seiner Wirksamkeit gebunden, und hat diesem zu Folge seinen bestimmten Charakter und festgesetzte Grenzen. Alle sollen sie aber dem obersten

Vermögen unter ihnen, der Vernunft, untergeordnet seyn, und unter ihrer Herrschaft in die innigste Harmonie treten. Dies wäre nicht möglich, wenn die wesentlichen Prinzipien und Formen für die Wirksamkeit der Einzelnen dergestalt im Widerstreite ständen, daß sie unter keine Bedingung vereinigt werden könnten. Sie sind also wirklich durch die Natur in solche gegenseitige Verhältnisse gesetzt, daß eine vollkommene Harmonie unter ihnen möglich ist. Allein wenn der Mensch mit Zuversicht auf diesen Zweck der Einigkeit mit sich selbst hinarbeiten soll, so muß er die Möglichkeit davon zuvörderst einsehen, und zwar durch gründliche Kenntniß der Vermögen seiner geistigen Natur. Wenn ihn hier jede andre Philosophie verläßt, ohne seine Kräfte zum harmonischen Einverständnis bringen zu können, so leistet die Kantische allein vollkommene Befriedigung. Sie nur ist die wahrhaft menschliche Philosophie, d. h. diejenige, in welcher jeder Mensch die physisch nothwendige Form seines Erkenntnisses der Dinge, die moralisch nothwendige Form seiner Handlungen, die moralisch-physisch nothwendige Form seines Glaubens, und seiner Hoffnung, endlich die Form der sich aus diesem Allen ergebenden Bedürfnisse, Bestrebungen und Gefühle, mit Vollständigkeit, Treue und Präcision geschildert, und durch Gründe, welche die Natur selbst heiligte, vor jedem Zweifel gesichert, wieder findet.

Ahn-

Abndung eines absoluten Wesens der Dinge, Anerkennung des durchgängigen Zusammenhangs des Menschen mit dem Ueberfinnlichen, und unwiderstehlicher Drang, in das Gebiet desselben hinüber zu dringen, gaben dem menschlichen Geiste schon in den frühesten Zeiten die Richtung zu metaphysischen Spekulationen, eine Richtung, die sich durch alle Jahrhunderte fortpflanzte, und nur unter mannigfaltigen Formen immer neue Theorien des Ueberfinnlichen erzeugte. Wolf gab zuerst der Metaphysik vollkommene systematische Form, und Crusius verfolgte, der Eigenthümlichkeit seiner Grundsätze gemäß, diese Methode mit nicht geringerer Strenge. Allein die kunstvolle Anordnung der Wissenschaft konnte eben so wenig die Blößen derselben verbergen, als ihr einen sichern unzweydeutigen Einfluß auf die Menschheit verschaffen. Die Metaphysik blieb, was sie von Anbeginn gewesen, ein Kampfplatz für unaufhörliche Gefechte entgegengesetzten Sekten. Groß, natürlich und einfach ist die Idee, durch welche Kant den demonstrierenden Dogmatism seines Zeitalters unterbrach, die Idee, vor Unternehmung alles Philosophierens über die Dinge an sich, und die gesammte übersinnliche Welt, das Vermögen der reinen Vernunft selbst, zu ermessen und zu prüfen. Schon die Entdeckung der Möglichkeit dieses Geschäftes würde hingereicht haben, ihren Urheber un-

sterblich zu machen. Allein er hat es auch selbst in seiner Kritik der reinen Vernunft unübertreffbar ausgeführt; die Begriffe des Empfindens, Anschauens, Denkens, Erkennens oder Begreifens auf das genaueste bestimmt, und in ihren wahren gegenseitigen Verhältnissen dargestellt, die Formen und Grundsätze unsrer gesammten reinen Erkenntniß angegeben, und damit auch die unverrückbaren Gränzen derselben gezogen. Nur die vereinigte Wirksamkeit der Sinnlichkeit und des Verstandes vermag, nach ihm, wirkliche Erkenntnisse im Felde der Erfahrung zu bilden, und die reinen Grundsätze des Verstandes über das allgemeine Wesen der Dinge, haben nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung Sinn. Die Vernunft ordnet, im Felde der Erfahrung, die Urtheile des Verstandes nach ihrem eigenthümlichen Prinzip. Wenn sie nach eben demselben eine bestimmte Anzahl von Ideen des Unbedingten hervorbringt, so wird dadurch an Erkenntniß des Uebersinnlichen nicht das mindeste gewonnen, sondern nur die Einheit der gesammten Erkenntnisse des Verstandes vollendet. Er zeigt, welchen Verirrungen der menschliche Geist nothwendig ausgesetzt seyn muß, sobald er die Formen der Sinnlichkeit, die Grundsätze des Verstandes, das Prinzip und die Ideen der Vernunft verkennt und falsch anwendet. Ja, es ist keine Verwickelung, kein Fehltritt, kein Fehlstreit der Metaphysik gedenk-

denkbar, über dessen Entstehung man hier nicht den vollständigen Commentar fände. Von dieser Seite gleicht in der That die Vernunftkritik einer Reisekarte, wo nicht bloß die Stationen und Wege, sondern auch die Oerter der gewöhnlichen Verirrung der Reisenden angegeben werden.

So wie auf diese Weise die Sphäre des menschlichen Erkenntnisses bestimmt, und allein auf die Sinnenwelt eingeschränkt wird, so wird der Metaphysik die Verlassung ihrer unrechtmäßigen Besitzungen zuerkannt. Ihre Ontologie verwandelt sich in das System reiner Grundsätze für die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt; ihre Geister- Welt- und Gotteslehre erscheinen, als nichts besseres, denn Mißbräuche der Ideen: einfaches Wesen, Welt, allervollkommenstes, nothwendiges Wesen. Durch die Kritik der reinen Vernunft setzte Kant das menschliche Erkenntnis auf den kleinern, aber gesicherten Kreis der empfindbaren Natur zurück, stellte die Grundsätze a priori für die Möglichkeit der Naturerkenntnis, in einem systematischen Ganzen dar, und zeigte die Unmöglichkeit, vermittelst der Vernunft sich über die sinnlich erkennbare Natur zu erheben, und Entdeckungen in einer übersinnlichen Welt zu machen. Er würde nicht mit Konsequenz zur Theorie der Sittlichkeit und der damit verknüpften Religion ha-

ben übergehen können, wenn er nicht in der Kritik der theoretischen Vernunft die Möglichkeit der Freyheit, und die widerspruchsfreye Gedenkbarkeit aller jener Ideen gesichert hätte, welche nothwendige Grundlagen der Religion sind. Allein dieß war mit bewundernswürdiger Feinheit geschehen, und Kant konnte, ohne den Verdacht eines Widerstretes mit sich selbst zu fürchten, die Darlegung der reinen Prinzipien der Moralität unternehmen, und die nothwendige Verknüpfung der religiösen Wahrheiten mit denselben behaupten. Die kritische Methode, deren er sich hier bedient, heißt eben die Bewunderung, als jene, welche in dem Werke über die theoretische Vernunft herrscht. Man wird nämlich in der Bestimmung und Befolgung der einzig richtigen Methode über die Moralität zu philosophieren, zugleich über alle hier mögliche Verirrungen und Verwickelungen aufgeklärt.

Die Philosophie darf sich nicht begnügen, den charakteristischen Unterschied des Reichs der Natur und des Reichs der Freyheit gezeigt zu haben, sie muß vielmehr auch, da die Vernunft Harmonie dieser beyden Reiche unnachlässlich fordert, und der Mensch sie sich als nothwendig vorstellt, darthun, nach welchem Prinzipie diese Vorstellung möglich werde. Dieß war das letzte kritische Unternehmen Kants, welches er in seiner Kritik der teleologischen Ur-

Urtheilskraft ausführte. Hier zeigt er, wie unsre Urtheilskraft, indem sie nach ihrem eigenthümlichen Prinzip der Zweckmäßigkeit die Natur erforscht, dadurch selbst ein Band zwischen dem Gebiete der Natur und Freyheit knüpft, und es vorstellbar macht, wie diese beyden, so völlig getrennten Sphären in Harmonie kommen können. Und auch hier finden wir die ganze Möglichkeit von Verirrungen und Fehlritten der spekulativen Vernunft bey dem Philosophieren über Zwecke und Endursachen in der Natur verzeichnet.

---

Die eben jetzt gegebene Skizze der Kantischen Unternehmung für die Philosophie, wie viel zu leicht sie auch in andern Hinsichten hingeworfen zu seyn scheinen dürfte, reicht vollkommen zu, um daraus zu begreifen, daß, und wie durch die Resultate derselben eine völlige Umwandlung der Methode, die philosophische Geschichte zu behandeln, nothwendig gemacht werden, und daß selbst die besten bisherigen Schriften darüber in Beziehung auf die nach kritischen Prinzipien abzufassende philosophische Historie für nichts anders denn Materialien-sammlungen angesehen werden können. Indem ich dieses letztere behaupte, glaube ich den verdienstvollen Verfassern solcher Arbeiten im

mindesten nicht Unrecht zu thun, und läugne damit schlechterdings die Nützlichkeit ihrer Unternehmungen nicht. So wie vor der Kantischen Revolution der Zustand der Philosophie beschaffen war, konnten sie nichts anders und nichts mehr thun, als was sie leisteten. Entblößt von einem bestimmten Begriffe des Wesens der Wissenschaft, ohne Grundsätze über die Möglichkeit und Ausführung derselben nach allen Theilen, über ihren Umfang, ihre Grenzen, ihren Endzweck, vermochten sie nur Sammlungen von Datis, mit mehr oder weniger Vollständigkeit, kritischer Prüfung und ächter Auslegung zu liefern. Dafs aber die Vor-Kantischen Verfasser von Geschichten der Philosophie, jenes bestimmten Begriffes und jener Grundsätze ermangelten, liegt in den Einleitungen ihrer Werke mit voller Klarheit am Tage.

Ich glaube mit Richtigkeit drey Klassen der brauchbaren Historiker der Philosophie anzunehmen, welche eine Stufenfolge vom niedrigsten Verdienste bis zum höchsten bilden:

- 1) kritische Relatoren der Thatfachen, welche die philosophische Geschichte darstellt. Die blofsen Relatoren würden hier eben so wenig, als in irgend einer andern Art von Geschichte Werth haben. Nur durch Kritik und seine gründliche Prüfung können sie Verdienst bekommen, und Anspruch auf den Ruhm machen, dafs ohne ihre

ihre Vorarbeitung alle weitere Behandlung der philosophischen Geschichte Gefahr ließe, zwecklos zu seyn.

- 2) Scharffinnige Hermenevtiker. Gestützt auf die richtigen Gesetze der Auslegung nach ihrem vollen Umfange dringen diese in den wahren Sinn der Aussprüche und Lehrgebäude der Weltweisen ein. Ihr Geschäft setzt offenbar Kritik voraus, und ohne ihre Vorarbeitung ist keine Behandlung der philosophischen Geschichte zu einem höhern Zwecke möglich.

- 3) Pragmatische Geschichtschreiber der Philosophie.

Ehe die Philosophie noch ihre wahre wissenschaftliche Konsistenz hatte, ehe man noch im Besitze befriedigender Begriffe über ihr Wesen, Theile, Umfang, Gränzen und Zweck war, konnten sich schon kritische Relatoren, und scharffinnige Hermenevtiker großes Verdienst erwerben, aber wahrhaft pragmatische Geschichtschreiber konnte es auf keinen Fall geben.

So lange die Philosophie selbst noch nicht vollständig und bestimmt da ist, als das in sich beschlossene System der ursprünglichen Prinzipien der Erkenntniß der Natur und der Sitten, so lange kann es auch keine wahre Pragmatik in der philosophischen Geschichte geben. Erst dann, wenn die Philosophie ihren durch die Natur

tur unveränderlich bestimmten Kreis, als Wissenschaft eingenommen hat, die Prinzipien, nothwendigen Wirkungskreise, und Schranken der geistigen Vermögen, nach dem allgemeinen Bewusstseyn der Menschheit bestimmt, in ihr gründlich und wahrhaft systematisch enthalten sind, dann also, wenn man vollkommen weifs, was Philosophie ist, und wie der Vernunft zu Folge philosophirt werden muß, kann man jeden Versuch des menschlichen Geistes prüfen, schätzen, und darüber entscheiden.

Nämlich der pragmatische Geist in der Geschichte der Philosophie besteht unstreitig darin:

- a) Dafs man sich möglichst bemühe, den Zusammenhang der Fortschritte und Revolutionen der Philosophie im Ganzen zu zeigen. Ich deute blofs die möglichste Bemühung an, weil ich überzeugt bin, dafs sich etwas Vollkommenes in dieser Beziehung nicht leisten läfst. Zwar führen gewisse Weltweise beständig den Ausspruch im Munde, es habe jede Erscheinung und Revolution, die wir kennen, schlechterdings vorhergehen müssen, bevor die Philosophie habe zu ihrem Ziele kommen können. Allein so oft ich einen Blick auf die Epochen der philosophischen Geschichte werfe, so oft dringt sich mir auch von Neuem die Ueberzeugung auf, dafs jener Ausspruch eine blofse Tirade ist, wel-

welcher die historischen Data widersprechen, und für deren Wahrheit sich nirgends ein Beweis findet. Ich sehe nicht ein, warum es nicht hätte möglich seyn sollen, daß vor Erscheinung einer grossen Menge metaphysischer Mißgeburten ein Kant aufgetreten wäre. Eine Darstellung des ganzen Ganges der Bildung der Philosophie, welche alle Data in nothwendiger Verknüpfung zeigt, muß allezeit in vielen ihrer Theile bloß dichterisch und spitzfindig seyn.

- b) Daß man nach zureichenden Gründen entwickle, wie sich ein jedes System, eine jede Meinung irgend eines Weltweisen auf gewisse Weise aus der Natur der geistigen Vermögen des Menschen ergebe. Selbst philosophische Schwärmereyen entsprossen aus Keimen, die im Wesen der Menschheit enthalten sind.
- c) Daß man die mannigfaltigen Meinungen und Systeme nach festen Prinzipien würdige.

Eine pragmatische Behandlung der philosophischen Geschichte in diesem Sinne ist jetzt durch die Kantische Bearbeitung der Philosophie möglich geworden.

Wenn sich irgend für das Ganze der Philosophie der Gang ihrer Bildung und Zusammenhang ihrer Fortschritte pragmatisch entwickeln läßt,

läßt, wenn es irgend möglich ist, befriedigende Gründe anzugeben, warum der menschliche Geist bis auf die glückliche Revolution unserer Zeiten gerade die Wendungen nehmen mußte, die er genommen hat; so kann es gewiß nur nach den Prinzipien der kritischen Philosophie geschehen. Sie deutet alle mögliche Wege an, welche der philosophierende Denker nehmen kann, verfolgt sie nach allen ihren Krümmungen und Seitenpfaden, und zeigt ihr Verhältniß zu einander und dem Ziele, nach welchem sie sämmtlich gerichtet sind. Von ihrem Lichte geleitet, sieht der Forscher da Zusammenhang, wo ungeschärfte Blicke alles vereinzelt und beziehungslos finden; wo diese nur Widerstand und Kontrast entdecken, genießt jener das Schauspiel einer überraschenden Harmonie. Die vollkommene Darstellung der bestimmenden Ursachen des Bildungsganges der Wissenschaft bleibt ihm freylich immer ein Ideal; aber wenn sich eine Annäherung zu demselben denken läßt, so ist sie gewiß nur für ihn möglich, und die Bearbeitung der Geschichte gewinnt unter seinen Händen in dem Maße, in welchem er sich jenes Ideal vergegenwärtigt.

Wenn der Vertraute der Vernunftkritik, vermittelt der Prinzipien von dieser die ganze Sphäre möglicher Meinungen über Gegenstände der Philosophie erschöpfen, wenn er eine jede bis auf ihre Wurzel verfolgen kann, wenn  
ihm

ihm keine von allen Richtungen und Wendungen fremd ist, welche der menschliche Geist bey seinen Spekulationen über Natur und Moralität nehmen kann, wenn sich ihm im Gange seiner Prüfung alle Ansichten darstellen, welche nur immer aus den verschiedenen Standpunkten in Beziehung auf die wesentlichen Objekte der philosophischen Erkenntniß geommen werden können; so muß er nothwendig eben dadurch zugleich in den Stand gesetzt seyn, jedes Product der philosophierenden Vernunft aus seiner wahren Quelle abzuleiten, und mit vollkommener Treue die Direktion zu verzeichnen, in welcher dieses Vermögen zur Bildung desselben sich selbst bestimmen können. Ihm ist keine Erscheinung, die sich hier darbiethet; unbegreiflich, ihm ist das ganze bunte Spiel menschlicher philosophischer Meinungen vollkommen erklärbar, und selbst Träumen vermag er ihre wahre Deutung zu geben. So wie der Mann von ausgebreiteter Kenntniß der menschlichen Charaktere und Sitten durch nichts in Erstauen gesetzt wird, was er unter den Menschen sieht oder hört, so bringt den Vertrauten der Vernunftkritik kein auch noch so sonderbares Product der philosophierenden Denkkraft aufser Fassung, nie hört man von ihm, selbst bey Mißgeburten der Spekulation jenes gedankenlose Wunderrufen, was sonst bey vielen Bearbeitern der philosophischen Geschichte ihr ganzes

zes Raisonnement ausmachte. Kein Wunder, wenn andre, denen seine Grundsätze fremd sind, nicht wissen, was sie aus ihm machen sollen, ihn für leicht halten, wo er am gründlichsten ist, und für zweydeutig, wo er am redlichsten unter allen zu Werke geht.

Die Geschichte der Metaphysik der theoretischen Vernunft bietet dem kritischen Bearbeiter den allerreichsten und mannigfaltigsten Stoff dar, indem sie einen unübersehbaren Schauplatz dem Anschein nach ganz vereinzelter und einander widerstreitender Meinungen eröffnet. Ohne alle sichere Leitung verliert sich in diesem bunten Gewirre der unkritische Betrachter, er kann nichts mehr, als von dem schmachlichen Kriege Aller gegen Alle, der sich ihm hier darstellt, eine Schilderung geben, die uns zwar in Erstaunen setzt, aber nicht unterrichtet. Der Vertraute der Kritik kennt den Spielraum der menschlichen Vernunft sehr wohl, in welchem ihm alle diese Erscheinungen entgegen schweben, der Standpunkt und das Interesse einer jeden Parthey ist ihm nicht fremd, alle Verhältnisse sind ihm klar und aus einander gesetzt, und die belehrende Darstellung, welche er giebt, ist mehr fähig uns vor allem blinden Staunen zu sichern, als ein solches zu erregen. Die unkritische Geschichte der Metaphysik gleicht der chronologischen Erzählung politischer Revolutionen; deren Triebfedern und Grün-

Gründe noch im tiefsten Dunkel verbüllt sind, und von denen man nur ihr Geschehenseyn nebst denen damit verknüpften äußern Empfindungen angeben kann. Die kritische Darstellung der Schicksale der Metaphysik hingegen dürfte man ohne Partheylichkeit einer politischen Geschichte gleichen, zu deren Verfassung sich alle Kabinetter und Archive geöffnet haben.

Wenige Freunde der kritischen Philosophie haben sich bis jetzt einer solchen Bearbeitung unterzogen. Als Muster stehen einige Reinholdische Abhandlungen in den Briefen über die Kantische Philosophie vor Augen.

Die Darstellung der Schicksale und des Bildungsganges der Moralphilosophie ist gewiß der interessanteste Theil der philosophischen Geschichte, so wie Befriedigung über den Endzweck und die sittliche Bestimmung unserer Natur das wahre Ziel aller philosophischen Erforschungen ist. Der Geschichtschreiber der Philosophie, welcher die Grundsätze der Kritik nicht benutzt, kann die mannigfaltigen, einander widerstrebenden Theorieen über den moralischen Menschen, nur als eben so viel auffallende und räthselhafte Erscheinungen aufstellen, ohne zu vermögen, über ihre Entstehung und Entwicklung aus bestimmten Grundlagen der menschlichen Natur, befriedigenden Aufschluß zu geben, und die Richtung zu erklären, welche die philosophierende Vernunft nahm, um sie

C

her-

hervorzubringen. Der Vertraute der Vernunftkritik hingegen muß, indem er den Gang ihrer Untersuchungen verfolgt, auf alle Ansichten treffen, welche in der Betrachtung des wollenden und handelnden Menschen genommen werden können; da er keine Seite seines Gegenstandes vorübergehen darf, sondern ihn unter allen Gesichtspunkten und Richtungen fassen muß, so vereinigt er auf sehr natürliche Weise in seiner Erkenntniß zugleich alle Vorstellungsarten des Gegenstandes, welche nur irgend mit theilweiser Wahrheit möglich sind. Er also, und in der That nur er allein, kann in der Geschichte der Moralphilosophie wahrhaft pragmatisch seyn, die Genesis eines jeden Systems entwickeln, und über jedes einen vollkommen befriedigenden Commentar liefern.

So lange das wahre Wesen der Philosophie noch nicht bestimmt gefaßt ist, der Spekulation noch nicht die allein richtigen Wege für die Verfolgung ihrer Gegenstände vorgezeichnet sind, die Grenzen der ganzen Wissenschaft und ihrer einzelnen Disciplinen noch in Dämmerung verborgen liegen; so lange lassen sich auch die Produkte des philosophischen Geistes nicht gehörig würdigen, indem es an den festen Prinzipien der Beurtheilung und Prüfung fehlt. Wenn demnach Kant in seinen kritischen Schriften wirklich jene Probleme gelöst hat, so erhellt, daß erst nach ihm, und nur nach den Grund-

Grundsätzen seiner Philosophie eine richtige Schätzung des Werthes für die Werke der philosophierenden Vernunft möglich ist; daß also auch erst nach ihm und nur nach den Grundsätzen seiner Philosophie, die Geschichte der Wissenschaft von dieser Seite pragmatisch seyn kann. Ohne diese, wie mir scheint, an sich einleuchtende Wahrheit auszuführen, knüpfe ich nur noch die Bemerkung an: daß allerdings erst durch die von Kant bewirkte Revolution im Gebiete der Philosophie ein Maßstab für die Bestimmung des Genies, Verdienstes und Ranges der Bearbeiter der Philosophie möglich geworden, und sich nun in der That hoffen läßt, man werde bald von der so gewöhnlichen, gedankenlosen Umherwerfung der Prädikate groß, tiefinnig, scharfsinnig u. s. w. zu einer bestimmten und begründeten Bezeichnung des Werthes jener Männer übergehen.

Ohne Grund fürchten von einer solchen pragmatischen Behandlung der philosophischen Geschichte Männer, welche ihren Sinn nicht gehörig fassen, daß durch sie die Systeme und Meinungen der Weltweisen entstellt, und eigenmächtig nach den Prinzipien einer einzelnen Philosophie modificirt werden. Alle Anwendung der Kantischen Grundsätze auf Geschichte der Philosophie setzt voraus, daß in der Fassung der Ideen jedes Weltweisen die Regeln der Kritik und Hermenevtik auf das strengste

befolgt worden; und wenn denn jene Anwendung hinzukommt, so wird keinesweges ein fremder Sinn in dieselben getragen, sondern ihr wahrer eigenthümlicher Sinn bekräftigt, aus Gründen abgeleitet, und gehörig gewürdigt. In der That kann die eigentliche Deutung eines Philosophems oft nur durch Resultate der Kantischen Philosophie gefunden werden, und mehrere Lehrmeinungen, welche vor Erscheinung derselben von dem tiefsten Dunkel umgeben waren, liegen jetzt bey dem Lichte derselben in voller Klarheit vor den Augen eindringender Forscher; eine Bemerkung, welche am interessantesten durch die Beyspiele eines Bruno und Spinoza erläutert werden könnte.

Nach allem bisher Gesagten glaube ich nichts Auffallendes zu behaupten, wenn ich festsetze, daß philosophische Geschichte, nur nach Kantischen Prinzipien bearbeitet, ihre volle Würde haben könne, und daß nur durch diese Behandlung es evident werde, in wie hohem Grade sie das Studium der Philosophie selbst und die ganze Bildung unsers Geistes und Herzens befördere.

## II.

*Betrachtungen*

*über*

*Renatus Des Cartes.*



Des Cartes ist einer von den wenigen Weltweisen, welche uns die ganze Genesis ihres Systems, gleichsam ihre Seelengeschichte mitgetheilt haben, und es giebt für den Beobachter und Forscher des menschlichen Geistes wenig Denkmähler dieser Art, so interessant, als die Schrift desselben *de methodo recte utendi ratione et veritatem in scientiis investigandi*. Man könnte durch den Titel verführt werden zu glauben, es sey eine allgemeine, für alle Menschen gültige Anleitung zum Gebrauche der Vernunft; allein ausdrücklich verbittet Des Cartes sein Buch dafür zu halten, und erklärt, daß es nur die Darstellung der Methode seyn solle, welche er bey Erforschung der Wahrheit befolgt. *Ne quis putet, sagt er, me hic traditurum aliquam methodum, quam unusquisque sequi debeat ad recte regendam rationem; illam enim tantum, quam ipsemet secutus sum, exponere decrevi. Qui aliis praecepta dare audent, hoc ipso ostendunt, se sibi prudentiores iis, quibus ea praescribunt, videri: ideoque si vel in minima re fallantur, magna reprehensione digni sunt. Cum autem hic nihil aliud promittam, quam historiae, vel, si malitis, fabulae narrationem, qua inter nonnullas res, quas non inutile erit imitari, plures aliae fortasse erunt, quae fugiendae videbuntur;*

*spero illam aliquibus ita profuturam, ut nemini interim nocere possit, et omnes aliquam ingenuitati suae gratiam sint habituri.* In derselben Rücksicht sind seine *meditationes de prima philosophia* interessant. Sie enthalten nicht bloß die Aufstellung der Resultate seines Denkens, sondern die genetische Entwicklung seines ganzen Ideengangs.

Originalität und Geist des Selbstdenkens bezeichnet unstreitig den Ideengang jenes großen Mannes. Allein ob derselbe an und für sich einen vorzüglichen Werth habe, dürfte noch nicht so entscheidend aus einander gesetzt seyn, als es nöthig wäre. Ich erlaube mir über denselben einige Bemerkungen.

Man kann die Geschichte der Bildung dieses Weltweisen in gewisse Perioden theilen. Die erste befaßt seine frühen, unermüdeten Bestrebungen, fast alle wichtigere Wissenschaften, Systeme und Meinungen zu fassen, verbunden mit nicht geringem Interesse für Literatur und Geschmack. Sie endet mit allgemeinem Zweifel und Erstaunen über den Mangel an Gewissheit, welchen Des Cartes, unterachtet seines gränzenlosen Eifers, und einer seltenen Menge mannigfaltiger Kenntnisse, in sich entdeckte. Mehrere machen ihm ohne Einschränkung den Vorwurf, alle Bücher und Werke anderer Denker verachtet zu haben. Baillet \*) vertheidigt

\*) In seiner Vie de Mr. Des Cartes.

digst ihm in dieser Rücksicht. Brucker hingegen macht ihn der Absicht verdächtig, durch Herabsetzung der Schriften und Lehrgebäude anderer *autodidactus* zu scheinen, und führt zum Beweise die Geschichte an, wo Des Cartes einem Freunde, welcher seine Bibliothek zu sehen wünschte, das geöffnete Kadaver eines Kalbes zeigte, und versicherte, dies sey seine Bibliothek. Man muß hier, glaube ich, die verschiedenen Epochen seines Lebens wohl unterscheiden. Im Allgemeinen kann man nicht sagen, Des Cartes habe jemals Studium und die Lectüre der Schriften großer Männer verachtet: Als er bereits mit der Suche der Wahrheit, seiner Einbildung nach, zu Stande war, gestand er den Nutzen zu, welchen man aus jenen Unterhaltungen ziehen kann. „Die Lectüre guter Bücher, sagt er, verschafft uns denselben Vortheil, welchen wir ziehen würden, wenn wir uns in vertrauten Gesprächen mit den größten Genien der Vorzeit unterhalten könnten, und zwar in Gesprächen, worin sie uns ihre schönsten, auserwähltesten Gedanken mittheilten.“\*)

In der ersten Epoche seiner Bildung war Allem, was wir wissen, zu Folge, sein Fleiß in Lesen, Fassen und Lernen, außerordentlich. Er verlor sich in dem allezeit verderblichen Wege unkritischer Vielwifferey, überhul seine Wissbegierde mit Nahrung von aller Art, beraufchte

\*) De Methodo p. 3.

seine an sich tüppige Phantasie unaufhörlich mit neuen Bildern und Idealen, ohne sich Müsse zu hinlänglich reifer Prüfung zu nehmen; und so fand er sich denn endlich, auf ganz natürliche Weise, nach einem langen Kurfus des eifrigsten Studierens, von allen Seiten in Zweifel und Ungewißheit verwickelt; fand, daß alle seine Anstrengungen ihm nur zu dem einzigen wahren Vortheile geholfen hatten, seine Unwissenheit einzusehen. Wie dies einem Manne von so großem Genie begegnen konnte, ist leicht zu begreifen, wenn man bedenkt, daß eine feurige, alle Formen und Kombinationen von Bildern und Ideen zu fassen gewandte Phantasie in ihm herrschende Seelenkraft war, daß er vermittelt derselben sich auf das schnellste in den Geist eines jeden Systems versetzte, demnach auch an jedem Interesse fand, in dem Zeitpunkte, wo er sich hinein gedacht hatte, und so von Theorie zu Theorie, von Meinung zu Meinung überging, ohne eigentlich über den wahren Werth von irgend einer mit sich selbst einverstanden zu seyn. Wie ganz unkritisch Des Cartes in dieser Epoche studiert habe, scheint mir vorzüglich daraus sehr klar zu werden, daß in ihm, als er, zum Selbstdenken und Zweifeln erwacht, sein ganzes Wissen revidirte, die Bemerkung im mindesten nicht rege ward, daß bey aller Verschiedenheit der Systeme und Meinungen, sich in ihnen doch gewisse Grundsätze und

und Methoden der Seelenvermögen auszeichnen, über welche die Einstimmung allgemein ist, daß er also auch nicht die Möglichkeit einer Wissenschaft ahndete, welche die Prinzipien der theoretischen und praktischen Seelenvermögen, gültig für alle Menschen, aufstellte. Seine ganze Aburtheilung der Philosophie lief darauf hinaus: sie enthalte nach Allem, was die trefflichsten Genien der vorigen Jahrhunderte geleistet, schlechterdings keinen Satz, über den man nicht pro und contra disputiren könne; alles in ihr sey ungewiß und zweifelhaft; und selbst die übrigen Wissenschaften werden, da sie ihre Prinzipien von der Philosophie hernehmen müssen, durch diese unsicher gemacht. \*) Kein Wunder, daß er auf diese Weise nicht im Traume daran dachte, daß richtige Spekulation gar nicht ohne Beziehung und Einfluß auf das Leben und die wirklichen Welt sey, daß er sich zwischen beyden eine unermessliche Kluft vorstellte. Ich führe nur noch einen Punkt als Beleg meiner Behauptung an, weil er sie auffallend bestärkt. Des Cartes dachte sich in dieser Epoche, ich weiß nicht, ob auch in den folgenden, unter Büchern nichts anders als Kompositionen aus mancherley Meinungen verschiedener Menschen; und so unterschied er höchst sonderbar *scientias, quas libris continentur, und opiniones, quas homo aliquis sola ratione naturali utens, et nullo prae-* judi-

\*) De methodo p. 6.

*judicio laborans, de rebus quibuscunque obvis habere potest*, verglich die in Büchern enthaltenen Systeme mit Gebäuden, an welchen nach und nach mehrere verschiedene Baumeister gearbeitet, die Meinung eines seiner blossen Vernunft überlassenen, vorurtheilfreyen Menschen hingegen mit einem Gebäude, angelegt und vollendet von einem und demselben Künstler. Jedermann sieht das Unreife in dieser ganzen Entgegensetzung ein, welche so grossen und dauernden Einfluß auf die Methode des Mannes hatte.

Nur, wenn man die erste Bildungsepoche dieses Genies aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, kann man völlig begreifen, wie sie von einer andern befolgt seyn konnte, welche in der That ein wenig planlos war. Alles wissenschaftliche Studiren aufzugeben, nur in sich selbst, und dem grossen offenen Buche der wirklichen Welt Kenntniß zu suchen, bey beständigen Wanderungen, durch Unterhaltung mit Menschen von allen Arten des Ranges und der Sitten, durch Beobachtungen und Versuche über sie und sich selbst, unter mancherley Situationen des Schicksals die Kriterien der ewigen Wahrheit, ohne alles spekulative Denken, zu finden, war der Zweck, welchen Des Cartes sich in dieser Epoche vorsetzte. Der ganze Gedanke war nur das Werk einer unreifen Urtheilskraft, war der verzweifelte ziel- und maß-

maßlose Sprung eines feuervollen Jünglings, welcher zwar durch die Folgen fühlte, daß sein Studiren bisher eine falsche Richtung genommen hatte, aber schlechterdings nicht wußte, worin der eigentliche Fehler seiner vorigen Methode liege. Der Plan schlug, wie natürlich, fehl; er fand eben die Verschiedenheit u. Abweichungen unter den Menschen der wirklichen Welt, die ihn in den Schulen der Philosophen so sehr beleidigt hatten, und brachte von seinen Wanderungen, als reinen Gewinn, nur die gute Lehre zurück, die er, sollte man denken, hätte wohlfeiler und eher haben können: nichts bloß wegen des Beyspiels und der Gewöhnheit. Andrer, ohne wirkliche Gründe für wahr zu halten.

Jetzt ging Des Cartes ernstlicher in sich, faßte den festen Entschluß, sich selbst zu prüfen, und alle seine Geisteskraft anzustrengen, um einzusehn, welche Methode der Wahrheit für ihn die angemessenste sey. Sein Resultat war: Verlösche in deinem Bewußtseyn alle Systeme und Meinungen, die du gelernt hast, sieh zu, wohin dich, dir selbst überlassen, dein eigenes Denken führt! Des Cartes gestand sich hier selbst, daß er in der eigentlichen Studienepoche, ohne reifliche Prüfung, eine Menge von Meinungen angenommen; er verwarf sie also jetzt alle, nur in wie fern sie ohne befriedigenden Grund in seiner

ner Seele herrschten, indem er zugleich die Möglichkeit einfah, manche derselben wieder in seine Ueberzeugung aufnehmen zu müssen, im Falle sie die Vernunftprüfung aushalten würden. Diese Epoche war unstreitig etwas planmäßiger; als die vorige; einen bestimmten Zweck kann man indeffen dem *Dés Cartes* auch hier nicht zugestehen. Er verlöschte, wie er sich ausdrückte, zugleich und auf einmal alle vorher festgehaltene Meinungen in seiner Seele, welches nichts anders heißen kann, als: er entzog ihnen seine Beystimmung, riss sich von ihnen los. Warum that er dies, ohne sie philosophisch zu prüfen? Wenn es sein ernsther Voratz war, ohne zureichenden Grund künftig nie mehr etwas für wahr zu halten, warum ging er hier so tumultuarisch zu Werke? Fehlte es ihm an Prinzipien der Beurtheilung? Er legte ja selbst von allen seinem fernern Forschen welche zum Grunde. Oder waren diese Prinzipien so beschaffen, so unvollständig, unentwickelt, unbestimmt, daß durch sie keine entscheidende Kritik von Meinungen möglich werden konnte? So war es in der That. Der ganze Vorrath kam auf folgende Grundsätze hinaus, in welchen er die Mittel der Wahrheit völlig erschöpft zu haben glaubte: 1) Man nehme nichts für wahr an, als was die Vernunft so klar und deutlich einseht, daß es unmöglich ist, daran zu zweifeln. 2) Man theile die zu prüfenden Schwie-

Schwierigkeiten in so viele Bestandtheile, als es nöthig ist, um sie bequem zu lösen. 3) Man gehe bey allem Denken vom Einfachsten und Verständlichsten aus, und gehe dann nach und nach im ordentlichsten Zusammenhange zu dem Zusammengesetzteren und Schwereren über. 4) Bey der Lösung von Schwierigkeiten und Auffuchung der Mittel, Wahrheit zu finden, sey man im Wesentlichen vollständig. Man kann in der That sich kaum unvollständigere, unentwickeltere und unbestimmtere Regeln der Wahrheitsforschung denken. Wie könnte es möglich seyn, durch sie den Widerstreit entgegen gesetzter Systeme zu heben, wie möglich, durch sie über den wahren Werth und Unwerth von irgend einem einig zu werden? Ueber die Natur und Möglichkeit der Wahrheit wird man äußerst wenig belehrt, wenn man nichts weiter faßt, als, man müsse bey allen Verbindungen und Schlüssen und Urtheilen vom Einfachsten ausgehn, und sich allmählich dem Zusammengesetzteren nähern, und nichts in seine Ueberzeugung aufnehmen, was nicht so klar und deutlich erkannt werde, das man gar nicht daran zweifeln könne. Des Cartes drehte sich nur immer um die Begriffe der Klarheit, Deutlichkeit, Evidenz, Einfachheit, ohne den Gedanken zu fassen, sie zu entwickeln und genauer zu bestimmen. Die großen Aufgaben, alle Grundprinzipien der geistigen Vermögen rein aufzunehmen,

men, und systematisch zusammen zu stellen, ihnen ihr eigenthümliches Gebiet anzuweisen, und die Gränzen ihrer Anwendung zu ziehen, schienen seinen Geist entweder gar nicht, oder doch nur sehr wenig zu beschäftigen. Es ist auf diese Weise kein Wunder, daß alle Versuche dieser Epoche, welche, wie er selbst gesteht, neun Jahre dauerte, mislangen, und ihn in demselben Zustande der zweifelnden Unentschiedenheit ließen, aus welchem er sich durch eignes prüfendes Denken zu reißen gedacht hatte. Ja es würde sogar kein Wunder gewesen seyn, wenn er am Ende selbst an der Wahrheit seiner vorgeblichen Grundregeln des Denkens und Forschens nach Wahrheit zu zweifeln angefangen hätte. Und in der That scheint es, als ob dies wirklich der Fall gewesen. Denn in dem Zeitpunkte, wo ihm nichts wahr schien, als das Bewußtseyn des Daseyns, zweifelte er natürlich selbst an den bisherigen Prinzipien seiner Meditation.

Man hätte denken sollen, ein Philosoph, welchen von allen Systemen keines befriedigte, werde entweder immer Zweifler bleiben, oder, wenn er sich dem Dogmatism ergäbe, es nur für ein neues System thun, welches von den Hauptfehlern der ältern frey wäre. Kaum zu begreifen ist es, wie Des Cartes von dem höchsten Grade des Zweifels zur festen, fast schwärmeri-

merischen Ueberzeugung von einem Lehrgebäude übergehen konnte, welches eine von allen Seiten fehlerhafte Ideenverbindung enthält. Nur dadurch sieht man gewissermaßen die Möglichkeit ein, daß man bedenkt, von welcher Art sein so berühmt gewordener allgemeine Zweifel war. Es war nicht jener allgemeiner Zweifel des Skeptikers, welcher die Möglichkeit jedes Kriteriums der Wahrheit läugnet. *Nes in eo, sagt er, de Meth. p. 18. scepticos imitabat, qui dubitant tantum, ut dubitent, et praeter incertitudinem ipsam nihil quaerunt, nam contra totum in eo eram, ut aliquid certi in eo reperirem.* Allein man kann auch seinem Zweifel eben so wenig den ehrenvollen Namen eines kritischen Zweifels geben, denn er war von keinen bestimmten Prinzipien unterstützt. Es war ein wohlgemeinter Zweifel, ohne aus einander gesetzte Gründe, ohne einen völlig bestimmten Zweck, und ohne hinlängliche Kriterien der Prüfung. Wenn dieser Zweifel auch den selbstthätigen Geist des Des Cartes erleuchtend zeigte, so kann man ihn doch auf keine Weise, bey strenger Unpartheylichkeit, einen hohen philosophischen Werth beylegen.

Cartesens Zweifel mußte, scheint es, indessen so beschaffen seyn, um nichts besser, und um nichts schlimmer, wenn er sich in den Dogmatiker eines etwas seichten Systems verwandeln sollte.

D

Man

Man findet die Hauptideen bey ihm selbst; im Grundriffe, in der Schrift *de methodo*; in genetischer Darstellung in den sechs Meditationen *de prima philosophia*; verfolgt in alle daraus herfließende Resultate, in den *Principia philosophiae*.

„Ich bin mir meiner geistigen Zustände bewußt, also bin ich,“ war die Ueberzeugung, welche Des Cartes jeder andern zum Grunde legte, die Ueberzeugung, welche ihm, wie er sagte, fest und unwandelbar blieb, wenn er auch alles Uebrige wegdachte, alles Uebrige vermeinte. Den Grund ihrer Wahrheit setzte er in ihre unwiderstehliche Evidenz, Klarheit und Deutlichkeit. Sollte Des Cartes auf einen wahrhaft philosophischen Ideengang Anspruch machen können, so hätte er hier die Prinzipien aller Evidenz, Klarheit und Deutlichkeit aufsuchen müssen, Prinzipien, von welchen auch das erweislich Wahre seines Satzes *cogito, ergo sum*, abhängt. Allein diese ganze Untersuchung übersprang er, knüpfte an die Ueberzeugung von seinem Daseyn, vermittelt eines blendenden Beweises, die Wahrheit eines allervollkommensten, nothwendigen Wesens, und stellte dieselbe als die einzig mögliche Bedingung einer festen Zuversicht selbst auf die allgemeinen Grundsätze alles Denkens und Erkennens der Dinge auf.

Gaf.

Gassendi, vielleicht unter allen Gegnern der Cartesischen Philosophie der scharfsinnigste, gab dem Des Cartés nicht undeutlich zu verstehen, daß er seinen vorgegebenen Zweifel an Allem, aufser dem *cogito, ergo sum*, für einen bloßen Spafs halte, oder auch wohl für einen Kunstgriff, das Publikum zu täuschen: *Quidquid dixeris, sagt er, (Object. in Meditt. Pr.) nemo erit, qui persuadeatur, te esse persuasum, nihil esse verum ex iis omnibus, quae cognoveris. An non futurum fuisset magis ex philosophico candore et veritatis amore dignum, res, ut se habent, et bona fide ac simpliciter enuntiare, quam, quod objicere quispiam possit, recurrere ad machinam, captare praestigias, sectari ambages?* Und in den Einwürfen gegen die zweyte Meditation parodirt er den Grundsatz des Des Cartés: *cogito, ergo sum*, durch *ludificor, ergo sum*. Ich wage es nicht, die Redlichkeit des Philosophen in Zweifel zu ziehen; aber so viel ist mir gewiß, daß er in dem Augenblicke, wo er nichts für wahr zu halten glaubte als jenen Satz, sich selbst täuschte. Bey völligem Bewusstseyn, und im gefunden Zustande des Erkenntnißvermögens konnte des Cartés so wenig als ein anderer Mensch an der Wahrheit der Grundprinzipien alles Begreifens, Denkens, Urtheilens und Anschauens zweifeln. Der Satz: *cogito, ergo sum*, konnte ihm um nichts wahrer seyn, als der Satz des Widerspruchs und der vom zureichenden Grunde. Ja er mußte sogar, wenn

er redlich feyn wollte, zugeben, daß der Werth oder Unwerth jenes Schlusses selbst von einem höhern Prinzip abhängt. Und was würde Des Cartes gesagt haben, im Fall ein kritischer Gegner ihm eingewendet hätte: „Du verwirfst jetzt „alle Grundwahrheiten des menschlichen Erkenntnisses, und hältst nur den Schluss: „ich bin „mir meiner geistigen Zustände bewußt, also „bin ich wirklich, für unbezweifelt gewiß, weil „er dir so klar und deutlich einleuchtet, daß es „dir unmöglich ist, das Gegentheil zu denken. „Woher weißt du, daß alles wahr ist, was dir „klar und deutlich scheint? Kann sich nicht „Klarheit und Deutlichkeit sehr wohl mit einer „Lüge vertragen? Und wo liegt denn in jenem Schlusse wahre Deutlichkeit? Was nennst du Daseyn? Versuche es, seine logischen Merkmahle aufzulösen, und du wirst finden, daß du dein gerühmtes *existo* gar nicht verstehst. Nun denkst du entweder schon in dem *cogito* das *existo* mit; und in dem Falle tauschest du dich durch einen identischen Satz: oder du verknüpfst allererst mit dem *cogito* den Begriff *existo*; in diesem Fall mußt du einen höhern Grund dieser Verknüpfung angeben. Der Schluss *cogito, ergo sum* besteht also nicht durch sich selbst, kann also nicht für einen letzten höchsten Grundsatz gelten. Vielmehr wenn du an dem Satze des Widerspruchs, und dem des Grundes zweifelst, mußt du eben so wohl an dem *cogito, ergo sum* zweifeln.“

Diese

Diese Selbsttäuschung war der Hauptgrund des fehlervollen Ideengangs, welchen Des Cartes nahm. *Comprobo institutum*, sagt Gassendi, (*Objectt. in Meditt. Pr.*) *quo mentem tuam exuere omni praejudicio voluisti. Id unum non satis percipio, quamobrem satius non duxeris simpliciter, ac paucis verbis incerta habere, quae praenoveras, ut ea inde seligeres, quae vera deprehenderentur, quam habendo omnia pro falsis, non tam vetus exuere, quam induere novum praejudicium.* Des Cartes mußte, wenn er in sich ging, unter den Vorstellungen seiner Seele, gewisse allgemein und nothwendig geltende Sätze auszeichnen, die er bey gesunder Vernunft nicht verwerfen konnte. Wenn er also wirklich philosophisch verfahren wäre, so hätte er der Natur aller dieser Sätze nachgespürt, ihre wahre Bedeutung gefaßt, die Grenzen ihrer Anwendung und Gültigkeit bestimmt, ja sie in ein zusammenhängendes System gebracht. Auch nur ein unvollkommener Versuch, dieses zu thun, wäre ungemein großes Verdienst gewesen, und hätte vielleicht die Philosophie um ein Jahrhundert eher ihrem wahren Zwecke näher gebracht. Allein, was des Cartes that, scheint mir, ich gestehe es, nicht des Geräusches werth, welches dadurch in der Welt veranlaßt worden. Er verwarf das ganze System seiner Erkenntniß, nicht bloß die Masse der Erfahrungsbegriffe, sondern auch die reinen Grundsätze des Verstandes, um sein

*cogito, ergo sum* als die einzige nicht zu bezweifelnde Grundwahrheit aufzustellen.

Cartesius Erweis der Individualität und Substantialität der Seele, konnte von den Weltweisen vor Kant eben so wenig als seine Annahme der Ausdehnung als des Wesens der Materie, gründlich genug geprüft werden. Indessen hat doch Gassendi über den ersten viel treffendes gesagt, Object. in Meditt. II.

Die Idee des allervollkommensten Wesens ist die eigentliche Basis des ganzen Cartesianismus, und wenn des Cartes consequent seyn wollte, mußte er zugeben, dafs, nach seinen Behauptungen, selbst das *cogito, ergo sum* erst dann uneingeschränkt für wahr gehalten werden könne, wenn das Daseyn des allervollkommensten Wesens demonstrirt werden kann. Ein scharfsinniger Gegner wandte dies wirklich dem Weltweisen ein: (*Secunda Quest.*, pag. 65.) *Cum nondum certus sis de illa Dei existentia, neque tamen te de ulla re certum esse vel clare et distincte aliquid te cognoscere posse dicas, nisi prius certo et clare Deum noveris existere, sequitur, te nondum clare et distincte scire, quod sis res cogitans, cum ex te illa cognitio pendeat a clara Dei existentis cognitione, quam nondum probasti locis illis, ubi concludis, te clare nosse, quod sis.* Des Cartes antwortete ihm nicht zu reichend: (*Resp. ad Obj. Sec.*): *Ubi dixi, nihil nos certe posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus,*

*expressit verbis testatus sum, me non loqui, nisi de scientia earum conclusionum; quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes, ex quibus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. Cum autem advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam, cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo; existentiam ex cogitatione per Syllogismum deducit; sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne quod cogitat, est, sive existit, atqui profecto, ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse, ut cogitet, nisi existat.* In dieser Stelle scheint mir die Unreifeit und Verworrenheit der Cartesianischen Ideen ganz besonders sichtbar zu werden. Die Wahrheit des Daseyns eines allervollkommensten Wesens soll die Bedingung der Ueberzeugung von geschlossenen Sätzen seyn, deren Erinnerung uns wiederkommen kann, wenn wir nicht mehr an die Gründe denken, vermittelt welcher wir sie schlussweise ableiteten, aber keinesweges von dem Satze, ich denke, also bin ich; als welcher ganz einfach und nicht geschlossen sey. Allein:

1) zu geschweigen, daß diese Unterscheidung vom Des Cartes in den *Meditt. und Princ. Phil.* so viel mir bewußt, nicht ausdrücklich gemacht worden; so ist einleuchtend, 2) daß die Ueber-

zeugung vom Daseyn eines allervollkommensten Wesens keinem fehlgeschlossenen Satze würde Ueberzeugungskraft verleihen können, wenn man sich nicht der Gründe erinnerte, wodurch geschlossen worden; 3) dass, wenn man sich der Gründe erinnert, worauf der ganze Schluss ruht, und dieselben bis an die Gränze alles Begreifens und Schliessens zurückführt, man am Ende nothwendig auf ein einfaches, nicht geschlossenes Prinzip kommen muss, welches also, nach Cartesens eigener Behauptung, der Annahme des allervollkommensten Wesens, als der letzten Bedingung seiner Wahrheit, nicht bedarf; 4) dass gar nicht abzusehen, warum die aus Gründen geschlossenen Sätze einer solchen letzten Bedingung bedürfen sollen, hingegen die einfachen, für sich evidenten nicht. — Wenn nun aber Des Cartes sein *cogito, ergo sum* für ganz einfach und nicht geschlossen ausgiebt, so ist klar, 5) dass er hierin irrt. Das aus einander gesetzte Urtheil; ich bin mir meiner geistigen Zustände bewusst; (so erklärt er selbst sein *cogito*;) also bin ich wirklich, setzte allerdings das Oberurtheil voraus; Alles, was sich seiner geistigen Zustände bewusst ist, das ist wirklich, woraus es durch Subsumtion hergeleitet wird; Selbstbewusstseyn und Wirklichkeit werden im Allgemeinen als nothwendig verknüpft vorgestellt, und dann die Anwendung auf ein einzelnes Subjekt gemacht, welches sich seiner

ner bewußt, also wirklich da sey. Die ganze Antwort des Des Cartes scheint also Sophistey zu seyn.

Die Methode des Des Cartes, das Daseyn Gottes aus dem Begriffe des Allervollkommensten Wesens zu folgern, wurde schon von einigen scharfdenkenden Zeitgenossen desselben gründlich kritisiert. Indessen ist eine vollständige Prüfung davon unläugbar erst durch die Kantische Philosophie möglich geworden.

Des Cartes nahm die Idee des allervollkommensten Wesens für eine angebohrne Idee an, ohne jedoch die Deduktion davon aus der Natur des Vernunftvermögens zu liefern. Demnach konnte er keinen widerlegen, der jene Idee für eine erworbene hielt, und ihm dieses einwendete. Ein denkender gleichzeitiger Gegner sagt: (*Sec. Objectt. p. 64.*) *In nobis sufficiens reperimus fundamentum, cui solum innixi praedictam ideam formare possumus, licet ens summum non existeret, aut illud existere nasciremus, et ne quidem de eo existente cogitaremus; numquid enim video, me cogitantem gradum aliquem habere perfectionis? igitur et aliquos praeter me habere similem gradum, unde fundamentum habeo cujuslibet numeri cogitandi, atque adeo gradum perfectionis alteri et alteri gradui superexstruendi usque in infinitum; quemadmodum etiamsi unicus gradus lucis aut coloris existeret, novos semper gradus in infinitum usque fingere et addere possum. Cur simili ratione ali-*

*entis gradui Entis, quem in me percipio, non possum ad-  
 dere quolibet alium gradum, et ex omnibus addi possi-  
 bilibus ideam entis perfecti formare? Sed inquis, effe-  
 ctus nullum gradum perfectionis seu realitatis potest ha-  
 bere, qui non praecesserit in causa; verum illa idea ni-  
 hil est aliud, quam ens rationis, quod mente tua cogi-  
 tante non est nobilior. Praeterea nisi doctor inter ho-  
 mines nutritus esses, sed solus in deserto quopiam tota  
 vita degisses, unde scis, tibi illam ideam adfuturam,  
 quam ex praconceptis animi meditationibus, libris, mu-  
 tuis amicorum sermonibus etc. non a sola tua mente, aut  
 a summo ente existente hausisti? Itaque clarius proban-  
 dum est, istam ideam tibi adesse non posse, si non existat  
 summum ens; quod ubi praestiteris, manus omnes da-  
 mus. Quod autem illa idea veniat ab anticipatis notio-  
 nibus, inde constare videtur, quod Canadenses, Hurones  
 et reliqui sylvestres homines nullam prae se ferant hujus-  
 cemodi ideam, quam etiam efformare possis, ex praevia  
 rerum corporalium inspectione, adeo ut nil idea tua  
 praeter mundum hunc corporeum praeferat, qui perfe-  
 ctionem omnimodam a te cogitabilem complectatur, ut  
 nondum quidpiam concludas, praeter ens corporeum per-  
 fectissimum, nisi quidpiam aliud addas, quod ad incor-  
 poreum seu spirituale nos evahat. Vis addamus te an-  
 geli posse (quaesamodum et entis perfectissimi) for-  
 mare ideam, sed illa idea non efficietur in te ab angelo,  
 quo tamen est imperfectior. Sed nec ideam habes dei,  
 quemadmodum nec numeri infiniti, aut infinitae lineae;  
 quam si possis habere, est tamen numerus ille impossibilis.*

*Adds*

*Adde ideam illam unitatis et simplicitatis unius perfectionis, quae omnes alias complectatur, fieri tantummodo ab operatione intellectus ratiocinantis, eo modo, quo fiunt unitates universales, quae non sunt in re, sed tantum in intellectu.* Dieser Mann war unstreitig der Wahrheit sehr nahe; bemerkte aber doch die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit derjenigen Idee, wovon die Rede ist, nicht hinlänglich, glaubte im Ganzen doch, sie könne durch Erfahrung gebildet werden. Man kann denken, daß der feine Empiriker Gassendi die Angebohrenheit der Idee des allervollkommensten Wesens ebenfalls angriff. Schon der allgemeinen Aeufserung des Des Cartes, es gebe angebohrne Ideen, setzt er die Behauptung entgegen: *videri omnes ideas esse adventitias, procedere a rebus extra ipsam mentem existentibus, et cadentibus in aliquem sensum. Videlicet mens facultatem habet non perspiciendi modo ipsas ideas adventitias seu quas ex rebus per sensus trajectas accipit; perspiciendi, inquam, nudas et distinctas, et omnino quales in se recipit; sed praeterea illas varie componendi, dividendi, contrahendi, ampliandi, comparandi.* Natürlich blieb er sich bey der Idee des allervollkommensten Wesens treu, und suchte sie gegen Des Cartes, als durch Erfahrung erworben darzustellen. *Haec omnia, quae deo attribuis, sagt er, nihil aliud sunt, quam observatae aliquae in hominibus, aliisque rebus perfectiones, quas mens humana valeat intelligere, colligere et amplificare.*

Des

Des Cartes demonstirte das Daseyn des allervollkommensten Wesens einmal so, daß er behauptete, im Begriffe des allervollkommensten Wesens sey das nothwendige Daseyn enthalten; dann auch so, daß er annahm, es könne dieser Begriff nicht in unserer Seele seyn, wenn ihn nicht das allervollkommenste Wesen selbst hinein gelegt hätte.

Man glaube nicht, daß die gleichzeitigen Weltweisen es nicht verstanden, diese vorgebliche Demonstrationen zu prüfen. Verschiedene derselben erwiederten treffliche philosophische Ideen. Einer derselben (*Object. Pr. p. 51.*) sagt: *etiamsi detur, ens summum perfectum ipso nomine suo importare existentiam, tamen non sequitur ipsamet illam existentiam in rerum natura actu quid esse, sed tantum cum conceptu entis summi conceptum existentiae inseparabiliter esse conjunctum. Ex quo non inferas existentiam Dei actu quid esse, nisi supponas illud esse summum actu existere.* Der feine Gassendi zeigte, daß Daseyn keine Vollkommenheit sey; und ich führe auch hier die Worte des Mannes selbst an, damit man die Cartesianischen Streitigkeiten für nicht ganz unfruchtbar an wahren Ideen halte: *Attendendum est; sagt er, te collocare existentiam inter divinas perfectiones, et non collocare tamen inter perfectiones trianguli, aut montis: cum perinde tamen et suo cujusque modo perfectio dici valeat. Sed nimirum, neque in Deo, neque in ulla alia re existentia*

*Scientia perfectio est, sed id, sine quo non sunt perfectiones. Si quidem id, quod non existit, neque perfectionem, neque imperfectionem habet, et quod existit, pluresque perfectiones habet, non habet existentiam, ut perfectionem singularem, unamque ex eo numero, sed ut illud, quo tam ipsum, quam perfectiones existentes sunt, et sine quo nec ipsum habere, nec perfectiones haberi dicuntur. Hinc neque existentia, perfectionum instar, existere in re dicitur, neque si res caret existentia, tam imperfecta (sive privata perfectione) dicitur, quam nulla. Quam ob rem ut enumerando perfectiones trianguli non recenses existentiam, neque proinde concludis existere triangulum; ita enumerando perfectiones Dei non debuisti in illis ponere existentiam, ut concluderes Deum existere, nisi principium petere velles.* In unsern Zeiten ist diese ganze Untersuchung völlig in das Reine gebracht worden, und ich brauche kaum daran zu erinnern, daß wir von Crusius, Kant, Jacob u. a. treffliche Prüfungen des angeführten Cartesischen Argumentes erhalten haben.

Die zweyte Cartesische Methode, gegründet auf die angenommene Unmöglichkeit des Begriffs ohne das Daseyn des Wesens selbst; leuchtet in ihrer Fehlerhaftigkeit noch weit schneller ein, als die erstere. Auch wurde sie schon von gleichzeitigen Philosophen gründlich kritisiert.

Hatte Des Cartes auf diese Weise, seiner Einbildung nach, das Daseyn Gottes demonstirt,  
 so

so machte er die Ueberzeugung davon zur Bedingung der Zuverlässigkeit aller Wahrheit. Hier verwickelte er sich nun unvermeidlich in einen nicht eben philosophischen Zirkel. Um das Daseyn Gottes zu demonstriren, und es für gewiß zu halten, mußte er logische Grundsätze für unbedingt wahr annehmen, unabhängig von allem religiösen Wissen oder Glauben. Was that er anders, als sich in einem Kreis drehen, da er nun selbst die höchsten Wahrheiten, vermittelt deren er sich zur Ueberzeugung vom Daseyn des allervollkommensten Wesens erhoben, von dieser, als der letzten einzig sichern Bedingung ihrer Zuverlässigkeit, abhängig machte?

Nicht nur die logischen Grundwahrheiten, (von moralischen schien Des Cartes nicht viel zu wissen;) stützte Des Cartes auf religiöse Gewissheit durch Demonstration, sondern selbst die Grundsätze der reinen Mathematik und Naturwissenschaft führte er, ihrer Zuverlässigkeit nach, darauf zurück. Ich hebe einige vorzüglich merkwürdige Punkte aus. Gott war dem Des Cartes die erste Ursache aller Bewegung. Galt es nun die Erklärung des Satzes, daß im Universum durchaus dasselbe Verhältniß der Bewegung und Ruhe ist; so war der Erweis fogleich bey der Hand, es folge dieß nothwendig aus der Unveränderlichkeit Gottes, und  
seine

seiner Beständigkeit im Wirken. Denn da er die Materie mit einer bestimmten Quantität von Bewegung geschaffen, so mußte er, seiner Vollkommenheit zu Folge, sie mit eben derselben erhalten. Dann leitete er aus der Unveränderlichkeit Gottes folgende drey specielle Naturgesetze her: 1) Dafs jedes Wesen, für sich selbst, in seinem Seyn beharret, und nur von äußern Dingen verändert wird, das einmal bewegte immer fortfährt, sich zu bewegen, wenn es nicht von außen gehindert ist. 2) Dafs jeder Theil der Materie sich an und für sich in gerader Linie bewegt, und Abweichung in andre Linien nur durch äußere Umstände veranlaßt wird. Dies folgt, nach dem Des Cartes, aus der Unveränderlichkeit Gottes und der Einfachheit der Operation, durch welche er die Bewegung in der Materie erhält. 3) Dafs ein schwächerer Körper, der einem stärkern begegnet, von seiner Bewegung nichts verliert, ein stärkerer aber, indem er auf den schwächern stößt, so viel Bewegung verliert, als er demselben mittheilt. (Princ. Phil. P. II.)

So endete der Weltweise, den bisher kein System befriedigen können, mit einem wahrhaftig nicht eben ehrenden Dogmatismus. So wie dieser in der That aller Arten von Zusätzen und Anwendungen fähig war, so vereinbarte Des Cartes auch wirklich damit mehrere offen-  
bar

par abgeschmackte Behauptungen. Unter mehreren von diesen zeichnet sich besonders seine Meinung über den Sitz der Seele aus. Derselbe Metaphysiker, welcher sich rühmte, den reinen Begriff der Geistigkeit und Substantialität gefaßt zu haben, suchte ängstlich im Gehirn ein Fleckchen, wo die Seele residiren könnte. Zwar behauptete er, die Seele sey in wirksamer Vereinigung mit allen Theilen des Körpers, *esse unitam omnibus corporis partibus conjunctim*; (de Pass. I. XXX.) allein er meinte doch, es müsse im Gehirn einen Theil geben, *in qua exercent suas functiones specialius, quam in caeteris omnibus*; also einen Theil, wo sich alle Eindrücke und Bilder vereinigten, zu unmittelbarer in sich bestehender Behandlung der denkenden Substanz. Die Frage war, welcher von mehreren dazu dienlich seyn könne. Des Cartes forschte mit größter Schärfe nach. Das ganze Gehirn war ihm zu groß, alle übrigen Theile davon fand er gedoppelt, in ihnen, schien es ihm, könne Einheit der Vorstellung nicht Statt finden; nichts blieb übrig, als die *glandula pinealis, admodum parva, sita in medio substantiae cerebri, et ita suspensa supra canalem, per quem spiritus cavitationum cerebri anteriorum communicationem habet cum spiritibus posterioris, ut minimus motus, qui in illa fiat, multum possit ad mutandum cursum horum spirituum, et reciprocae minimae mutationes, quae incidunt cursui spirituum nullum interseruiant mutandis motibus hujus glandulae*, (de Pass. I. XXXI.) Sie also, diese  
gland-

*glandula*, nahm Des Cartes als Hauptstz (*praeicipuam sedem*) der Seele an; von ihr aus sendet sie Strahlen durch den ganzen Körper, vermittelt der Lebensgeister, der Nerven und des Blutes, und in ihr vereinigen sich alle Sensationen der ganzen körperlichen Struktur. Man lese ihn selbst *de Pass. I. XXXI. XXX. XXIV.*

Cartesens Meinung über die Verbindung der Seele mit dem Leibe, konnte bey einer solchen Hypothese nicht anders als verworren und im höchsten Grade schwankend seyn. Die berühmtesten seiner Nachfolger verließen ihn auch zum Theil in diesem Stücke, und erwählten das sogenannte *Systema assistentiae* oder *causarum occasionalium*. Man sehe *la Forge*, (*de mente humana c. XV.*) welcher die Hypothese von der *glandula pineali* zwar beybehält, aber doch Gott als den Urheber aller vereinigten Wirkungen der Seele und des Leibes annimmt; *Malebranche*, (*Eclaircissements p. 178.*) u. a. *Petrus Sylvanus Regis* war der Hauptsache nach mit *Malebranche* einig, bediente sich aber des Ausdrucks: *causa, sine qua non* für *causa occasionalis*. S. *Iac. Goussierius de causarum pr. et sec. operat. S. 6. etc.*

Um die eigentliche Moral scheint mir Des Cartes nur in so fern Verdienst zu haben, als er in seinem Buche, *de passionibus* einzelne vor-

E

tref-

treffliche Bemerkungen über Leidenschaften und Gefühle machte. Vielleicht interessirte er sich überhaupt für die praktische Philosophie weniger, als für die theoretische. Fast könnte man aus den drey sittlichen Regeln, die er in jener Periode zurück behielt, wo er alle Meinungen als falsch aufgab, schliessen, daß seine moralische Vernunft weit weniger entwickelt, und wirksam war, denn seine spekulative. Nämlich seine *Ethica ad tempus*, wie er sie nannte, war: 1) Bleib den Gesetzen deines Vaterlandes und derjenigen Religion treu, in welcher du erzogen bist. Mit diesem Gebote verknüpfte er die Maximen, immer den Mittelweg zwischen zwey Extremen zu gehn, und nie etwas so gewiß zu versprechen, daß man es nicht unterlassen könne, im Fall man seine Ueberzeugung ändere. 2) Beharre unverrückt auf jedem Vorsatze, den du einmal gefaßt hast. 3) Bemühe dich durchaus mehr, dich selbst, als das Schicksal zu überwinden, mehr, deine Begierden, als die Ordnung der Welt zu verändern. (S. *de method.* p. 14.) Des Cartes konnte also recht wohl während der Epoche seines Zweifels mit ein paar Regeln der Klugheit auskommen; das wahre Prinzip der Moralität schien in ihm sehr wenig belebt zu seyn.

Wenn

Wenn man allem bisher Gefagten zu Folge im Allgemeinen über das Verdienst dieses Weltweisen um die Philosophie, im eigentlichen Sinne des Wortes, urtheilen sollte, so müßte man ihm ohne Anstand zugestehn: daß er durchaus, vom Geiste des Selbstdenkens befeelt, über die wichtigsten Gegenstände dieser Wissenschaft forschte, daß er in seinen Schriften dem Publikum reiche Magazine einzelner trefflicher Ideen schenkte; durch die Originalität seiner Behauptungen und Hypothesen unter seinen Zeitgenossen den schlummernden philosophischen Geist weckte; eine Gährung und ein allgemeines Wechselspiel von Gedanken verursachte, wodurch der menschliche Geist nothwendig eine gewisse höhere Bildung bekommen mußte. Zugleich aber könnte man nicht läugnen, daß Des Cartes nur ungerechter Weise unter die Philosophen vom allerersten Range gesetzt werden dürfte; daß sein Dogmatismus und seine seltsamen Hypothesen zahllose Köpfe verwirrt, gewissen äußerst wichtigen Theilen der Philosophie eine ganz falsche Richtung gegeben, und langwierige Kämpfe erregt haben, wodurch zuverlässig mancher bessere Zweck gehindert worden.

Wenn man in vielen Stücken diesen Weltweisen des Plagiats beschuldigt, so, scheint es mir, thue man ihm Unrecht. Alle seine Unter

fuchungen tragen zu sehr das Gepräge der Originalität. Zuverlässig würden gewisse Theile seines Systems vollkommener seyn, wenn er sie aus Andern geschöpft hätte, welche sie vor ihm und scharffinniger als er, vorgetragen hatten. So würde er bey der Bemerkung: daß man in der Naturforschung nicht durch Endursachen erklären müsse, gewiß etwas tiefer eingedrungen seyn, wenn Bako sein Original gewesen, welcher vor ihm weit gründlicher gegen jenes wissenschaftliche Vorurtheil gesprochen hatte. \*)

Daß Des Cartes den Jordano Bruno gar nicht studiert, beweist, glaube ich, das Faktum, daß er nach ihm sein System bilden konnte.

---

\*) *Anmerkung zu den Worten: „So würde er — gesprochen hatte.*

Unter allen philosophischen Unternehmungen des berühmten Bako hat vielleicht keine dessen Zeitalter so sehr in Erstaunen gesetzt, keine so große ausgezeichnete Wirkungen auf dasselbe hervor gebracht, als seine Verbannung der Endursachen aus der Physik und Wiedereinsetzung der wirkenden Ursachen in ihre durch jene usurpirten Rechte.

Unge-

Ungemein witzig drückte er in wenig Worten sein großes Thema über diesen Gegenstand aus: „Die Endursachen, sagte er, sind unfruchtbar, und gebären nie, gleich Jungfrauen, welche Gott geweiht sind.“ Er übersah den Nachtheil ganz, welchen der Gebrauch der Endursachen in der Erklärung der Natur nothwendig verursachen muß. Seine klassische Stelle über diesen Gegenstand: *de augment. scient. III. IV.* wird immer merkwürdig bleiben; er zeigt sich hier vollkommen als einen Denker, der über sein Zeitalter sehr erhaben war. „*Tractatio causarum finalium in physicis, sagt er, inquisitionem causarum physicarum expulit et deiecit, effecitque, ut homines in istiusmodi speciosis et umbratilibus causis acquiescerent, nec inquisitionem causarum realium et vere physicarum strenue urgerent, ingenti scientiarum detrimento. Etenim reperio, hoc factum esse non solum a Platone, qui in hoc nitore semper anchoram figit, verum etiam ab Aristotele, Galeno et aliis, qui saepissime etiam ad illa vada impingunt. Etenim qui causas adduxerit hujusmodi, palpebras cum pilis pro sepi et vallo esse, ad munimentum oculorum, aut corii in animalibus firmitudinem esse ad propellendos calores et frigora; aut ossa pro columnis et trabibus a natura induci, quibus fabrica corporis innitatur, aut folia arborum emitti, quo fructus minus patiantur a sole et vento: aut nubes in sublimi fieri, ut terram imbris irrigent aut terram densari et solidari, ut statio et mansio sit animalium et alia similia: is in*

metaphysicis non male ista allegarit, in physicis autem nequaquam. Immo, quod coepimus dicere, hujusmodi sermonum discursus, instar remorarum, uti fingunt, navibus adhaerentium scientiarum quasi velificationem et progressum retardarunt, ne cursum suum tenerent, et ulterius progredierentur: et jam pridem effecerunt, ut physicarum causarum inquisitio neglecta deficeret ac silentio praeteriretur. Quapropter philosophia naturalis Democriti et aliorum, qui deum et mentem a fabrica rerum amoverunt; et structuram universi infinitis naturae praelusionibus et tentamentis attribuerunt, et rerum particularium causas, materiae necessitati, sine intermixtione causarum finalium, assignarunt; nobis videtur, quatenus ad causas physicas, multo solidior fuisse, et altius in naturam penetrasse; quam illa Aristotelis et Platonis; hanc unicam ob causam, quod illi in causis finalibus nunquam operam triverunt; hi autem eas perpetuo inculcarunt. Neque haec eo dicimus, quod causae illae finales verae non sint, et inquisitione admodum dignae, in speculationibus metaphysicis, sed quia, dum in physicarum causarum possessiones occurrunt et irruunt, misere eam provinciam depopulantur et vastant. Alioquin, si modo intra terminos suos coerceantur; magnopere hallucinantur, quicumque eas physicis causis adversari aut repugnare putent. Nam causa reddita, quod palpebrarum pili oculos muniant, nequaquam sane repugnat alteri illi, quod pilositas soleat contingere humiditatem orificiis, neque causa reddita, quod coriorum in animalibus firmitudo pertinet ad  
 coeli

*coeli injurias propulsandas, adversatur illi alteri, quod illa firmitudo sit ob contractionem pororum, ex intimis corporum, per frigus et depraedationem aeris. Et sic de reliquis: conspirantibus optime utrisque causis, nisi quaed altera intentionem, altera simplicem conventionem denotet.*

Bakon ahndete, dafs man doch wohl dieses Urtheil über den Mißbrauch der Endurfachen in der phyfischen Naturerklärung als gefährlich für die Religion ansehen dürfte. Er fetzte also ausdrücklich hinzu: *Neque vero ista res in dubium vocat providentiam divinam, aut ei quidquam derogat, sed potius eandem miris modis confirmat et evehit. Nam sicut in rebus civilibus prudentia politica fuerit multo altior et mirabilior, si quis opera aliorum, ad suos fines et desideria, abuti possit, quibus tamen nihil consilii sui impertit, (ut interim ea agant, quae ipse velit, neutiquam vero, se hoc facere intelligant,) quam si consilia sua cum ministris voluntatis suae communicaret: sic dei sapientia effulget mirabilius, cum natura aliud agit, providentia aliud elicit; quam si singulis schematibus, et motibus naturalibus, providentiae characteres essent impressi. Adeo ut tantum absit, ut causae physicae homines a deo et providentia abducant, ut contra potius philosophi illi, qui in eisdem erudiendis occupati fuerunt, nullum exitum rei reperiant, nisi postremo ad deum et providentiam confugiant.* Allein diese Rechtfertigung befriedigte seine Gegner nicht, welche vielmehr fortführen, die Bakoni-

sche Philosophie von dieser Seite für unvereinbar mit der Religion zu halten; ein Schicksal, welches nachher den Des Cartes auch traf, unerachtet auch er die Ungefährlichkeit seiner Meinung nachdrücklich betheuerte. Ich kann hier nicht umhin eine Bemerkung beyzubringen.

Man pflegt gemeiniglich diejenigen entweder für boshaft, oder für zu ängstlich fromm, oder auch endlich für kurzichtig zu halten, welche erklärten, die Verbannung der Endurthen aus dem Gebiete der physischen Naturerklärung begünstige den Unglauben. Ich läugne nicht, daß bey vielen, ja bey den meisten der Grund dieser philosophischen Verketzerung in einer von jenen drey Eigenschaften liegen mochte. Allein sollten nicht Einige auch durch das Verfahren der Urheber jener Verbannung selbst, vielleicht durch eine wesentliche Lücke ihrer Theorie, vielleicht wohl gar durch den Mangel des wichtigsten Grundes zum Erweise derselben, veranlaßt worden seyn, derselben ihren Beyfall zu versagen? Und wenn denn auch Bakon und seine Nachfolger in ihrer Thesis Recht hatten, sollten nicht auch gewisse Gegner Recht gehabt haben, an der Wahrheit derselben zu zweifeln, weil die Deduktion der Rechtmäßigkeit jener Thesis fehlte?

Wenn

Wenn ich den Satz aufstelle: „Erforsche und erkläre die Natur nur nach dem Gesetze der wirkenden Ursachen, und nimm hier nie deine Zuflucht zu dem Prinzipie der endursachlichen Verknüpfung der Dinge; verwirf aber dieses Prinzip nicht, sondern bediene dich dessen in der Metaphysik, zum Erweise, oder wenigstens zur Bekräftigung religiöser Wahrheiten;“ so muß dieser Satz so lange paradox scheinen, als ich noch nicht gezeigt habe, mit welchem Rechte jedes von diesen Prinzipien sein eigenthümliches Gebiet behauptet, und wie, unerachtet keines einen Eingriff in das Gebiet des andern thun darf, dennoch beyde zusammen in einem und demselben Erkenntnißvermögen bestehen, ihre volle Gültigkeit haben, und gleich wesentliche Grundlagen für das System des menschlichen Erkenntnisses sind. Dies aber nun wirklich zu zeigen, wird nichts geringeres erfordert, als eine scharfe Kritik des gesammten Erkenntnißvermögens. Indem diese die Verstandesgrundsätze, welche Bedingungen aller Erfahrung und alles Erkennens der Natur sind, systematisch aufstellt, aber auch der Urtheilskraft ihre eigenthümlichen Prinzipien, wornach sie über Zwecke in der Natur reflektirt, für das Bedürfnis der moralischen Vernunft sichert; so liefert sie die Deduktion der Rechtmäßigkeit

jenes Satzes, nur mit der Einschränkung, daß nach derselben Endzweck und Zwecke nur Gegenstände der Reflexion und des Glaubens sind. Wenn es wahr ist, daß Kant allein der Beginner und Vollender jenes großen Geschäftes ist, so wird man zugestehen müssen, daß Bakons berühmte Verwerfung der Endursachen in der physischen Naturforschung, und Behauptung eben derselben in der natürlichen Theologie, durch ihn erst in ihrer ganzen Rechtmäßigkeit begriffen werden kann. So lange aber dies nicht möglich war, konnte man es seinen Gegnern nicht verdenken, daß sie diese Theorie für grundlos hielten, und argwohnten, die Zueignung der Endursachen an die Metaphysik sey nur ein Kunstgriff, um sich vor dem Verdachte der Irreligion zu sichern.



**H.**

**E n t w u r f**

**d e r**

**G r u n d - f ä t z e**

**d e s**

**absoluten Naturrechts.**



---

## Vorerinnerung.

---

**D**ie folgende Skizze enthält eine Auswahl derjenigen Grundfätze, denen ich bereits seit mehreren Jahren im Vortrage des absoluten Naturrechts folgte. So wie ich mit Dank zugestehe, daß ich die Hauptideen davon dem großen Kant verdanke, so eigne ich mir dabey nichts weiter zu, denn das kleine Verdienst, sie, ohne fremde Beyhülfe, selbst entwickelt zu haben. Wenn ich hier noch gegen einen andern Gelehrten zu der wahresten Verehrung verpflichtet bin, so ist dieß vorzüglich gegen den scharfsinnigen Herrn Hufeland der Fall, dessen vortrefliches Lehrbuch ich meinen Vorlesungen zum Grunde lege, als ein Werk, welches, wenn es auch nicht immer zu den befriedigendsten Resultaten leitet, dennoch durchgängig den Geist des Selbstdenkens erweckt, und ihm eine interessante Richtung giebt. Meine Ideen

Ideen waren bereits entwickelt, als das kleine in vielen Stücken vortrefliche Lehrbuch des Herrn Schmalz erschien. Das genaue Studium des zweyten Theils der Reinholdischen Briefe über die Kantische Philosophie habe ich mir auf eine Zeit vorbehalten, wo mir diejenige Muße nicht fehlt, welche die Lektüre eines so wichtigen Werks erfordert.



Frites

---

*Erstes Kapitel*

**Begriff des Naturrechts und  
seiner Theile.**

---

I.

**D**as Naturrecht ist die Wissenschaft der äußerlichen Zwangsrechte des Menschen, wie fern sie bloß durch Anwendung der sittlichen Prinzipien der Vernunft auf die Verhältnisse vernünftig sinnlicher Wesen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit erkannt werden.

II.

Das Naturrecht ist ein Theil der Philosophie, und zwar ein besonderer der angewandten Sittenlehre, im weiteren Sinne.

III.

So wie die Kritik der praktischen Vernunft die Möglichkeit reiner Prinzipien

zipien der Vernunft für alle freye Handlungen zeigt, und deshalb mit Recht den Namen einer Propädeutik aller moralischen Wissenschaften verdient, so setzt auch das Naturrecht die Untersuchungen und Resultate derselben voraus.

#### IV.

Die Metaphysik der Sitten stellt das ganze System reiner sittlicher Grundfätze und Begriffe dar, und entwickelt bloß mit Rücksicht des allgemeinen Verhältnisses der aus Vernunft und Sinnlichkeit bestehenden Naturen, die Pflichten und Rechte der Menschheit. Das Naturrecht setzt also die Untersuchungen und Resultate dieser Wissenschaft voraus.

#### V.

Um das Wesen des Naturrechts zu bestimmen, bedürfen wir nicht der Annahme irgend einer Hypothese über den sogenannten Naturstand. Vielmehr ist es für Wahrheit und Aufklärung sicherer, Voraussetzungen dieser Art ganz zu entfernen.

*Eini-*

## Einige Erläuterungen über diese Sätze.

### §. 1. Die Wissenschaft der äusserlichen Zwangsrechte.

Was ist ein Zwangsrecht überhaupt?  
Was ist ein äusserliches Zwangsrecht?

So wie Pflicht dasjenige Verhältniß gewisser Handlungen zur moralischen Vernunft ausdrückt, nach welchem sie von derselben als unbedingt nothwendig gefordert werden, so deutet Recht das von dem vorigen gar sehr verschiedene Verhältniß gewisser Handlungen zur moralischen Vernunft an, nach welchem die Möglichkeit derselben von ihr zugelassen ist. Zwingen heisst, sich einer gewaltsamen Einschränkung der physischen Freyheit des Andern als Mittels bedienen, ihn wider seinen Willen zu einem Entschlusse zu bestimmen. \*) Zwangsrecht ist die in der Vernunft gegründete Befug-

\*) Vielleicht würde der Begriff des Zwanges für das Naturrecht passender so gefasst, daß man überhaupt sagte: Zwingen heisse: sich einer willkührlichen Behandlung der physischen Natur des Andern wider deffer Willen, als Mittels zu eigenen Zwecken bedienen. Zwar dürfte der Sprachgebrauch mit Grund etwas gegen diese Erklärung einwenden; allein der Begriff muß untreitig in dieser Weite gefasst werden, wenn alle durch das Recht der Natur zugelassene Ge-

fugnifs, einen Andern durch Einschränkung seiner physischen Freyheit wider seinen Willen zu einem Entschlusse zu bestimmen. Das äußerliche Zwangsrecht wird dem innerlichen entgegen gesetzt. Das innerliche Zwangsrecht ist die durch Vernunft bestimmte Befugnifs zum Zwange, ohne Beziehung auf eine äußerliche That, welche dieselbe möglich machte. Das äußerliche Zwangsrecht ist die durch Vernunft bestimmte Befugnifs zum Zwange, unter der Bedingung eines vorgegangenen durch die Vernunft verbotenen Zwanges von Seiten des Andern. Dem äußerlichen Zwangsrechte des Angegriffenen entspricht von Seiten des Angreifenden die Unbefugnifs sich gewaltsam zu widersetzen, welche schlechterdings durch keine Voraussetzung desselben in Beziehung auf das innerliche Recht des Angegriffenen, (z. B. das es durch eine Pflicht aufgehoben worden,) wegfallen kann. In dieser Hinsicht sind äußerliche Zwangsrechte von unwan- delbarer Strenge.

Durch  
 waltanwendung unter ihn gebracht werden soll. Es giebt Fälle, wo die rechtmäßige Gewaltanwendung sich nicht auf Hervorbringung eines Entschlusses bezieht, z. B. wenn wir rechtmäßsig tödten, rechtmäßsig den Andern außer Gebrauch seiner äußern Freyheit setzen. Vielleicht wäre überhaupt das Wort Gewalt, Gewaltanwendung, schicklicher als jenes des Zwanges.

Durch Anwendung — vernünftig-sinnlicher Wesen.

Die Grundfätze des natürlichen Zwangsrechts lassen sich keinesweges aus der bloßen reinen Vernunft entwickeln. Der Mensch muß hier als Mensch, d. i. als vernünftig-sinnliches Wesen betrachtet werden; denn nur aus dem Verhältnisse der Vernunft zur Sinnlichkeit ist es möglich das wahre Wesen des Zwangsrechtes darzuthun. Herr Reinhold hat dieses mit der ihm eignen Schärfe aus einander geeßtzt, indem er sich nur statt der Worte Vernunft und Sinnlichkeit der Ausdrücke des uneigennütigen und eigennütigen Triebes bedient. „Die Grundbegriffe von Pflicht und Recht, sagt er, in seinen Briefen S. 204 lassen sich nur aus dem Verhältnisse des uneigennütigen Triebes zum eigennütigen, aber aus keinem dieser Triebe, einzeln und für sich selbst betrachtet, und folglich weder aus der Vernunft, noch aus der Selbstliebe einseitig ableiten.“

#### §. 4. Das ganze System reiner sittlicher Grundfätze und Begriffe.

Die rechtlichen Begriffe der Vernunft sind sittliche Begriffe, und, indem die Metaphysik der Sitten dieselben entwickelt, liefert sie die wichtigste Vorarbeit für das Naturrecht. Ich kann hier ein Bekenntniß nicht zurückhal-

ten: daß mir alle bis jetzt versuchte Methoden der Deduktion des Begriffes Recht unbefriedigend scheinen. Herr Schmid sagt in seiner Metaphysik der Sitten: „Recht im moralischen Sinne ist, was durch die sittliche Nothwendigkeit selbst als sittlich möglich, folglich „als eine sittlich nothwendige Befugniss „bestimmt ist; die Bedingung der Möglichkeit „des sittlich Nothwendigen; das, was voraus „gesetzt wird, um sittlich handeln zu können.“ Allein ich begreife nicht, wie durch die sittliche Nothwendigkeit etwas bloß als sittlich möglich bestimmt seyn könne; vielmehr scheint mir, daß aus sittlicher Nothwendigkeit sich immer wieder nur sittliche Nothwendigkeit bündig ergebe. Eine sittlich nothwendige Befugniss scheint mir eben so widersprechend, als die Zusammenschmelzung von Sollen und Dürfen zu Einem moralischen Verhältnisse. So wie aus allem Sollen wieder nur Sollen folgen kann, so kann sittliche Nothwendigkeit auf keine Weise in bloße sittliche Möglichkeit übergehn. Herr Reinhold hat sich in seinen Briefen gegen diese falsche Ader der Metaphysik der Sitten mit Nachdruck erklärt. Allein, er scheint dennoch das eigentliche Problem selbst nicht gelöst zu haben. Bey allen den scharfen Bestimmungen des Begriffes Recht, die er aufstellt, vermisse ich immer noch eine bündige Deduktion desjenigen Ver-

Verhältnisses eines Willens zur Vernunft, welches jener Begriff ausdrückt. Wenn wir wirklich von dem Herrn Hufeland eine neue Ausgabe seines Lehrbuchs des Naturrechts zu hoffen haben, so dürfen wir voraussetzen, daß dieser vortrefliche Denker, welcher ebenfalls das Recht aus der Pflicht, das Dürfen aus dem Sollen ableitet, seine Grundsätze in diesem Stücke einer neuen Prüfung unterworfen wird, die ihn vielleicht zu der wahren Deduktion überführt, welche wir jetzt noch nicht besitzen.

#### §. 5. Annahme irgend einer Hypothese über den sogenannten Naturstand.

Mit Recht führte Herr Hufeland in seiner Schrift über den Grundsatz des Naturrechts den Mißbrauch mannigfaltiger Hypothesen über den Naturstand als eine Hauptursache der verspätigten Ausbildung des Naturrechtes an.

Er selbst bedient sich zwar sogleich bey Erklärung des Naturrechts des Begriffes vom Naturstande, allein in der That auf eine Weise, wodurch sein Verschulden kein Mißverständniß erfolgen kann. „Der Naturstand, sagt er im „angeführten Werke: welchen wir hier brauchen, ist jetzt nicht mehr wirklich, vielleicht

„nie so wirklich gewesen, als wir ihn uns denken, und darf es auch zu unserm Zwecke keinesweges seyn. Wir brauchen nämlich in den Naturrechtswissenschaften einen doppelten Stand der Natur; einen, welcher den Menschen betrachtet, wie er seyn soll, und den andern, welcher auf Erfahrung gebaut ist, und zeigt, wie der Mensch ist. Jener ist der Naturstand, den man im eigentlichen Naturrechte vor Augen hat. Je aufgeklärter, vollkommener und ausgebildeter man sich den Menschen in demselben denkt, um desto mehr ist für die Bearbeitung des Naturrechts gewonnen; denn um desto mehr Seiten hat der Mensch, wo er berührt werden kann, und um desto genauer kann man ihm seine Rechte bestimmen. Die einzige Bedingung unsers Naturstandes ist, daß die Menschen darin in keinem andern Verhältnisse stehen, als, welches von Natur da ist, und daß sie also keine Rechte über einander haben, ohne Obere, und ohne alle selbst aufgelegte Verbindlichkeit sind, und das Naturrecht soll dann die Rechte des Menschen lehren, welche er, wenn er in diesem Naturstande lebte, d. i. vor aller Verbindung durch Verträge und in Gesellschaften haben würde.“ So die Sache gefaßt, giebt der Begriff des Naturstandes nicht nur keine in ihm gegründete Veranlassung zur Verwirrung wichtiger Wahrheiten, sondern kann auch gewiß sehr zweckmäßig

fig zur Leitung dienen. Allein mir scheint er dennoch, nach vollständiger und bestimmter Entwicklung der Grundsätze des Naturrechts aus den unwandelbaren Prinzipien der moralischen Vernunft selbst, keinesweges nothwendig, höchstens ein Mittel zu seyn, die Evidenz jener Grundsätze anschaulicher zu machen.

Ich füge hier einige Ideen über den Naturstand bey, welche vielleicht zur Auseinandersetzung der Sache nicht undienlich seyn dürften.

a.

Unfre moralische Vernunft bestimmt uns, einen primitiven Zustand der Menschheit anzunehmen, welcher in Beziehung auf die Bestimmung derselben vollkommen zweckmäfsig war. Allein sie dringt uns keine Vorstellungsart desselben mit Nothwendigkeit auf, und es würde demnach Vermessenheit seyn, sich für eine solche dogmatisch zu erklären. Auf keine Weise könnten aus irgend einer Voraussetzung dieser Art sittliche und rechtliche Prinzipien abgeleitet werden.

Die Annahme eines primitiven Zustandes der Menschheit ist mit der Annahme eines Weltanfangs und eines Gottes nothwendig verknüpft,

F 4

und

und wie fern die Vernunft eine Erschaffung der Welt nicht anders, als zu dem Entzwecke des heiligen Willen Gottes annehmen kann, so muss sie auch den primitiven Zustand der Menschheit als vollkommen zweckmässig für die Bestimmung desselben denken. Sie würde aber ganz ihre Gränzen vergessen, wenn sie aus eigener Kraft die Form dieses Zustandes zu bestimmen gedächte, und es würde philosophischer Despotismus seyn, irgend eine Vorstellungsart desselben Andern aufdringen zu wollen.

2  
Damit sage ich aber keinesweges, dass diejenigen thöricht gehandelt und ihr Talent verschwendet haben, welche Hypothesen über den Naturstand in jener Beziehung aufstellten. Der Reitz der Wissbegier ist so gross, dass selbstdenkende Köpfe sich zur Bildung einer Idee davon gedrungen fühlen müssen, und, wenn solche Vorstellungsarten nur nicht für Dogmen oder Glaubensartikel ausgegeben werden so können sie in mancher Rücksicht nützlich werden. Indessen möchte die Form des primitiven Zustandes der Menschheit auch noch so übereinstimmend mit den moralischen und teleologischen Prinzipien gebildet seyn, so liegt es doch am Tage, dass sie als keine Erkenntnisquelle für sittliche und rechtliche Grundsätze angesehen werden kann. Erstlich kann überhaupt eine bloße Hypothese nie Erkenntnisquelle seyn. Dann

Dann setzt eine nach den moralischen Prinzipien gebildete Hypothese diese Prinzipien schon voraus, welche also aus einer höhern, für sich bestehenden Quelle fließen müssen, welche die reine Vernunft selbst ist.

Herr Platner hat in seiner Moralphilosophie eine Hypothese über den primitiven Zustand aufgestellt, welche, wie mir scheint, den moralischen und teleologischen Prinzipien angemessener ist, als jede andre. Allein gewiß war es nie die Idee dieses Weltweisen, sich derselben, als einer Erkenntnisquelle zu bedienen.

b.

Die Data der Geschichte reichen nicht zu, um sich durch dieselben eine gegründete, unbezweifelte Vorstellungsart des primitiven Zustandes der Menschheit zu bilden, und aus dem Ganzen der Weltgeschichte erhellt so wenig von dem Gange des göttlichen Plans für die Welt, daß man daraus nicht abnehmen kann, wie jener Zustand gewesen. Ganz chimärisch ist es, durch Züge, zusammengestoppelt aus Beschreibungen wilder Nationen, ein Gemälde davon entwerfen zu wollen.

F 5

c.

c.

3  
Wenn man in wissenschaftlicher Rücksicht den Naturstand schildert, um vermittelt dieses Begriffes zu erkennen, welche Rechte dem Menschen ohneirgend einen willkürlichen Vertrag und Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft zukommen, so irrt man sehr, wenn man den Menschen aufser dem Staate schildert nach der gewöhnlichen Handlungsweise desselben, als eines Wesens, dessen Vernunft den Reitzen der Selbstsucht und Leidenschaften unterliegt. Die Frage ist nicht: wie mag der Mensch im Naturstande zu handeln pflegen? sondern; wie soll der Mensch auch aufser aller bürgerlichen Gesellschaft handeln? Indem ich diese Frage beantwortete, stelle ich mir den Naturmenschen unter den Gesetzen der moralischen Vernunft vor, und bestimme nach diesen das Wesen, den Umfang und die Heiligkeit seiner Rechte. Hier kommt nun alles auf reine, bestimmte und vollständige Darlegung von Vernunftgrundsätzen an. Die Hypothese des Naturmenschen hat nur den Vortheil, die Sache lebhafter darzustellen.

Nach

Nach den angegebenen Grundfätzen läßt sich der Werth mannigfaltiger Hypothesen über den Naturmenschen für das Naturrecht bestimmen.

d.

Ganz unbrauchbar für das Naturrecht sind jene Dichtungen, wo man den Menschen im Naturstande bloß als selbstfüchtiges, thierisch kluges Wesen darstellt.

Von dieser Art ist Hobbesens Hypothese. Dieser Weltweise faßt den Menschen außer dem Staate nach dem Gesichtspunkte seiner gewöhnlichen Handlungsweise, als eines Wesens, welches fähig und geneigt ist, seiner Selbstsucht alles aufzuopfern. Die vorgeblichen rechtlichen Prinzipien, welche Hobbes auf diesem Wege entwickelt, können nichts anders als Maximen der Klugheit seyn. Das Recht der Vernunft wird ganz dadurch aufgehoben. Man höre seine eigenen Worte: (*de Cive.*)

*Juris nomine nihil aliud significatur, quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi. Itaque juris naturalis fundamentum primum est; ut quisque vitam et membra sua, quantum potest, tueatur.*

*Qui jus ad finem habet, habet item jus ad media. Unusquisque igitur jus habet utendi omnibus mediis*  
et

*et agendi omnem actionem, sine qua conservare se non potest.*

*Utrum autem media ad finem necessaria sint, ipse jure naturali iudex est.*

*Natura dedit unicuique jus in omnia. Omnia habere et facere in statu naturae omnibus licet.*

*Mensura juris in statu naturali est utilitas.*

*Jus in omnia commune minime utile hominibus fuit, effectus ejus, ac si nullum.*

*Alter jure invadit, alter jure resistit.*

*Status hominum naturalis, antequam in civitatem coiretur, bellum fuit omnium in omnes.*

Wenn ich indeffen der Hobbesischen Hypothese alle Tauglichkeit abspreche, Grundsätze des Naturrechts daraus zu entwickeln, so läugne ich damit ihre Brauchbarkeit, ja ihre Nothwendigkeit für das allgemeine Staatsrecht keinesweges. In Beziehung auf dieses, möchte ich sagen, ist sie mehr als Hypothese; denn sie stellt den Grund der Entstehung der Staaten, wie mir scheint, aus dem einzig wahren Gesichtspunkte dar,

e.

Unbrauchbar für das Naturrecht sind jene Hypothesen, wo man den Menschen im Naturstande als ein Wesen darstellt, gegen die Moralität gleich-

gleichgültig, und nur mit den physischen Anlagen begabt, welche die moralische Vernunft unterstützen können, als z. B. Sympathie.

Ich beziehe mich hier vorzüglich auf die Schilderung des Naturmenschen von Rousseau, (*sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes,*) welcher ich überhaupt in keiner Rücksicht den Werth beylegen kann, welchen Andre ihr so übertrieben zueignen. Bey ihr zeigt es sich, scheint mir, ganz deutlich, daß Rousseau von der moralischen Vernunft gar keine aus einander gesetzte Begriffe hatte. Wie hätte er sonst sagen können, daß unter jenen Naturmenschen *aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus* Statt finden, daß die Vernunft nur die ohnehin ausschweifende Selbstliebe erhöhe, und den Menschen aus einem von Natur sympathetischen Wesen in ein egoistisches verwandle?

f.

Keine Anwendung auf das Naturrecht lassen diejenigen Hypothesen zu, in welchen die muthmaßliche allmähliche Entwicklung der moralischen Anlagen dargestellt wird.

Ich habe bereits im vorigen der Hypothese des Herrn Platner in seinen Aphor. II. Thl. gedacht. Herr Kant hat eine ähnliche geliefert,

fert, Berl. Monatschr. 1786. Januar I. Muth-  
maßlicher Anfang der Menschengeſchichte.

g.

Unbrauchbar ſind auch jene Hy-  
potheſen, welche den Naturmenſchen  
unter dem Einfluſſe moralifcher Ge-  
ſetze darſtellen, aber auf keinen be-  
ſtimmten und reinen Begriffen von  
moralifcher Vernunft ruhen.

Dieſs iſt der Fall bey Puffendorf. Dieſer  
Weltweiſe iſt indeſſen in einigen Stellen ſeines  
Werkes *de I. N. et G. L. II.* der Wahrheit ſehr nahe  
gekommen. „*Eſt porro et hoc probe obſervandum,*  
*hic agi non de ſtatu naturali animantis, quod ſolo impe-*  
*tu et inclinationibus animae ſenſitivae regatur, ſed cu-*  
*jus pars praecipua et cui in ceteras facultates regimen*  
*ſit ratio; quae etiam in naturali ſtatu communem, eam-*  
*que firmam et uniformem habet menſuram, rerum nempe*  
*naturam, quae ſeſe ſaltem circa generalia vivendi praecep-*  
*ta, legemque naturalem ſuggerendam facilem admodum*  
*praebet atque expoſitam. Et iſtius rationis uſum legi-*  
*timum haudquidquam excludere ſed potius eum aliarum*  
*facultatum operatione conjungere debet, qui ſtatum na-*  
*turalem hominis eſt rite deſignaturus. — — — Cum*  
*ſtatu naturali hominis uſum rationis includat, non*  
*potest quoque aut debet ab eo ſeparari obligatio, quam*  
*ratio ſubinde oſtendat. Et quia quilibet homo in ſe ipſo*  
*deprehendere poteſt, bonum ſibi eſſe, ſi ita ſe gerat, ut aliis*  
*hominibus benevolis potius quam inſenſis utatur, propter*  
*natu-*

*naturae similitudinem, facile praesumere potest, alios quoque paria sentire. Ac ideo male circa designandum eundem statum praesupponitur, homines saltem plerisque ductum rationis, quam natura supremam actionum humanarum directricem constituit, negligere, adeoque male status naturalis vocatur, quem neglectus aut abusus principii maxime naturalis producit.*

Puffendorf dachte den Naturmenschen allerdings unter dem vollkommenen Einflusse der Vernunft; sein Gemälde des Naturstandes mußte also dem Hobbesischen ganz entgegen gesetzt seyn. War Hobbesen, welcher den Naturmenschen unter dem überwiegenden Einflusse der Selbstsucht dachte, der Naturstand nichts anders als eine Periode des allgemeinen Kriegs Aller gegen Alle, so mußte er im Gegentheile Puffendorfen, welcher den Naturmenschen als gehorchend der Gesetzgebung der Vernunft annahm, ein Stand des Friedens und harmonischer Geselligkeit seyn. Puffendorfs Bestreitung der Hobbesischen Hypothese hat gewiß den Werth der Gründlichkeit in höhern Grade, als die Gegenbemerkungen Rousseaus, welcher dem Naturmenschen alle moralische Beurtheilung nach Vernunftbegriffen abspricht, und ihn als ein der Böhsheit unfähiges Wesen darstellt, weil er nicht wisse, was gut seyn heisse. Nur fehlten Puffendorfen bestimmte Begriffe der moralischen Vernunftprinzipien, und immer verwechselte

felte er bloße Maximen der Klugheit mit Grundsätzen der Sittlichkeit und Gerechtigkeit.

h.

Wenn eine Idee des Naturstandes für das Naturrecht fruchtbar seyn kann, so ist es nur die, wo man sich den Menschen außer allen Verhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates, unter dem vollkommensten reinsten Einflusse der moralischen Vernunft, begabt mit der größten gedenkbaren Freyheit und Stärke vorstellt. Aus dieser Vorstellung er giebt sich das Ideal eines durch die freye Kraft der Vernunft vollkommen gerechten Menschen, der, um dieß zu seyn, keines äußern Zwanges bedarf. Der Zweck dieser Idee kann nicht seyn, Grundsätze der Gerechtigkeit daraus abzuleiten: vielmehr setzt sie diese voraus; sie gewährt bloß den Vortheil einer gewissermaßen anschaulichen lebendigen Darstellung. Das Naturrecht kann also bey festgesetzten, vollständigen, reinen, bestimmten Prinzipien, auch dieser Idee entbehren; sie ist nicht wesentlich nothwendig.

Mir scheint, es sey etwas zu unbestimmt von Herrn Hufeland ausgedrückt, wenn er sagt: (Lehrf. S. 8. §. 17.) „ich kann dem „Menschen im Naturrecht so viel Auf- „klärung und Kultur beylegen, als ich „bey jeder Frage nöthig finde.“ Vielmehr muß der Mensch im Naturrechte mit un-  
ein-

eingeschränkter Vernunftesicht von Pflicht und Recht gedacht werden.

7.

Das erste Geschäft des Naturrechts ist, diejenigen äußern Zwangsrechte des Menschen darzustellen, welche sich unmittelbar und ohne Voraussetzung einer Handlung aus dem Charakter seiner Persönlichkeit ergeben. Man nennt diesen Theil der Wissenschaft das absolute, oder ursprüngliche Naturrecht, *jus naturae theoreticum, absolutum, primum, connatum.*

8.

Aus den ursprünglichen äußern Zwangsrechten des Menschen ergibt sich desselben Berechtigung zu Handlungen, wodurch neue abgeleitete äußere Zwangsrechte begründet werden, diese sind Zueignung und Besitznehmung freyer Sachen, und Vertragsschließung mit seinen Mitmenschen. Der Inbegriff der daraus folgenden äußern Zwangsrechte heist *jus naturae hypotheticum, secundarium, adventitium, acquisitum.*

G

9. Wenn

9. Wenn die Lehre von denen durch Verträge entstehenden äußern Zwangsrechten auf den Begriff der Gesellschaft überhaupt angewendet wird, so entsteht dadurch das sogenannte allgemeine Gesellschaftsrecht, *ius sociale universale*.

10. Man nennt den Inbegriff der angegebenen drey Lehren das Naturrecht im engeren Sinne.

11. Aus der Natur, und den Verhältnissen vernünftig-sinnlicher Wesen ergibt sich einer Seits die physische Nothwendigkeit des Daseyns des Staates, andrer Seits die moralische Nothwendigkeit einer vollkommenen vernunft- und zweckmäßigen Einrichtung desselben.

12. Wenn die Vernunftgrundsätze für die äußern Zwangsrechte der Menschen angewendet werden auf die Verhältnisse der ausmachenden Mitglieder eines Staates, als solcher, so entsteht

steht das allgemeine Statsrecht, *jus publicum universale*.

13.

Wenn dieselben Vernunftgrundsätze angewendet werden auf die Verhältnisse eines Staates zu Staaten, und Menschen außer ihm, so entspringt das allgemeine Völkerrecht, *jus gentium universale*.

14.

Wenn das Naturrecht auch diese beyden Wissenschaften befaßt, so nennt man es Naturrecht im weitern Verstande.

Herr Hufeland fügt zu dem Naturrechte in weiterm Sinne noch eine Wissenschaft an, welche er das allgemeine bürgerliche Recht nennt. Dieses trägt, nach seiner Bestimmung, die Veränderungen in den Rechten einzelner Menschen gegen einander, die durch den Eintritt derselben in den Staat geschehen oder nothwendig gemacht sind, und die Grundsätze über das Recht des Staates, sie zu ändern, vor. Er beantwortet also hier drey Fragen: 1) Was verändert der Eintritt in den Staat an den Rechten der einzelnen Menschen? 2) Was darf der Staat an den Rechten der Einzelnen ändern? 3) Was muß der Staat an den Rechten

ten der einzelnen Menschen ändern? Ich kann nicht läugnen, daß es mir scheint: 1) als ob die Beantwortung aller dieser Fragen bereits im allgemeinen Staatsrechte enthalten sey, und wesentlich dazu gehöre; 2) als ob die spezielle Ausführung der Resultate jener Beantwortung in den Kreis auch nicht einmal des im weitern Sinne genommenen Naturrechts gezogen werden könne, da sie Erkenntnisquellen voraussetzt, welche dieser Wissenschaft fremd sind.

I. a) Wenn gefragt wird: was verändert der Eintritt in den Staat an den Rechten der einzelnen Menschen, so erfolgt die Antwort aus den bloßen Grundverträgen, auf denen ein Staat ruht.

b) Wenn gefragt wird: was darf er ändern, so ergiebt sich die Antwort unmittelbar aus derselben Quelle.

c) Wenn endlich gefragt wird: was muß er ändern, so folgt die Entscheidung aus der Entwicklung der nothwendigen Mittel für den Zweck des Staates.

II. Um die Resultate dieser Fragen im Speziellen fortzuführen und anzuwenden, sind ungemein viele Erfahrungskennntnisse nöthig in Beziehung auf die sämtlichen äußern Bedürfnisse und Verhältnisse zusammen lebender Menschen, und die angewandte Wissenschaft, welche jenes Geschäft unternimmt, scheint gegen das Naturrecht im weitern Sinne ganz heterogen zu seyn, da dieses die für Staaten nothwendigen Rechte nur entwickelt, wie fern, und wie weit sie sich  
aus

aus dem bloßen Begriffe des Staats ergeben. Der ganze Gegenstand scheint mir in das Gebieth der Politik zu gehören, und eine kürzere Darstellung desselben etwa in einer Propädeutik des positiven bürgerlichen Rechtes seinen zweckmäßigen Platz zu finden.

---

*Zweytes Kapitel.*

**Nutzen des Naturrechts.**

1.

**D**a die Fragen, deren Beantwortung Gegenstand des Naturrechts ist, in dem Wesen der Vernunft selbst gegründet sind, da sie sich auf Verhältnisse des Menschen zu dem Menschen beziehen, welche nach der Verfassung unsrer Natur nothwendig und unausbleiblich sind; so muß es für dringendes Bedürfnis jedes denkenden Kopfes angesehen werden, über die Fragen jener Wissenschaft durch gründliches Denken zur Entscheidung zu kommen.

G 3

2. Der

2.

Der Mensch kann überhaupt ohne genaue Kenntnifs der Rechte, und im besondern ohne gegründete Einsicht der äußern Zwangsrechte, die allen Wesen seiner Gattung zukommen, nicht einig mit sich selbst seyn.

3.

Menschen, welche in Staaten unter dem Einflusse positiver Gesetze aufwachsen, gewöhnen sich insgemein nur mechanisch an eine äußere Legalität in ihren Handlungen, und werden nur zu leicht verführt, die Willkühr der Gesetzgeber als den höchsten Grund der unter Menschen gültigen Rechte und Pflichten anzusehn.

4.

Kein Wunder, wenn sie, sobald sie nur sich dem Zwange der Gesetze auf eine feine Weise entziehen, und den Strafen ausweichen können, Pflicht und Recht auf alle nur mögliche Art verletzen.

5.

Jeder Mensch, welcher die Rechte des Menschen nicht durch Vernunft  
aner-

anerkennt, ist, bey der größten äußern Legalität, für seine Mitmenschen gefährlich.

6.

Der Staat ist, nach den Verhältnissen der menschlichen Natur, nothwendig. Menschen verlieren durch den Eintritt in denselben keines ihrer ursprünglichen Rechte, setzen sich aber dadurch in Verhältnisse, aus welchen neue Pflichten und Rechte entspringen.

7.

Diese Verhältnisse, und die daraus entspringenden Pflichten und Rechte auf das genaueste zu kennen, ist für jeden denkenden Staatsbürger nothwendiges Bedürfnis. Er lernt dadurch besonders gerechte und ungerechte Forderungen nach zureichenden Gründen unterscheiden.

8.

Nur durch überzeugende Kenntniss der durch den Staat entstehenden Pflichten und Rechte bekommt der Staatsbürger das wahre bürgerliche Interesse, den wahren Patriotismus und Gemeingeist, der durch

die mechanische Anhänglichkeit an die positiven Gesetze keinesweges erfolgt,

9.

Unkunde der wahren Pflichten und Rechte, die unter den Mitgliedern des Staates Statt finden, macht Bürger allezeit unzuverlässig und gefährlich. Weder Mitbürger, noch der Staat, noch der Fürst sind vor solchen Bürgern sicher.

10.

Die wahre Vervollkommnung der bürgerlichen Gesellschaften ist nur durch weise Anwendung der Wahrheiten des Natur- und allgemeinen Staatsrechts möglich.

11.

Das Naturrecht, nach seinen wahren Prinzipien und in seinen richtigen Beziehungen dargestellt, ist an sich nie gefährlich, sondern immer heilsam. Gefährlich ist es nur, wenn es von falschen Grundsätzen hergeleitet, oder auf eine unrichtige Weise angewendet wird.

12. Je-

12.

Jedes System des Naturrechts ist höchst gefährlich, in welchem die Gesetze, der Selbstliebe untergeordnet werden.

13.

Durch Anwendung kann das Naturrecht vorzüglich dann gefährlich werden, wenn man die dadurch bestimmten rechtlichen Verhältnisse des Menschen im Zustande außer der bürgerlichen Gesellschaft, ganz unverändert und uneingeschränkt auf den Staat übertragen will.

14.

Das allgemeine Staatsrecht kann durch Anwendung gefährlich werden, wenn man das Ideal einer vollkommen vernunftmäßigen Staatsorganisation, welches darin aufgestellt wird, in gegebenen Staatsverfassungen der wirklichen Welt unbesonnen realisieren will.

*Drittes Kapitel.*

**Einige Bemerkungen über die Geschichte des Naturrechts.**

---

1.

**U**nerachtet bis zur Mitte des sechszehnten Jahrhunderts das Naturrecht nicht abgefondert behandelt worden ist, so würde man doch sehr irren, wenn man glaubte, die Wahrheiten desselben wären vor dieser Zeit gar kein Gegenstand des Nachdenkens und der Behandlung der Weltweisen und Rechtsgelehrten gewesen.

2.

Man kann die Perioden der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts theilen: 1) in Hinsicht der mehr oder weniger scharfen Auffassung des Gegenstandes desselben; 2) in Hinsicht der mehr oder weniger reinen, vollständigen, bestimmten Aufstellung der letzten Grundsätze.

3.

Nimmt man bey der Eintheilung Hinsicht auf die mehr oder weniger scharfe Fassung des Objektes der Wissen-

fenschaft, so kann man sehr wohl mit Herrn Hufeland die Zeit seit dem ersten Versuche einer besondern wissenschaftlichen Abhandlung des Naturrechts *in die Vorzeit*, wo die Versuche zu unvollkommen waren, um Interesse zu erregen, *in die Zeit der unbestimmten Behandlung*, da man Naturrecht von den angränzenden Wissenschaften noch durch kein festes Merkmal unterschied, und *in die Zeit der bestimmten Behandlung* theilen, wo man den Zwang zum Unterscheidungsmerkmale des Naturrechts machte. Die Vorzeit geht bis auf Grotius. Die Zeit der unbestimmten Behandlung bis auf Gundling und Gerhard, mit denen sich die Epoche der bestimmten Behandlung eröffnet.

4.

Sieht man aber auf die mehr oder weniger reine, vollständige Darstellung der Prinzipien, so kann man nur zwey Epochen annehmen, die der unbestimmten Behandlung, welche bis auf Kant geht, und die der bestimmten Behandlung, welche durch die Kantische Sittenphilosophie eröffnet worden ist.

5. Wenn

5.

Wenn die Geschichte der Wissenschaft pragmatisch seyn soll, so muß die Epoche der unbestimmten Behandlung in Rücksicht der Prinzipien, dargestellt werden nach der Tabelle sämtlicher falschen Prinzipien, welche sich den Weltweisen aufdrangen, bevor das Vermögen einer reinen praktischen Vernunft durch Kant zergliedert worden war.

6.

So lange das reine praktische, oder das sittliche Vermögen der Vernunft noch nicht entdeckt und in seine Gesetze zergliedert war, ist es kein Wunder, wenn Einige dem Naturrechte, statt sittlicher Prinzipien, bloße Maximen der Klugheit unterlegten, es aus dem Triebe nach Leben, Sicherheit und Wohlfeyn ableiteten, (z. B. Thomafius in den *Fundam. I. N.* Puffendorf u. a.) Andre es auf dunkle Triebe bauten, (z. B. Rousseau,) Andre es auf Triebe bauten, welche die Prinzipien der Vernunft voraussetzen, und ohne reine Vorstellung derselben gar nicht begriffen werden können, (z. B. Gundling, Klaproth, Schmaus.)  
Andre

Andre es aus dem Willen Gottes herleitet, (wie z. B. Cocceji, Freuer, Köhler, Achenwall,) u. s. w. Ja es ist sogar kein Wunder, daß manche dem Naturrechte Grundsätze unterlegten, welche offenbar unsittlich sind.

6.

So lange die richtigen Prinzipien des Naturrechts noch nicht entdeckt waren, ist es kein Wunder, wenn allenthalben die Grenzen der Wissenschaft verwirret, bald bloße Liebespflichten als Zwangspflichten aufgestellt, bald wahre Zwangsrechte geläugnet wurden. In Ermangelung der richtigen Prinzipien einer philosophischen Wissenschaft ist es überhaupt nicht möglich ihren Inhalt bestimmt zu fassen. Daher kann man auch auf keinen Fall sagen, das Naturrecht habe vor Kant zu irgend einer Zeit geblüht, oder eine glänzende Zeit gehabt. Man erwartet die Epoche seines Flores noch, kann sie aber auch zuversichtlich hoffen, da dieser Weltweise den Weg zu den allein richtigen Grundsätzen eröffnet hat.

Man eignet mit Recht dem berühmten Gundling vorzüglich das Verdienst zu, das  
Natur-

Naturrecht auf Zwangsrechte und Zwangspflichten eingeschränkt zu haben. Allein da er, in gänzlicher Ermangelung der reinen sittlichen Prinzipien und einer scharfen Einsicht des Verhältnisses der vernünftigen Natur zur sinnlichen, auch gar keine gründliche Deduktion des Begriffes eines Zwangsrechtes geben konnte; so möchte ich beynahe zweifeln, ob man sagen könne, daß er den wahren Gegenstand des Naturrechts, und mit ihm den Umfang und die Grenzen dieser Wissenschaft mit gehöriger Schärfe gefaßt habe.



*Viertes Kapitel.*

Ueber den Grundsatz des Naturrechts.



I.

Wenn das Naturrecht wirklich die Wissenschaft der äußern Zwangsrechte des Menschen seyn soll, wie fern sie bloß durch Anwendung der Gesetze der praktischen Vernunft auf die Verhältnisse vernünftig-sinnlicher Wesen erkannt werden, so muß es seine Wahrheiten von einem Grundsatz

fatze ausführen, aus welchem sich, mittelbar oder unmittelbar, alle Zwangsrechte des Menschen ergeben.

2.

Dieser Grundsatz drückt dasjenige Verhältniß der moralischen Vernunft zu unserm Begehrungsvermögen aus, aus welchem die Pflicht, alles Unrecht gegen Menschen zu unterlassen, und die Befugniß allem Unrechte Zwang entgegen zu setzen, mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit folgt.

3.

Der Grundsatz des Naturrechts wird also aus zwey mit einander nothwendig zusammenhängenden praktischen Sätzen bestehen, wovon der eine prohibitorisch ist, ein Verbothsatz, der andre permissiv, ein Zulassungssatz, (auch: ein negativer Pflichtsatz, und ein positiver Zwangsrechtssatz.)

4.

Man entwickelt den Grundsatz des Naturrechts am sichersten, wenn man von den höchsten Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ausgeht.

5. Der

5.

Der Mensch ist mit einem freyen Willen begabt. Er besitzt das Vermögen, sich ohne irgend einen zwingenden Einfluß äußerer Dinge oder seiner eigenen Vorstellungen, eben sowohl zur Ausübung von Vernunftgeboten, als zur Befolgung sinnlicher Antriebe zu bestimmen.

6.

Wenn der Mensch seine Vernunft entwickelt, so wird er sich bewußt, daß er durch dieselbe zu einer bestimmten Form seiner freyen Handlungen verpflichtet ist, ohne Bedingung, Nachlaß und Einschränkung.

7.

Wenn wahre Verpflichtung die unwandelbare Nothwendigkeit einer Handlungsweise, bestimmt durch Vernunft, ausdrückt, so kann sie sich nur auf ein Gesetz der Vernunft gründen, welches keiner Bedingung unterworfen ist, welches weder Nachlaß noch Einschränkung zuläßt, welches vollkommen zu befolgen, man keinesweges bedürfe irgend einer Kenntniß äußerer Objekte, irgend einer Be-  
rech-

rechnung eigener oder fremder Glückseligkeit, eben so wenig der Mitwirkung fremder natürlicher oder übernatürlicher Kräfte, sondern einzig und allein des Daseyns der Vernunft und ihres Einflusses auf den Willen, welches endlich alle vernünftige Wesen in gleichem Grade verbindet.

8.

So gewiß ein solches Gesetz nicht materiel und empirisch seyn kann, (d. h. gültig unter Voraussetzung eines sich auf unsre Begier beziehenden Gegenstandes, noch geschöpft aus Erfahrungen;) so gewiß kann es nur ein formaler Grundfatz der Vernunft seyn.

9.

Dasjenige höchste Grundgesetz der praktischen Vernunft, welches die Form einer Bestimmung des Willens durch reine Vernunft ausdrückt, in wie fern sie dieß ist, ist in der Formel enthalten: Handle jederzeit nach solchen Maximen, die du zugleich als allgemeine Gesetze für alle vernünftige Wesen gültig wollen kannst.

H

10. Wenn

Wenn man diesen obersten Grundsatz aller Moralität bezieht auf den Begriff der vernünftigen Wesen überhaupt, wie fern sie diefs sind, so geht er in das Vernunftgeboth über: Betrachte die vernünftigen Wesen durchaus als Zwecke an sich.

II.

Wendet man dieses Gesetz ferner an auf den Begriff vernünftig-sinnlicher Wesen, welche mittelst ihrer sinnlichen Natur und der durch diese nur möglichen Thatkraft einander dem äußern und dadurch auch dem innern Zustande nach verändern können, um einander in den wesentlichen Zwecken zu unterdrücken, oder zu fördern, so ergeben sich zwey abgeleitete Gebothe der Vernunft: 1) das Geboth der Gerechtigkeit: Unterlass alle Handlungen, mit welchen du dich eines vernünftigen Wesens, als eines bloßen Mittels für deinen beliebigen Zweck, bedienst; 2) das Geboth der Güte: Uebe alle mögliche Handlungen aus, mit welchen du die vernünftigen Wesen in ihren Zwecken fördern kannst.

Hier

Hier liegt der Grund der so gewöhnlichen Eintheilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene; wovon die ersten aus dem Gebothe der Gerechtigkeit, die zweiten aus dem Gebothe der Güte folgen. Der eigentlich wahre innere Unterschied derselben erhellet folgendermaßen am evidentesten.

1. Das Geboth der Gerechtigkeit, muß als allgemeines Gesetz gedacht werden, da sein Gegentheil, die Maxime, welche aller Ungerechtigkeit zum Grunde liegt, als allgemeines Gesetz auch nicht einmal gedacht werden kann. Die Maxime der Ungerechtigkeit ist: Du darfst jedes vernünftige Wesen als bloßes Mittel für deinen beliebigen Zweck gebrauchen. Ein vernünftiges Wesen aber, welches diese Maxime als allgemeines Gesetz dächte, würde seinem eignen Bewußtseyn widersprechen; sie ist innerlich widerstreitend, zerstört und hebt sich selbst auf, so bald man sie als allgemeines Gesetz zu denken versucht.

2. Das Geboth der Güte muß als allgemeines Gesetz gewollt werden, obwohl sich sein Gegentheil, die Maxime, welche aller Lieblosigkeit zum Grunde liegt, als allgemeines Gesetz denken läßt; denn wenn schon auch diese sich als allgemeines Gesetz denken läßt, so kann sie doch von keinem vernünftigen Wesen als solches gewollt werden. Die Maxime,

H 2

wel-

welche aller Lieblosigkeit zum Grunde liegt, ist: Man brauche, wenn man sich nur alles Unrechts enthält, für kein vernünftiges Wesen, um es in seinem Zwecke zu fördern, etwas zu thun. Diese Maxime läßt sich als allgemeines Gesetz denken, sie enthält, so gedacht, auf keinen Fall Widersinn. Allein ein vernünftiges Wesen kann doch die Allgemeinheit eines solchen Gesetzes nicht wollen, es muß vielmehr wollen, daß die Würde vernünftiger Wesen unbedingt anerkannt, und dieser unbedingten Anerkennung derselben durchaus angemessen gehandelt werde, daß also nicht bloß unterlassen werde, was gänzliche Verachtung aller Vernunft verrathen würde, sondern auch alles Mögliche gethan, was die unbedingte Schätzung vernünftiger Naturen erfordert.

12.

Das Geboth der Gerechtigkeit, angewendet auf unsre Mitmenschen, giebt das Pflichtgeboth ab, welches allem Naturrechte zum Grunde liegt: Unterlasse gegen deinen Mitmenschen alle Handlungen, wodurch du dich feiner, als eines bloßen Mittels für deinen beliebigen Zweck, bedienen würdest; oder: Unterlasse alle Handlungen gegen deine Mitmenschen, durch welche du sie in der Freyheit und Selbst-

**Selbstständigkeit ihres eignen Zweckes stören würdest.**

13.

Wiefern die Vernunft jedem vernünftigen Wesen dieses Geboth giebt, giebt sie damit selbst auch schon einem Jeden auf den Fall, daß ein anderer dem Gebothe, in Beziehung auf selbiges, entgegen handeln wollte, oder schon handelte, oder schon gehandelt hätte, die Befugniß, zur Verhinderung der unrechtmäßigen Handlung, oder Hebung ihrer Folgen, Zwang anzuwenden.

14.

Es ist also mit dem Pflichtgebote, welches dem Naturrechte zum Grunde liegt, der Rechtsatz verbunden: Wenn dich ein andrer Mensch als bloßes Mittel zu seinen beliebigen Absichten in wirklichen, deinen Zustand verändernden Thaten behandelt, so bist du mit aller vernünftiger Wesen Einstimmung befugt, dich der physischen Natur desselben, als Mittels zu deinem Zwecke, zu bedienen, welcher in diesem Falle kein andrer ist, als der, deinen dir eigenthümlichen, freyen

H 3

Zweck

Zweck sicher verfolgen zu können, oder im Falle des schon ausgeübten Unrechts, wieder auf den Punkt deines Zweckes zu gelangen, aus welchem er dich verdrängt hat.

15.

Man drückt diesen Satz kurz aus: Du darfst aller Behandlung deiner selbst, als bloßen Mittels für den beliebigen Zweck eines andern, d. i. allem Unrecht, Gewalt entgegen setzen, oder: Unrecht giebt Befugniss zur Gewaltausübung gegen den Urheber desselben.

16.

Die beyden Sätze: Unterlasse alle Thaten, womit du ein vernünftiges Wesen als bloßes Mittel für deinen beliebigen Zweck behandelst, und: Du darfst aller Behandlung deiner selbst, als bloßen Mittels für den beliebigen Zweck eines andern, Gewalt entgegen setzen, machen in ihrer unzertrennbaren Verbindung den vollständigen Grundsatz des Naturrechts aus. In wie fern aber aus dem zweyten Satze unmittelbar die sämmtlichen Zwangsrechte erfolgen, ist er das nächste Principium der Wissenschaft.

17. Alle

17.

Alle vernünftige Wesen müssen die Vollgültigkeit dieses Satzes, welcher die Befugniss zur rechtmäßigen Gewaltanwendung ausdrückt, anerkennen: 1) sie ist notwendig verknüpft mit der Heiligkeit des Pflichtgebodhs für die Behandlung der vernünftigen Wesen; 2) mit der Anwendung dieses Zwanges soll kein vernünftiges Wesen als Mittel zu beliebiger Absicht behandelt werden, sondern die sinnliche Natur eines unvernünftig handelnden vernünftig-sinnlichen Wesens soll als Mittel gebraucht werden, für den jedem vernünftigen Wesen nothwendigen und nicht aufzugebenden Zweck, seinen eigenthümlichen freyen Zweck selbstständig und unabhängig zu verfolgen; 3) die Vernunft muß die Verhinderung einer im Werk seyenden unrechtmäßigen Handlung, und wenn sie geschehen, die Vernichtung ihrer für den Rechthabenden nachtheiligen Folgen wollen.

18.

Es erhellet von selbst, dafs mit dem Pflichtgebothe der Güte keine solche Zwangsrechtsbefugniss verknüpft seyn hann.

H 4

19. Die

Die Befugnifs zum Zwange, im Fall eines unrechtmäßigen Angriffs, ist keine Verpflichtung, kann auch nicht analytisch aus einer Pflicht zu zwingen abgeleitet werden. Sie ist mit der Pflicht, sich schlechterdings alles Unrechts gegen Andre zu enthalten, nothwendig verknüpft. Ich kann nicht denken, daß die Vernunft allen vernünftigen Wesen Unterlassung des Unrechts gebiethet, ohne zugleich zu denken, daß sie jedem unrechtmäßig Angegriffenen erlaube, Zwang gegen den Angreifer zu brauchen.

Ich darf also nicht zwingen, weil ich zwingen soll; dies würde heißen, ich soll nicht, weil ich soll; sondern, weil jedes vernünftige Wesen Unrecht unterlassen soll, darf ich Unrecht durch Gewalt zurücktreiben.

Die Befugnifs zum Zwange ist wohl zu unterscheiden von der physischen Möglichkeit, den Zwang auszuüben. Das Zwangsrecht wird durch die physische Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Zwanges weder aufgehoben noch auch im mindesten modificirt.

Wenn

Wenn man die physische Möglichkeit des Zwanges überhaupt zum Grunde des Rechtes macht, und die Grade von diesem nach den Graden von jener abmisst, so entsteht das sogenannte Recht des Stärkern, welches man als die Aufhebung alles Rechtes ansehen muß.

## 21.

Bey jedem Zwangsrechte folgt die Möglichkeit des Zwanges aus dem Dafeyn des Rechtes, nicht umgekehrt.

Die in dieser Reihe von Paragraphen enthaltene Ableitung des Zwangsrechtes ist von jener des Herrn Hufeland ganz verschieden. Der Ideengang dieses trefflichen Mannes ist, um ihn kurz zu fassen, folgender:

Das Naturrecht muß als philosophische praktische Wissenschaft einen Grundsatz haben, welcher a) wahr, b) einleuchtend, c) einzig, d) dem Naturrechte eigenthümlich, e) eine allgemeine Regel sey.

Der Grundsatz des Naturrechts muß schon Zwang enthalten, zu dem der Rechthabende befugt ist.

**Alle Zwang gegen vernünftig-sinnliche Wesen ist verbothen.**

**Eine durch Pflicht verbothene Handlung wird nur dadurch erlaubt, das eine höhere Pflicht sie gebiethet.**

**Also muß das Recht zu zwingen sich auf Pflicht zu zwingen gründen.**

**Das oberste formale Gesetz aller Sittlichkeit ist: Die Vorschriften, nach denen du handelst, müssen so beschaffen seyn, das sie allgemeine Gesetze seyn können, oder doch, das du wollen kannst, das sie allgemeine Gesetze würden.**

**Die allgemeinste Vorschrift der Sittlichkeit, welche wirkliche Handlungen vorschreibt, ist: Vervollkomme alle Menschen, oder befördere die Vollkommenheit aller Menschen.**

**In dieser Vorschrift liegt zugleich das Geboth: Verhindre jede Verminderung der Vollkommenheit.**

**Du bist Mensch, verhindre also, das deine Vollkommenheit nicht gemindert werde.**

Hier

- Hier liegt **Berechtigung zum Zwange** im Fall eines **Attentats auf unfre Vollkommenheit**.
- Du sollst zwingen, sagt das **Gesetz**; also darfst du zwingen.

Ich erlaube mir über diesen Ideengang folgende Bemerkungen:

- a) Eine bloße Befugnis kann nicht durch Pflicht entstehen, denn Pflicht ist mehr als Befugnis. Wenn wir sagen, es werde etwas dadurch erlaubt, daß Pflicht es gebiethet, so sagen wir im Grunde etwas sehr widersprechendes: Es ist Etwas weniger als Pflicht, weil es Pflicht ist.
- b) Befugnis und Recht sind Verhältnisse der Vernunft zu dem Willen, ganz unabhängig von allem Gebiethen und Verbiethen.
- c) Der Satz: **Aller Zwang ist verbotnen, ist falsch**. Nur der willkührliche Zwang gegen einen Andern zur Befriedigung seines egoistischen Interesse's ist verbotnen.
- d) Allerdings kann man Herrn Hufeland den Vorwurf nicht machen, daß er den Begriff der Vollkommenheit als Grund von Pflicht und Recht aufstelle. Er bedient sich vielmehr dieses Begriffs bloß zur Anordnung der Fälle, in welchen der Mensch gegen

gegen den Menschen ungerecht handeln kann, zur Bestimmung eines äußern Zweckes der sittlichen Gesetze. Allein es scheint unbezweifelt gewiß: 1) daß ein Begriff dieser Art überhaupt im Naturrechte gar nicht nöthig ist, wenn man es von seinem einzig richtigen Gesichtspunkte ausführt, nämlich der Vorstellung der vernünftigen Wesen, als Zwecke an sich, nach dem Charakter ihrer Persönlichkeit; 2) daß der Begriff der Vollkommenheit viel zu schwankend sey, um zur Leitung in Anwendung sittlicher Gesetze auf gegebene Fälle zu dienen.

- o) Das Geboth: Vervollkomme alle Menschen, ist ein Geboth der angewandten Moralphilosophie für die Liebespflichten, und es scheint unnatürlich, von diesem entfernten Gesetze auszugehen, um auf den Grundsatz des Naturrechts zu kommen. Die vollkommenen Pflichten müssen bey richtiger analytischer Entwicklung eher deducirt werden, als die unvollkommenen. Ehe ich denken kann, was ich für meine Mitmenschen thun solle, muß ich zuvörderst gedacht haben, was in Beziehung auf selbige zu unterlassen sey. Weit entfernt also, daß das Gesetz für die Zwangspflichten aus dem Gebothe der

der Liebespflichten deducirt werden könnte, ergeben sich vielmehr beyde mit gleicher Bündigkeit und Nothwendigkeit aus dem Gesetze, welches die vernünftige Natur überall als Zweck an sich anzusehn gebietet.

- f) Aus dem Gesetze: Verhindre, daß die Vollkommenheit der Menschen nicht vermindert werde, ergibt sich eigentlich noch gar nicht die Rechtmäßigkeit des Zwanges. Wenn aller Zwang als Verminderung von Vollkommenheit angesehen werden muß, wie folgt es, daß ich Vollkommenheit vermindern darf; weil Vollkommenheit vermindert worden ist.
  - g) Auf dieselbe Weise, wie Herr Hufeland die mit vollkommenen Rechten verknüpfte Befugniss zum Zwange erweist, kann man, dünkt mich, auch für alle Liebespflichten Zwang erweisen.
  - h) Nach Herrn Hufelands Deduction wird eine Sache, die ihrer Natur nach die einfachste und evidenteste ist, unabsehblichen Grübeleyen ausgesetzt. Anstatt daß sich, wenn man nur immer den Begriff der vernünftigen Wesen, als Zwecke an sich; als Personen, vor Augen hat, die Fragen des Naturrechts mit der größten Leichtigkeit beantworten, wird im Gegentheile bey-
- nahe

nahe jede Untersuchung in dem Maasse verwickelter und oft auch unauflöslicher, in welchem man sich von dem Begriffe der Vollkommenheit leiten läßt. Dieser Begriff möge gefaßt werden, wie er wolle, er bleibt immer schwankend, und modificirt sich bey den verschiedenen Menschen auf das mannigfaltigste.

- i) Nach der Deduction des Herrn Hufeland würde der Mensch eigentlich nur Recht auf das haben, was er mit vollkommener Weisheit, als Mittel für seinen Zweck, wählte; dies allein dürfte er sich zueignen, erhalten, schützen. Alles hingegen, was augenscheinlich kein solches Mittel wäre, müßte der Willkühr der andern Menschen überlassen bleiben.
  
- k) Dies hat nun ganz unstreitig, besonders auf die Lehre vom Eigenthume, einen sehr nachtheiligen Einfluß. Ich könnte nichts als rechtmässig mein ansehen, was nicht zu meiner Vollkommenheit gehörte, nicht Mittel der Ausbildung meiner Kräfte in Zusammenstimmung mit der Vernunft wäre. Alles dieses würde mein Mitmensch mir nehmen dürfen, ohne daß ich deshalb über angethanes Unrecht klagen könnte.

l) Ganz

- f) Ganz gewifs würde auch Herr Hufeland den Ersatz im Naturrechte nicht so ganz unbedingt geläugnet haben, wenn Er nicht von dem Begriffe der Vollkommenheit abhängig gewesen wäre.

Die Frage wegen der Rechtmäßigkeit der vertheidigenden und schützenden Gewalt kommt immer darauf hinaus. Der Gewaltaustübende behandelt allezeit sein vernünftig-sinnliches Mitwesen als Mittel für seinen (des Gewaltaustübenden) eignen Zweck. Da es nun geboten ist, die vernünftigen Wesen als Zwecke an sich anzusehen, und durchgängig als solche zu behandeln, so entsteht die Frage: wie es wohl irgend erlaubt seyn könne, sein vernünftig-sinnliches Mitwesen als Mittel für seinen eignen Zweck zu behandeln? Sobald ein vernünftig-sinnliches Wesen das andre als Mittel für seinen beliebigen egoistischen Zweck behandelt, also, ohne von ihm vorher so behandelt worden zu seyn, so verfolgt es keinen durch seine Vernunft ihm vorgesteckten Zweck, handelt nicht als vernünftiges, sondern als sinnliches, vom Eigennutze beherrschtes Wesen. So bald nun der von einem solchen so Angegriffene ihm Gewalt entgegensetzt, um sein Recht zu schützen, so behandelt er es allerdings in diesem Zeitpunkte als Mittel, aber er stöhrt es erstlich keinesweges in der Verfolgung seines durch die Vernunft

nunft bestimmten Zweckes, welchen es ja mit der rechtmäßigen Handlung aufgeben, sondern er sucht ihm die Ausführung eines Zweckes physisch unmöglich zu machen, welcher ohnehin moralisch unmöglich und verboten ist; dann braucht er es nicht als Mittel für einen beliebigen, egoistischen, eigennützigem Zweck, sondern für einen durch die Vernunft selbst als nothwendig und allgemein gültig bestimmten, nämlich die Heiligkeit seiner Rechte zu schützen, einen Zweck, welchen jener, (der unrechtmäßig Angreifende) selbst anerkennen muß.

Durch den dem Unrechte entgegen zu setzenden Zwang also wird das Vernunftgeboth: **Behandle jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich, und nie als Mittel zu deiner beliebigen Absicht, keinesweges verletzt.** Der mich unrechtmäßig Angreifende verfolgt, indem er dieses thut, nicht seinen Zweck, als vernünftiges Wesen, sondern realisirt, als ein bloß thierisch-kluges Wesen, Absichten seines Egoism; seine sinnliche Natur gefährdet meine freye vernünftige Existenz. Er befugt mich durch diese Behandlung, ihn jetzt als bloßes Sinnenwesen zu behandeln, wie fern ohne diese Behandlung ich mein nothwendiges Recht nicht durchsetzen könnte. Nicht vor seiner Vernunft

nunft habe ich die Freyheit meiner vernünftigen persönlichen Existenz zu vertheidigen, nur vor seiner Sinnlichkeit muß ich sie schützen, und keine Vernunft kann verbiethen, die Würde und Rechte der Person gegen die Angriffe der nicht vernünftigen Natur in Sicherheit zu stellen.

Aus dieser Vorstellungart scheinen sich folgende nicht uninteressante Folgerungen zu ergeben:

- 1) Ist es ganz evident, daß Pflichten der Güte kein Zwangsrecht mit sich führen. Derjenige, welcher, übrigens ein Feind alles Unrechts, seinem Mitmenschen nur die Leistung der Pflichten der Güte verweigert, befährdet die Freyheit seiner persönlichen Existenz und der Selbständigkeit seines Zweckes nicht, behandelt ihn keinesweges als ein Mittel für den Zweck seiner Selbstsucht, und kann demnach auf keinen Fall als ein bloß thierischkluges Wesen angesehen werden. Ich habe nicht die Würde und Rechte meiner Person vor seiner Sinnlichkeit zu schützen; derjenige Zwang, wodurch ich ihn bestimmen wollte, mir wohl zu thun, würde unmoralisch seyn. — Ich bemerke hier noch, daß es nichts sagen will, wenn man gewöhnlich diese Frage dadurch beantwortet, daß man sagt, Pflichten der Gü-

te lassen sich nicht erzwingen; dieß auch bloß zu denken, enthalte Widersinn. Denn es ist gar nicht die Rede von Erzwingung guter Motiven, welche widersprechend seyn würde, sondern bloß von der Erzwingung der äußern That. Gute Motiven lassen sich durch Zwang nicht hervorbringen, eben so wenig für Handlungen der Gerechtigkeit, als der Güte. Aber die äußern Gegenstände dieser Pflichten lassen sich erzwingen; und da fragt es sich, warum ich die äußern Gegenstände der Pflichten der Gerechtigkeit von meinen Mitmenschen erzwingen kann, keinesweges aber die äußern Gegenstände der Pflichten der Güte?

- 2) Aus der aufgestellten Ableitung des rechtmäßigen Zwanges ergeben sich zugleich die Grenzen des rechtmäßigen Zwanges. Der rechtmäßige Zwang muß jederzeit proportionirt seyn der Art und dem Grade des Unrechts, auf welchen er sich bezieht.
- 3) Der unrechtmäßig Angreifende wird bey dem rechtmäßigen Zwange angesehen als ein vernünftig-sinnliches Wesen, welches sich durch seinen Angriff auf die Rechte seines Mitwesens als bloß thierisch-kluges Geschöpf darstellt, und zur gewaltsamen Behandlung-

handlung seiner, als eines solchen, berechtigt. Aber der Gesichtspunkt: daß er Mensch ist, wird dadurch im Ganzen nicht aufgehoben. Also muß man bey Ausübung der rechtmäßigen Gewalt immer noch die Würde der Menschheit vor Augen haben, eine Verbindlichkeit, welche die Moral weiter aus einander setzt.

---

*Fünftes Kapitel.*

**Darstellung der ursprünglichen Zwangsrechte  
der Menschheit.**

---

I.

Sobald ich die vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, und solche ansehe, die keinesweges als bloße Mittel für den beliebigen, eigennützigem Zweck irgend eines andern Wesens behandelt werden dürfen, kürzer, sobald ich sie nach dem ihnen eigenen Charakter uneingeschränkter Persönlichkeit anerkenne; ergeben sich ohne alle weitere Voraussetzung oder Dazwischenkunft einer Handlung, unmit-

I 2

tel-

telbar gewisse, bestimmte Rechte, welche ebendeshalb angebohrne, ursprüngliche, absolute Rechte, Urrechte der Menschheit heißen.

2.

Die ursprünglichen Rechte der Menschheit werden den abgeleiteten, den erworbenen entgegen gesetzt, welche zwar allerdings der Möglichkeit nach in jenen gegründet sind, aber doch durch Dazwischenkunft von Handlungen vermittelt werden.

3.

Die ursprünglichen Rechte der Menschheit sind Zwangsrechte, wie fern man einer jeden willkürlichen Einschränkung derselben Gewalt entgegen zu setzen, durch seine Vernunft befugt ist.

4.

Man kann sagen, daß alle ursprünglichen Rechte der Menschheit befaßt sind in dem Rechte des Menschen auf seine Persönlichkeit, und alle die Handlungen, welche aus denen durch diese Persönlichkeit bestimmten Verhältnissen folgen.

5. Durch

5.

Durch den Charakter der Persönlichkeit des Menschen ist bestimmt: sein rechtliches Verhältniß zu seinem eigenen Wesen, sein rechtliches Verhältniß zu dem moralischen Urtheile Anderer über ihn, sein rechtliches Verhältniß zu den nicht persönlichen Dingen der wirklichen Welt.

6.

Durch den Charakter der Persönlichkeit des Menschen ist bestimmt, sein rechtliches Verhältniß zu seinem eignen Wesen, dessen Kräften und Theilen: 1) in wie fern sie fähig sind der Fortdauer im naturgemäßen Zustande; 2) in wie fern sie fähig sind der Vervollkommnung; 3) in wie fern sie untergeordnet sind nur den eignen freyen Zwecken des Menschen selbst.

7.

Daraus ergeben sich drey ursprüngliche Rechte der Menschheit:

- a) Das Recht des Menschen auf die Erhaltung des Daseyns seines Wesens und seiner Vermögen im naturgemäßen Zustande.

I 3

b) Das

- b) Das Recht des Menschen auf die Vervollkommnungsfähigkeit seiner Natur.
- c) Das Recht des Menschen auf die Freyheit in den Aeufserungen seiner Kräfte, sowohl der geistigen als der körperlichen.

8.

Aus dem rechtlichen Verhältnisse des Menschen zu dem moralischen Urtheile Anderer über ihn, ergiebt sich seine Befugniss zu fordern, dass keiner seiner Mitmenschen seine natürliche oder erworbene Ehre verletze.

9.

Aus dem rechtlichen Verhältnisse des Menschen zu den Sachen der wirklichen Welt, ergiebt sich seine Befugniss, sich der Sachen der wirklichen Welt als Mittel für seinen Zweck zu bedienen.

10.

Mit allen diesen Rechten ist verknüpft die Befugniss, einem Jeden, welcher einen Eingriff in sie wagt, Gewalt entgegen zu setzen. Sie sind also Zwangsrechte.



Sech-

*Sechstes Kapitel.*

**Weitere Auseinandersetzung der  
ursprünglichen Rechte.**

---

I.

**Die Erhaltung meines Daseyns und der Theile meines Wesens im naturgemässen Zustande, ist die Bedingung aller meiner Wirksamkeit überhaupt, erscheint also mit gutem Grunde als das erste ursprüngliche Recht der Menschheit.**

**Meine wahre Persönlichkeit ruht in meiner moralischen Vernunft; allein alle wesentliche Theile meiner geistigen und körperlichen Natur sind mit meiner Persönlichkeit als unmittelbare oder mittelbare Bedingungen ihrer Wirksamkeit verknüpft, sind die nächsten mir ausschliesslich eigenthümlichen Mittel für meinen Zweck, sind also mein im strengsten Sinne des Wortes. Wer irgend einen dieser Theile meines Wesens vernichten, verderben, missleiten will, der wagt es auf meine Persönlichkeit, sieht mich als Mittel für seinen beliebigen Zweck an.**

I 4

2. Es

2.

Es gehört zum Wesentlichen meiner Natur, daß alle Vermögen derselben der Vervollkommnung fähig sind. Diese Fähigkeit der Vervollkommnung ist mit meiner Persönlichkeit innigst verknüpft, gehört unter die nothwendigen Mittel für die Verfolgung meines Zweckes, ist mein im strengsten Sinne des Wortes. Erhaltung dieser Fähigkeit in Beziehung auf körperliche sowohl als geistige Kräfte ist ursprüngliches Recht der Menschheit.

3.

Die Wirksamkeit der Vermögen meiner Natur ist nur meinen Zwecken untergeordnet, ist unabhängig von fremden Zwecken und fremder Gesetzgebung. Niemand darf gegen meinen eignen Zweck und wider meinen Willen Handlungen irgend eines meiner Vermögen bewirken, niemand irgend eines meiner Vermögen willkürlich in eine Thätigkeit, einen Zustand versetzen, wodurch es bloß Mittel für seinen beliebigen Zweck wird. Dies ist das ursprüngliche Recht des Menschen auf seine Freyheit.

4. Das

4.

Das ursprüngliche Recht des Menschen auf Freyheit in den Thätigkeiten seiner Vermögen, bezieht sich eben sowohl auf die körperlichen, denn auf die geistigen Vermögen. Die Wirksamkeit der einen wie der andern ist nur meinen Zwecken untergeordnet.

5.

Das ursprüngliche Recht des Menschen auf Freyheit in den Thätigkeiten seiner Vermögen kann verletzt werden: 1) durch physischen Zwang; 2) durch absichtliche Mittheilung falscher und als falsch anerkannter Vorstellungen.

Aller Zwang ist eigentlich bloß physisch; allein da ich auch durch absichtliche Mittheilung falscher, und als falsch anerkannter Vorstellungen den Andern zu einem bloßen Mittel für meinen beliebigen Zweck machen kann, so giebt es auch einen gewissen geistigen Zwang, durch welchen die Freyheit des Menschen eben so sehr eingeschränkt wird, als durch den physischen. So wie der Mensch, ohne seiner physischen Kräfte mächtig zu seyn, seine sich auf die Außenwelt beziehenden Zwecke nicht durchsetzen kann, so kann er ohne wahre Vorstel-

lungen die sichern Mittel für seinen Zweck nicht wählen; jede Unwahrheit schränkt ihn ein. Wahre Vorstellungen also hängen mit der Persönlichkeit des Menschen als Bedingung, ohne welche sie sich in zweckmäßiger Handlung äußerlich nicht zeigen kann, innigst zusammen, und gehören zu den wesentlichsten Gütern des Menschen; unwahre Vorstellungen sind allezeit Hindernisse und Einschränkungen der freyen Aeufserung unsrer Persönlichkeit in Verfolgung unsrer Zwecke; absichtliche Erregung derselben durch unsre Mitmenschen ist Verletzung eines ursprünglichen Rechts der Menschheit. Obwohl wir also Mittheilung der Wahrheit überhaupt von unsern Mitmenschen nicht erzwingen können, so können wir doch die Unterlassung der Mittheilung aller zu unsern Schaden gereichenden Unwahrheit mit Befugnis zur Gewalt fordern.

8.

Aus unserm rechtlichen Verhältnisse, zu dem moralischen Urtheile Anderer über uns, folgt, daß keines unsrer Mitwesen unsre natürliche und erworbene Ehre verletzen, keines die äußere Geltung unsers ursprünglichen und verdienten moralischen Werthes einschränken darf. Diefs ist der wahre Sinn des Urrechtes auf einen guten Namen.

I. Der

i. Der Mensch besitzt erstlich als ein Wesen, begabt mit moralischer Vernunft, Würde, deren äussere Anerkennung den Begriff seiner natürlichen Ehre ausmacht. Bevor man noch keine der Moralität widersprechenden Thatfachen, keine Züge der Ungerechtigkeit und unredlicher Gefinnung von mir weiss, darf man mich nicht als einen Bösen und Lasterhaften präsumiren, und so äusserlich darstellen. Man ist es meiner natürlichen Ehre schuldig, mir wenigstens die Ausübung der Pflichten der Gerechtigkeit zu zutrauen, und wenn ich auch nicht erzwingen kann, dass man dieses Zutrauen äusserlich ankündige, so kann ich doch mit Befugniss zum Zwange fordern, dass man das Entgegengesetzte nicht zu meinem Nachtheile äussere. Dies ist der Sinn des: *Quisque praesumitur bonus*, in rechtlicher Beziehung genommen. Nun mag immer ein Mensch durch Erfahrung gestimmt seyn, der Maxime zu folgen: *Quisque praesumitur malus*, und sich dies zur Klugheitsregel machen; nur darf er keinesweges durch Rede und andre Zeichen einen Menschen, von dem er nur weiss, dass er Mensch ist, im voraus als einen Unmoralischen schildern, oder verdächtig machen.

2. Die ächt gute Gefinnungs- und Handlungsweise, die ich mir frey erworben habe, macht meinen erworbenen moralischen  
Werth

Werth aus, und die äussere Geltung und Anerkennung davon, meine erworbene Ehre. Ich darf Niemanden durch Zwang bestimmen, meinen erworbenen moralischen Werth zu preisen, und Zeuge meiner erworbenen Ehre zu seyn. Allein ich kann mit Befugniss zum Zwange fordern, daß keiner meiner Mitmenschen ohne Grund etwas von mir äussere, wodurch meine erworbene Ehre verletzt, die äussere Geltung und Anerkennung meines erworbenen moralischen Werthes eingeschränkt wird. Niemand darf mich also verläunden,

Jede Verletzung sowohl meiner ursprünglichen als erworbenen Ehre ist an sich Unrecht, und ohne alle Hinsicht auf die Folgen kann ich mit Befugniss zum Zwange die Unterlassung davon fordern. Allein eine solche Verletzung setzt mich auch merklich in der freyen Verfolgung meines Zweckes zurück, wie fern ich des Zuträuens meiner Mitmenschen in den Verhältnissen des jetzigen Lebens nothwendig bedarf, der Mangel desselben ein grosses Hinderniss meiner freyen Wirksamkeit ist. So hängt also meine ursprüngliche und erworbene Ehre mit meiner Persönlichkeit unmittelbar und mittelbar zusammen, unmittelbar, weil mit ihr selbst Würde verknüpft ist, der man äusserlich nicht widersprechen darf, mittelbar, wie fern die äussere Geltung davon eine Bedingung der ungehin-

hinderten Aeufserung derselben in Verfolgung ihrer Zwecke unter den übrigen Menschen ist.

9.

Aus unserm rechtlichen Verhältnisse zu den Sachen ergiebt sich, daß wir, ohne von Wesen außer uns eingeschränkt werden zu können, diejenigen Dinge der Welt, in denen Vernunft und Freyheit nicht ist, als Mittel für unsern beliebigen Zweck behandeln dürfen. Dies ist das ursprüngliche Recht des Menschen auf die Sachen der wirklichen Welt.

Sobald der Mensch die Ueberzeugung faßt, daß er als moralische Person Zweck an sich ist, und nicht irgend einem andern Wesen zu beliebiger Absicht bloß als Mittel dienen kann, so ist dadurch selbst auch schon der Gesichtspunkt bestimmt, aus welchem er diejenigen Dinge der wirklichen Welt betrachten muß, in denen Vernunft und Freyheit nicht ist; sie sind ihm Mittel für seinen beliebigen Zweck; er darf sie gebrauchen, ja er darf sie nach Wesen und Nutzung seinem eignen Willen als ausschließliche Mittel für dessen Absicht unterordnen. Keiner seiner Mitmenschen darf ihm darin irgend hinderlich seyn.



*Sie.*

*Siebentes Kapitel.*

**Wer ist Richter zwischen Menschen und Menschen auſſer der bürgerlichen Geſellſchaft und dem Staate?**

**I**n der bürgerlichen Geſellſchaft und dem Staate ſteht der Menſch unter poſitiven Geſetzen, und eine richterliche Gewalt entſcheidet über ſein Recht oder Unrecht. Frey von allen dieſen Verhältniſſen würde der Menſch nur ſeinem eignen Bewußtſeyn, und ſeiner eignen Entſcheidung folgen.

1.

Auſſer der bürgerlichen Geſellſchaft und dem Staate entſcheidet zwiſchen Menſchen und Menſchen, in Rückſicht auf Recht oder Unrecht, nur das Bewußtſeyn eines jeden.

2.

Jeder, der ſich bewußt iſt, Recht zu haben, darf unbedingt dieſem Bewußtſeyn folgen, und jeden fremden Richter als einen unbefugten abweiſen.

3. Wer

3.

Wer sich seines Rechtes bewußt ist, übt es mit vollkommener Unabhängigkeit aus.

4.

Wer sich bewußt ist, Unrecht zu leiden, bedient sich, ohne fremde Gutheißung abzuwarten, des ihm durch die Vernunft zugestandenen Befugnisses zur Gewaltanwendung gegen den Angreifenden.

5.

Wer sich bewußt ist, Unrecht zu leiden, kann allein den Grad und die Wichtigkeit desselben und seiner Folgen schätzen. Er allein also bestimmt sie, und mißt den Grad von Gewalt ab, welcher dem Unrechte proportionirt ist.

6.

Der Mensch außer der bürgerlichen Gesellschaft ist aber nicht seiner blinden Willkühr überlassen. Er hat das Gesetz der Vernunft und die allgemeinen Prinzipien der Vernunft zum Richtmaas.

---

*Achten*

*Achtes Kapitel.*

Wie werden ursprüngliche Rechte  
der Menschheit verletzt?

**V**erletzung ist im Allgemeinen jede Behandlung des Andern, als bloßen Mittels für beliebigen individuellen Zweck, in Reden und Thaten. In Beziehung auf Zwangsrecht ist Verletzung eine solche Behandlung nur dann, wenn wirklich dadurch der Zustand des Andern auf eine für seinen eignen Zweck nachtheilige Weise gehindert wird.

2.

Die Verletzung geschieht entweder durch äußere Zeichen seiner Gedanken, oder durch wirkliche Thaten.

3.

Ankündigung des Unrechts durch Zeichen, und unzweydeutige Disposition der Glieder zu gewaltsamer Behandlung, berechtigt Gewalt auszuüben, um das Unrecht zu verhindern.

4. Die

4.

Die Worte sind entweder Androhungen unrechtmässiger Thaten, oder selbst Mittel der Verletzung des Menschenrechtes, indem sie z. B. ehrenrührige Aeufserungen, falsche Zeugnisse, falsche Anschuldigungen enthalten.

5.

Der Rechthabende beurtheilt die Worte nach seiner Ueberzeugung. Gesetze, Genius und Gebrauch der Sprache sind die Norm, nach welcher er auslegen muss.

6.

Die grösste Verletzung ist Entreissung des Lebens.

7.

Verletzung ist jede Entreissung eines Theiles unfers Wesens, jede Verstümmelung und Entstellung eines solchen.

8.

Verletzung ist jede Handlung, wodurch der Andre in der Verfolgung seines eignen Zweckes gehindert und

K

wider

wider seinen Willen fremden Absichten als Mittel untergeordnet wird.

Bedingungen der Möglichkeit aller freyen Verfolgung eigener Zwecke sind: 1) das Vermögen meiner innern Freyheit und meiner ihre Zwecke selbst setzenden Vernunft; diese Vermögen können mittelbar unterdrückt werden, z. B. durch betäubende Getränke; 2) mein Vermögen zu urtheilen und zu schliessen: dies kann unterdrückt, gehindert, falsch gerichtet werden; a) durch physische Einwirkung; b) durch falsche, irre führende Vorstellungen; 3) wahre Vorstellungen von meinen Verhältnissen; diese können mir durch Betrug entrissen, und dagegen unwahre überliefert werden; 4) freye Aeufserung meiner Vorstellungen und Ueberzeugungen: diese kann durch Zwangsmittel eingeschränkt und aufgehoben werden; 5) uneingeschränktes Vermögen, sich der Verbindung mit seinen Mitmenschen zu enthalten, oder auch sie einzugehn; 6) ungehinderte Disposition über meine Körperkräfte.

9.

Verletzung ist jede grundlose Aeufserung, wodurch die ursprüngliche oder erworbene Ehre des Andern gekränkt wird. Ungegründete Verdachterregung gegen den Andern, Verläumdung, Schimpfen, Zweydeutige

tige Erklärungen über den Charakter des Andern gehören hieher.

10.

Verletzung ist endlich jede Hinderung des Vermögens des Andern, die freyen Sachen der wirklichen Welt als Mittel für seinen Zweck zu behandeln, es sey nun durch Zueignung, oder bloßen Gebrauch.

Das Recht auf bestimmtes erworbenes Eigenthum setzt die Handlung der Erwerbung voraus, und gehört in das hypothetische Naturrecht. Allein das Recht auf das Vermögen, sich freye Sachen zuzueignen, gehört zu den ursprünglichen Rechten; die Einschränkung desselben durch fremde Willkühr ist Verletzung.

---

*Neuntes Kapitel.*

**Maafsregel und Art der Gewaltanwendung gegen Unrecht.**

---

1.

**Die rechtmäßige Gewaltanwendung hat weder Rache noch Strafe zur Absicht. Sie bezieht sich allezeit dar-**

**K. 2**

**auf:**

auf; a) eine unrechtmäßige Handlung gegen uns zu verhindern; b) eine schon geschehene unrechtmäßige Handlung ungeschehen zu machen; c) die Folgen einer unrechtmäßigen Handlung zu heben.

2.

Wenn ich durch unzweydeutige Zeichen erkenne, der Andre beabsichtige eine unrechtmäßige Handlung gegen mich, so übe ich Gewalt gegen ihn aus, um sie zu verhindern. (*Jus praeventionis.*) Wenn der Andre die unrechtmäßige Handlung wirklich anfängt, so halt ich ihn durch Zwang von der Vollbringung derselben ab. (*Jus defensionis.*)

Wenn ich also mit der hier möglichen Gewissheit voraussehe, es wolle Jemand mir ein Gut nehmen, so setze ich ihm, um ihn abzuhalten, Gewalt entgegen; aber ich darf ihm keinesweges im Voraus ein eben so großes Gut nehmen, um seine Handlung zu verhindern. Daher ist das sogenannte Recht der Sicherheit, (*Jus securitatis.*) ohne Grund.

3.

Reden, wodurch die ursprüngliche oder erworbene Ehre des Andern ver-

verletzt worden, werden ungehehen gemacht durch Wiederruf. Der Wiederruf darf erzwungen werden, ohne alle Hinsicht auf die äufsern Folgen der die Ehre verletzenden Rede.

Zudem Wiederrufe gehört nichts weiter, als die ausdrückliche Erklärung, daß man sich ohne Befugnifs und zureichenden Grund eine ehrenrührige Aeufserung in Beziehung auf den Andern erlaubt habe. Diese allein kann der Unrechtleidende erzwingen, keinesweges aber irgend ein Zeugniß der Unbescholtenheit überhaupt, oder wohl gar eine Bitte um Verzeihung.

4.

Besteht die unrechtmäßige Handlung in der Entreißung eines Gutes, und ist das Gut noch da, unverändert oder verändert, so darf der Beraubte es durch Gewalt zurücknehmen, und hat, im Fall das Gut durch den Andern verändert worden, keine Obliegenheit, den Werth der Veränderung zu ersetzen,

Niemand darf ein Gut, welches mein ist, willkührlich verändern; alle Handlungen, wodurch dies geschieht, sind unrechtmäßig, und

der wahre Eigenthümer kann nicht gezwungen werden, das Gut wegen den Veränderungen dem unrechtmässigen Besitzer zu überlassen, oder ihm für dieselben einigen Ersatz zu geben. Von selbst versteht es sich aber, dass, wenn die Veränderungen sich ohne Schaden von dem Gute trennen lassen, der Eigenthümer sich derselben nicht bemächtigen darf.

Besitzt der Andre aus dem geraubten Gute Vortheile, welche unabhängig von demselben ihre für sich bestehende Existenz haben, so dass jenes Gut zugleich auch noch da ist, so sind es entweder:

- a) Vortheile durch die zweckmässige Kraftanwendung des Andern. Hier fragt es sich: 1) würde der Eigenthümer sie auch haben erlangen können, und nach der Bestimmung des Gutes, wirklich daraufhingearbeitet haben oder nicht? Würde er z. B. seinem Baume diejenige Wartung und Pflege gegeben haben, ohne welche er nicht hätte fortdauern und Früchte tragen können? 2) Ist das Gut durch Entstehung solcher Vortheile unvollkommener geworden, oder nicht? In beyden ersten Fällen darf der Eigenthümer die Vortheile in Besitz nehmen; in den entgegengesetzten hat er kein Recht darauf.

b) Vor-

b) Vortheile, entstanden durch die Natur;

1) in ihrer bestimmten, gesetzmäßigen, sich gleich bleibenden Wirksamkeit; 2)

durch zufälliges Wirken ihrer Kräfte. Im ersten Falle gehören die Vortheile dem

Eigenthümer ohne alle weitere Rücksicht; im zweyten muß der unrechtmäßige Be-

sitzer, um sich den Vortheil zueignen zu dürfen, beweisen können, daß sich in dem

Besitze des Andern derselbe Zufall gar nicht hätte zutragen können. Kann er

dieses nicht beweisen; der wahre Eigenthümer aber die Möglichkeit desselben

Zufalls in seinem Besitze darthun, so gehört der Vortheil dem wahren Eigenthü-

mer. Kann aber der unrechtmäßige Besitzer jenen Beweis führen, so fragt es

sich immer noch: ob das Gut durch das zufällige Entstehen eines Vortheils unvoll-

kommener geworden oder nicht? Ist das erste, so gehört der Vortheil dem Eigen-

thümer, ist das letzte, dem unrechtmäßigen Besitzer.

c) Vortheile, entstanden durch Natur und

zweckmäßige Kraftanwendung erhöht. Hier fragt es sich: 1) Würde der Natur

der Sache zu Folge, und in Gemäßheit des ihm zukommenden Talenten der wah-

re Eigenthümer den Vortheil nicht eben

so erhöht haben? Oder läßt sich vielleicht erweisen, daß dies nicht geschehen wäre? 2) Läßt sich die Erhöhung des Vortheils von diesem selbst trennen, oder wenigstens bestimmt angeben?

4.

Wenn das entriffene Gut noch da ist, aber in einem zum Nachtheile des Eigenthümers veränderten Zustande, den der unrechtmäßige Besitzer bewirkt hat; so darf der Eigenthümer entweder das Gut mit Erfatze für die Beschädigung, oder für das ganze Gut, wenn er es gar nicht zurücknehmen will, Ersatz erzwingen.

5.

Wenn das entriffene Gut überhaupt nicht mehr da ist, und der Grund davon in dem unrechtmäßigen Besitzer liegt; so darf der Eigenthümer für dasselbe Ersatz erzwingen.

6.

Der Eigenthümer allein bestimmt den Werth seines Gutes, und er allein schätzt auch den Nachtheil, der aus der Veränderung des Zustandes desselben folgt.

Ich

Ich glaube, das Zwangsrecht auf Ersatz nicht unrichtig folgendermassen zu erweisen. Jeder Eigenthümer ist befugt, jedes Gut, welches sein ist, aus folgendem gedoppelten Gesichtspunkte zu betrachten, einmal, als ein individuelles Ding, welches dem Daseyn und Wesen nach nur einmal gegeben ist, und in sofern schlechterdings durch kein andres ersetzt werden kann, dann aber auch überhaupt als eines von denjenigen Mitteln für die Verfolgung seines Zweckes überhaupt, welche ihm ohne alle Einschränkung untergeordnet sind. Der unrechtmässige Entreisser also erscheint dem Eigenthümer ebenfalls aus einem gedoppelten Gesichtspunkte, er erscheint ihm als ein solcher, der ihn eines individuellen Dinges beraubt hat, welches dem Daseyn und Wesen nach nur einmal gegeben ist, er erscheint ihm aber zugleich auch überhaupt als ein solcher, der die Anzahl der ihm (dem Eigenthümer) ausschliesslich zukommenden Mittel für seinen Zweck willkürlich und pflichtwidrig verringert hat. Aus dem ersten Gesichtspunkte betrachtet, denkt er ihn nach dem moralischen Gesetze als vollkommen verpflichtet, das entrissene individuelle Ding wieder zurück zu geben, sich berechtigt, im Fall der Weigerung, die Zurückgabe zu erzwingen. Ist nun aber durch die Schuld des Andern das individuelle Ding entweder gar nicht mehr da, oder doch nur da in

einem nachtheilig veränderten Zustande, so kann der Eigenthümer den unrechtmäßigen Entreiber nicht als vollkommen verpflichtet denken, es *in natura* zu ersetzen, was unmöglich ist; aber nun erscheint jenem dieser nach dem zweyten Gesichtspunkte als ein solcher, der überhaupt die Anzahl der ihm (dem Eigenthümer) ausschliesslich zukommenden Mittel für seinen Zweck verringert hat; und nach diesem Gesichtspunkte denkt jener diesen als vollkommen verpflichtet, die Lücke auszufüllen, welche er durch unrechtmäßigen Eingriff in die Sphäre der Mittel für seinen Zweck verursacht hat, sich aber als berechtigt, diese Ergänzung, im Fall der Weigerung, zu erzwingen. Durch einen solchen Ersatz wird keinesweges, wie Herr Hufeland annimmt, die Vollkommenheit des Eigenthümers vermehrt; denn wie kann man sagen, daß derjenige meine Vollkommenheit mehre, welcher die Summe der mir angehörenden Mittel für meinen Zweck, nachdem er selbst sie vermindert hat, in dem Maasse wieder ergänzt, als er sie vermindert hat?

Nach diesem Erweise ergibt sich nun auch der Grund der Wahrheit des 6. §. Niemand, außer dem Eigenthümer, kann und darf entscheiden, wie viel ihm ein Gut, als Mittel für seinen Zweck, gelte. Er also allein bestimmt das Aequivalent zum Erfatze.

7. Gü-

7.

Güter können aber auch mittelbar entrissen werden, indem man seinen Mitmenschen an Handlungen verhindert, wodurch er würde Güter erworben, erhalten, vervollkommenet haben, oder indem man selbst Handlungen unternimmt, wodurch man es unmöglich macht, daß der Andre durch Unterstützung Anderer, gewisse Güter erwerbe, erhalte, vervollkomme, z. B. ihn verläumdete, Lügen verbreitet etc. In diesen Fällen findet dasselbe Zwangsrecht auf Ersatz Statt, welches nur eben bewiesen worden, wiefern nämlich der Eigenthümer mit Gewissheit darthun kann, daß der Grund seiner Unfähigkeit, gewisse Güter zu erwerben, zu erhalten, zu vervollkommenen, in einer rechtswidrigen Handlung des Andern liege.

8.

Alle rechtmäßige Gewalt muß gegen das Unrecht in Proportion stehen, welches einem bevorsteht, oder schon angethan wird.

9.

Recht auf das Leben des Andern bekomme ich durch kein mir bevorstehen-

stehendes oder schon angethanes Unrecht von seiner Seite.

Selbst wenn der Andre ganz unzweydeutig den Angriff auf mein Leben wagt, bekomme ich dadurch bloß die Befugniss, mich ohne Rücksicht auf Erhaltung seines Lebens zu vertheidigen; aber ihm sein Leben zu nehmen, darf mir nicht Zweck seyn, selbst wenn es ihm Zweck ist, mir das meinige zu entreißen.



### *Zehntes Kapitel.*

Natürliche Gleichheit der Menschen  
in Rücksicht der ursprünglichen  
Zwangsrechte.



I.

Da die bisher entwickelten ursprünglichen Zwangsrechte sich unmittelbar aus dem Charakter der Persönlichkeit des Menschen ergeben, welcher Allen auf gleiche Weise zukommt; so folgt, daß die Menschen sich einander, in Rücksicht der ursprünglichen Zwangsrechte, vollkommen gleich

gleich sind. Und da kein ursprüngliches Zwangsrecht ganz veräußert werden kann; so folgt, daß die Menschen sich in Rücksicht des Ganzen ihrer ursprünglichen Zwangsrechte auch jederzeit vollkommen gleich bleiben.

Wenn der Begriff der natürlichen Gleichheit so gefaßt wird, wie es in diesem §. geschehen; so scheint derselbe gar keinem Zweifel ausgesetzt zu seyn; die Gleichheit der Menschen, in Rücksicht der ursprünglichen Zwangsrechte, ist eben so gewiß, als daß alle Menschen nach einem und demselben Satze des Widerspruchs denken. Die gewöhnlichen Einwürfe dagegen gründen sich meistens auf Mißverständniß, und lassen sich mit Leichtigkeit widerlegen.

- a) Die zufälligen Verschiedenheiten der Menschen, nach ihren geistigen und körperlichen Talenten, nach ihrer intellektuellen und moralischen Kultur, können nicht angeführt werden als Zweifelsgründe gegen die natürliche Gleichheit. Denn wie verschieden auch im Besondern ganz unleugbar die Menschen sind; so sind sie dennoch im Wesentlichen der Menschheit einander vollkommen gleich. Wenn also erwiesen worden, daß der Charakter der Persönlichkeit zu dem Wesentlichen der Mensch-

Menschheit gehört, und daß sich aus demselben gewisse bestimmte Rechte, mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit, ergeben; so mögen die Menschen noch so sehr von einander in zufälligen Beschaffenheiten abweichen, in Rücksicht auf jene Rechte sind sie sich dennoch ursprünglich gleich.

- b) Der Einwurf: „daß sich die ursprüngliche Gleichheit nur im Naturstande gedenken lasse, der Mensch aber im Naturstande keinesweges fortdauern könne, sondern in bürgerliche Gesellschaft übergehen müsse, wo denn alle Gleichheit wegfalle,“ ist aus folgenden Gründen nichtig: 1) um sich die Menschen, als einander vollkommen gleich, nach den ursprünglichen Zwangsrechten zu denken, bedürfen wir der Vorstellung eines Naturstandes gar nicht, denn in welchem Zustande sich die Menschheit auch befinde, ist sie sich im Wesentlichen immer gleich; 2) der Eintritt des Menschen in die bürgerliche Gesellschaft hebt die ursprüngliche Gleichheit in Rücksicht der Zwangsrechte unter den Menschen nicht auf. Der Mensch behält seine Menschheit, und mit ihr den vollkommenen Charakter seiner Persönlichkeit, verliert also auch keines von denjenigen Rechten, die mit demselben unab-
- trenn-

trennlich verknüpft sind. Dies ist so gewiss, daß, wenn man nur den Begriff eines ursprünglichen Zwangsrechtes richtig gefaßt hat, man sehr wohl einsieht, daß sich die gänzliche Entreißung eines solchen auch nicht einmal denken lasse.

In dem richtigen Begriffe der ursprünglichen Gleichheit der Menschen liegt auch zugleich der Begriff der gleichen ursprünglichen Freyheit aller Menschen. Jener Begriff drückt nichts anders aus, denn, daß alle Menschen in gleichem Grade Zwecke an sich sind, keiner von dem Andern bloß willkührlich zur Befriedigung seines eigennützigten Triebes gebraucht werden darf. Ist nun aber jeder Mensch in diesem Sinne nothwendig Person, so folgt, daß er nur seinen Gesetzen unterworfen, von fremden unabhängig ist. Der Satz also, daß alle Menschen frey gebohren sind, bezeichnet nichts anders, als den mit der Menschheit wesentlich verknüpften Charakter der Persönlichkeit.

Fassen wir ursprüngliche Freyheit des Menschen in diesem Sinne, so sehen wir leicht ein, daß sie dadurch keinesweges aufgehoben wird, daß Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse, Verschiedenheiten der Talente und Kultur, den Menschen von dem Menschen

schen abhängig machen. Jene Umstände können zwar den Menschen bewegen, sich selbst dem Andern gewissermaßen unter zu ordnen; aber keinem das Recht geben, sich den Andern wider seinen Zweck und Willen unterwürflig zu machen. Der Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft hebt die wohlverstandene ursprüngliche Freyheit des Menschen nicht auf, man müste denn das Aufhebung der ursprünglichen Freyheit nennen, wenn der Mensch seinen Willen auf den Zweck der Sicherung seiner äußern vollkommenen Rechte, und die Wahl der dafür nothwendigen Mittel richtet.

2.

Der Mensch kann keines seiner ursprünglichen Zwangsrechte im Ganzen veräußern; verschiedene aber kann er bis auf den Grad unwirksam lassen oder einschränken, wo er, wenn er über ihn hinaus gieng, dem Bewusstseyn seiner Persönlichkeit widersprechen, und sich zur bloßen Sache herabwürdigen würde.

3.

Es gehört zum Rechte des Menschen auf seine Freyheit wesentlich mit, daß der Mensch, seinem eignen Zwecke

Zwecke und Willen zu Folge, sich bis auf einen gewissen Grad fremden Zwecken und Gesetzen unterordnen darf, in wie fern er dadurch dem Charakter seiner Persönlichkeit nicht widerspricht.

---

*Elftes Kapitel.*

Rechte für Andre.

---

I.

Wenn mein Mitmensch in einer solchen Verbindung mit mir steht, daß die Verletzung seines Rechts auch zugleich als die des meinigen angesehen werden muß, so habe ich das Recht, gegen den unrechtmäßigen Angreifer für Jenen Gewalt auszuüben.

2.

Alle übrigen sogenannten Rechte für Andre gehören nicht in das Naturrecht, wie fern die Befugniß zum Zwange, die der Dritte sich zueignet, nicht von einem selbst erlittenen Unrechte abhängt.

L

3. Eben

3.

Eben so wenig gehört in das Naturrecht die Beantwortung der Frage: ob der Mensch ein Recht habe, seinen Mitmenschen gewaltsam zu verhindern, sich unveräußerlicher Güter zu begeben. Wenn es auch ein solches Recht giebt, so hängt es doch keinesweges von einem selbst erlittenen Unrechte ab.

---

### *Zwölftes Kapitel.*

#### **Ueber die Kollisionen.**

---

1.

**U**nrechte der Menschheit werden schlechterdings durch keine Kollision aufgehoben.

2.

Kein Mensch darf ein ursprüngliches Recht des Andern verletzen, um das seinige zu schützen.

3.

Alles sogenannte Nothrecht ist der moralischen Vernunft zuwider.

Ich

Ich darf also in keinem Falle ein Recht des Andern aufheben oder einschränken, bloß zu Schützung des meinigen. Selbst, wenn es Erhaltung meines Lebens gilt, so darf ich wegen ihrer keinen Eingriff in die Rechte des Andern wagen, welcher mich nicht gefährdet.

Wenn man behaupten wollte, der Mensch könne, um sein Leben zu retten, das Leben seines Mitmenschen aufopfern, bestimmt durch die Pflicht der Selbsterhaltung; so würde man sich offenbar selbst widersprechen. Ich bin uneingeschränkt verpflichtet, mein Leben zu erhalten, wegen des Charakters meiner Persönlichkeit, und der unbedingten Würde meiner vernünftigen Existenz. Aus demselben Grunde aber muß mir das Leben eines Jeden meiner Mitmenschen heilig und unverletzlich seyn. Nähme ich an, die Tödtung eines Menschen könne Mittel seyn, für die Erhaltung eines von ihm nicht angegriffenen Menschen, so würde ich den widersinnigen Gedanken hegen, es könne erlaubt seyn, ein vernünftiges Wesen als eine Sache zu behandeln, damit ein anderes als Person fortdaure.

Diesem zu Folge, läßt sich das berühmte Beyspiel der beyden auf der Scheiter eines Schiffes im Meere befindlichen Menschen, wovon nach der Beschaffenheit der Scheiter, nur einer oder gar keiner erhalten werden kann,

sehr leicht aus einander setzen. Sind Beyde nicht im Zustande des Bewußtseyns ihrer Vernunft, so ist von Pflicht und Recht zwischen ihnen gar keine Rede, ihre Handlungen sind indifferent. Vermögen sie aber ihren Willen nach Vernunftgesetzen zu bestimmen, so wird jeder seine Verbindlichkeit einsehen, den Andern nicht hinunter zu stoßen, weil unter keinem Umstande Verursachung des Todes meines Mitmenschen ein erlaubtes Mittel meiner Selbsterhaltung seyn kann.

---

*Dreyzehntes Kapitel.*

Uebergang zum hypothetischen Naturrechte.

---

I.

**A**us den ursprünglichen Rechten der Menschheit ergiebt sich das Recht, gewisse Handlungen zu vollbringen, durch welche für mich vollgültige Befugnisse, und für meine Mitmenschen, in Beziehung auf sie, vollkommene Pflichten entstehen; gewisse Handlungen, welche Rechte gründen  
auf

auf freye Sachen, und andre, welche Rechte gründen auf Handlungen, Güter von Personen.

2.

Ich darf handeln in Gemäfsheit meines Urrechts auf Freyheit und des auf die freyen Sachen der wirklichen Welt; ich darf freye Sachen, nach Substanz und Nutzung, meinem Willen allein, als Mittel zu seinen Zwecken, ausschliesslich unterordnen.

3.

Ich darf meinem Urrechte auf Freyheit und Wahrhaftigkeit zu Folge Handlungen vollbringen, vermittelt welcher ich die Vereinigung meines Willens mit dem meines Mitmenschen zu einem Zwecke bestimme.

4.

Aus dem Urrechte auf die Freyheit und auf die freyen Sachen der wirklichen Welt, ergiebt sich das Recht auf das Eigenthum.

L 3

5. Aus

5.

Aus dem Urrechte auf die Freyheit und die Wahrhaftigkeit ergibt sich das Recht der Verträge.

6.

Das hypothetische Naturrecht also, welches vom Eigenthume und Verträge handelt, hängt mit dem absoluten Naturrechte auf das innigste zusammen, und kann keine von diesem unabhängige Prinzipien haben.

*Ende des absoluten Naturrechts.*

IV.

IV.

*Skizze*

*einer Untersuchung*

*über*

*die Gültigkeit der Testamente nach dem  
Nurrechte.*



---

**D**ie Frage, wegen der Gültigkeit der Testamente nach dem Naturrechte, ist eine von denen, über welche die Stimmen noch bis jetzt auf eine widersprechende Weise getheilt sind, und über welche von beyden Seiten mehr durch Machtsprüche, als durch Gründe, entschieden wird. Gemeinlich hält man diese Untersuchung für bloß theoretisch wichtig, wie fern es zur Vollkommenheit der Wissenschaft gehört, dieselbe für immer auf feste Resultate zurück zu führen. Allein unstreitig hat sie auch das grösste praktische Interesse. Sind die Testamente Einrichtungen, durch welche ausser dem Staate keine Verpflichtung und kein Recht entstünde, so ist es bloß eine Verbindlichkeit gegen den Staat, die Heiligkeit derselben auf keine Weise zu verletzen. Wer aber weifs, wie wenig Sinn die große Menge der Menschen für wahre Verbindlichkeit gegen den Staat hat, wie bey den meisten Verbindlichkeit gegen den Staat nichts anders als Zwang zur äussern Le-

galität ist, und wie demnach die Meisten, wenn sie nicht ein starkes Bewußtseyn moralischer, von aller Willkühr der Menschen unabhängiger Pflicht zurückhält, gegen die Gesetze handeln, so bald sie sich nur der Strafe entziehen zu können glauben; der wird gewiß zugestehen, daß es für die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft von dem größten Einflusse ist, wenn die Unverletzlichkeit der Testamente auch aus den allgemeinen Rechtsprinzipien der Vernunft hergeleitet werden kann.

Von jeher erregte es mein Erstaunen, daß so viele historische sowohl als philosophische Juristen diese Sache mit einer Flüchtigkeit behandeln, welche man sich kaum bey den leichtesten wissenschaftlichen Fragen erlauben sollte, und sie wohl ohne alle gründliche Untersuchung vollkommen abthun zu können glauben. Es befremdete mich dieß um so mehr, da ich von nichts inniger überzeugt seyn konnte, als daß man in die tiefsten Erforschungen des Vernunftrechts zurückgehen müsse, um die Frage wegen der Gültigkeit der Testamente zu einer gründlichen Entscheidung zu bringen.

Wenn ich mir unter einem Testamente die einseitige aber ausdrückliche Erklärung eines Eigenthümers denke, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle,  
so

so scheint es bey der Beantwortung des vorliegenden Problems auf drey wichtige Fragen anzukommen:

- 1) Hat ein Eigenthümer das Recht, zu bestimmen, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle? Begründet dieses Recht, ein Zwangsrecht von Seiten dessen, zu welches Besten die Bestimmung geschieht, und vollkommene Pflichten für die übrigen Menschen?
- 2) Hat eine einseitige Erklärung, das man ein Eigenthum einem Andern überlassen wolle, ohne Erklärung der Einwilligung von der Seite dieses, Gültigkeit?
- 3) Hat eine Willenserklärung in Beziehung auf Uebergang des Eigenthums auf einen Andern, Gültigkeit, wenn man sich die Freyheit vorbehält, seinen Willen noch ändern zu können?

I.

Wenn die Frage ist: „ob ein Eigenthümer das Recht habe, zu bestimmen, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle, und ob dieses Recht ein  
**Zwangs-**

Zwangsrecht von Seiten dessen begründe, zu welches Besten die Bestimmung geschieht, und vollkommene Pflichten für die übrigen Menschen?“ so sieht Jeder, daß die Beantwortung dieser Frage in der Theorie des Eigenthumsrechtes selbst liegt, und in dem Maasse mehr oder weniger richtig erfolgt, als man wahre oder unwahre Prinzipien des Eigenthumsrechtes zum Grunde legt.

Folgende sind die wichtigern Gründe, nach welchen die Leugner der Gültigkeit der Testamente nach dem Naturrechte die aufgestellte Frage verneinend beantworten:

- a) Mit dem Eigenthumsrechte ist zwar das Recht einer vollkommen freyen Disposition über das Seine verknüpft, allein dieses Recht geht nicht über die Grenzen des zeitlichen Lebens hinaus; — weil es unvernünftig seyn würde, zu bestimmen, daß etwas, unfers Willens wegen, von unsern Mitmenschen geschehen oder nicht geschehen solle, zu einer Zeit, wo wir aufgehört haben, Personen in der wirklichen Welt zu seyn;
- b) weil es unvernünftig seyn würde, zu bestimmen, daß etwas, unfers Willens wegen, von unsern Mitmenschen geschehen oder nicht geschehen solle, zu einer Zeit,  
wo

wo wir alles physischen Vermögens erlangen, unsern Willen durchzusetzen.

- c) Disposition über Eigenthum geht vernünftiger Weise nur bis auf den Zeitpunkt, wo man aufhört, alles Eigenthums fähig zu seyn.
- d) Disposition über Eigenthum geht vernünftiger Weise nur bis auf den Zeitpunkt, wo man aufhört, alles Besitzes fähig zu seyn.
- e) Disposition über Eigenthum geht vernünftiger Weise nur bis auf den Zeitpunkt, wo man aufhört, Bedürfnis des Zeitlichen zu haben.
- f) Nach dem Tode eines Menschen sind seine Güter *res nullius*.
- g) Alle Ungerechtigkeit kommt, nach Kantischen Prinzipien, darauf hinaus, daß ich mein vernünftiges Mitwesen als Mittel für meinen beliebigen Zweck behandle. Wenn ich aber immer Testamente breche, so behandle ich dadurch niemand als Mittel für meinen beliebigen Zweck.

a.

Allerdings hört der Mensch mit dem Tode auf, als Person in der wirklichen Welt zu erscheinen; es ist aber nicht abzusehen, wie daraus folgen solle, daß es unvernünftig sey, wenn der Mensch in einem Zeitpunkt

punkte, wo er noch persönliches Mitglied der Welt ist, in Beziehung auf Dinge, welche seiner Persönlichkeit, als Mittel zu Zwecken, uneingeschränkt untergeordnet sind, bestimmt, was, seines Willens wegen, von seinen Mitmenschen geschehen dürfe oder nicht dürfe. Von Seiten dessen, welcher dieß bestimmt, enthält diese Bestimmung keinen Widerspruch gegen die Vernunft. Von Seiten der übrigen Menschen widerstreitet es eben so wenig der Vernunft, sich durch jene Bestimmung berechtigen und verpflichten zu lassen. Die Bestimmung würde von Seiten des Bestimmenden vernunftwidrig seyn, wenn die Maxime, welcher er folgt, indem er bestimmt, als allgemeines Gesetz weder gedacht noch gewollt werden könnte, und den unwandelbaren Grundsätzen der Vernunft über alle Befugnis und alles Dürfen des Menschen widerspräche. Von Seiten der übrigen Menschen würde es vernunftwidrig seyn, sich durch eine Maxime dieser Art berechtigen oder verpflichten zu lassen. Die Maxime, ich dürfe bestimmen, auf wen nach meinem Tode das Eigenthum meiner Güter übergehen solle, würde dann als allgemeines Gesetz weder gedacht noch gewollt werden können, wenn eine Welt vernünftig-sinnlicher Wesen, in welcher jedes nach derselben handelte, und sie zugleich als allgemeines Gesetz ansähe, innerlich widersprechend wäre. Dieß ist aber so wenig der Fall,

Fall, daß vielmehr vernünftig - sinnliche Wesen in Widerspruch mit sich selbst geriethen, wenn sie leugneten, es könne eine solche Welt gar kein Gegenstand des Denkens und Wollens seyn. Das Recht auf Eigenthum folgt aus dem ursprünglichen Rechte des Menschen auf Freyheit in der Aeufserung seiner Vermögen, und dem ebenfalls ursprünglichen Rechte auf die Sachen der wirklichen Welt. So wie dieses Recht sich; als Recht, nicht gründet auf Bedürfnis, auf Ergreifung, auf physische Stärke, so ist das in demselben enthaltene Dispositionsrecht durch keine Grenzen der Zeit eingeschränkt; ich darf über das Meine so weit hinaus Verfügung treffen, als ich mit meinen der Vernunft gemäßen Entwürfen reichen kann; und wie fern jedes andre vernünftig - sinnliche Wesen dieses mein Recht in dieser Ausdehnung anerkennen muß; so ist jedes verpflichtet, eine meinem Rechte gemäße Disposition zu respektiren. Daß man aber diesem seinem Rechte gemäß handelt, kann nicht gemisbilliget werden; denn es stimmt sehr wohl mit der Vernunft zusammen, seinem Willen im Betreffe der demselben rechtmäßig untergeordneten Dingen den dauerndesten und ausgebreitetesten Einfluß zu verschaffen.

Die Evidenz dieser Sätze würde leichter und allgemeiner anerkannt werden, wenn nicht  
so

so Viele noch ganz falsche Begriffe von den wahren Gründen einer Berechtigung und Verpflichtung hätten, nicht so Viele die rechtliche Natur des Eigenthums gar nicht kennten. Allein nach dem Gesichtspunkte nicht Weniger, hängt die Gültigkeit einer Berechtigung oder Verpflichtung; durch die Handlung eines Menschen, ganz oder doch großentheils von dem physischen Vermögen desselben ab, seinen Zweck, im Fall der Nothwendigkeit, mit Gewalt durchzusetzen, und man hält es für widersprechend, daß ein Mensch berechtigen oder verpflichten könne, welcher unfähig ist, den Uebergang eines Rechts auf den Andern allenfalls gewaltsam auszuführen, und die Befolgung der Pflicht von denen, welche verpflichtet worden, zu erzwingen. Man bedenkt also nicht, daß der Grund jeder wahren Berechtigung und Verpflichtung in den Gesetzen der Vernunft liegt, welche unwandelbar sind, und sich nach physischen Verhältnissen keinesweges bestimmen und modificiren lassen. Was das Eigenthum betrifft, so wird es beynahe noch durchgängig, aus falschen Gründen abgeleitet, und dann sehr natürlich mit dem Besitze verwechselt. Zueignen heißt, eine Sache, nach Wesen und Nutzung, seinem Willen, als Mittel für desselben Zwecke, ausschließlich unterordnen; in Besitz nehmen heißt, eine Sache in dasjenige Verhältniß gegen seine Kräfte setzen, wo  
man

man sich ihrer, als Mittel für seine Zwecke, ausschliesslich bedienen kann; der Anfang davon ist die Ergreifung; nimmt die Sache wirklich jenes Verhältniss ein, dann besitzt man sie. Der Begriff der Zueignung drückt also bloss eine Richtung des Begehungs- und Vorstellungsvermögens aus; der Begriff der Besitznehmung eine Richtung und Aeusserung der physischen Kräfte. Eine Sache kann also mein Eigenthum seyn, ohne dass ich sie besitze, und ich kann eine Sache im Gegentheil besitzen, ohne dass sie mir als Eigenthum zugehöre. Alle Rechte, welche mit dem Eigenthumsrechte verknüpft sind, müssen sich aus dem blossen reinen Begriffe des Eigenthums selbst ergeben, und das Recht über Eigenthum zu disponiren, folgt lediglich aus selbigem, ohne irgend eine Hinsicht auf den Besitz. Wenn Recht auf Eigenthum aus dem Besitze entspränge, so würde das Recht, über sein Eigenthum zu disponiren, auf die Zeit des möglichen Besitzes eingeschränkt seyn, da es aber aus dem Rechte entspringt, Sachen, nach Substanz und Nutzung, seinem Willen, als Mittel für dessen Zwecke, ausschliesslich unterzuordnen, so geht das Recht, über das Seine zu disponiren, über die Gränzen des möglichen Besitzes hinaus. — Sonderbar, dass man nicht bemerkt, dass, wenn das Recht, über das Seine zu disponiren, nur bis an die Gränzen

M des

des eignen zeitlichen Lebens reichte, auch das Recht, welches durch einen Verkauf- oder Schenkungsvertrag auf den Andern übergeht, nur bis zu dem Tode des Verkäufers oder Schenkers gültig seyn könnte. Bey einem Verkauf- oder Schenkungsvertrage lasse ich ein Recht von mir auf den Andern übergehn, kann aber natürlich nicht mehr Recht auf den Andern übergehen lassen, und dieser nicht mehr übernehmen, als ich dessen habe. Läge nun im Eigenthumsrechte bloß ein auf die Grenzen dieses Lebens eingeschränktes Dispositionsrecht, so würde folgen, daß wenn ich ein Eigenthum verkaufte oder verschenkte, das durch entfallende Eigenthumsrecht dessen, der mir abkaufte, oder mein Geschenk übernahm, alsobald aufhörte, wenn ich stirbe. Dies zu behaupten ist aber noch Niemanden in den Sinn gekommen. Denn es fällt in diesen Hinsichten einem Jeden sonnenklar in die Augen, daß das Recht, über das Seine zu verfügen, dem wahren Eigenthümer ganz uneingeschränkt zukommt.

2.

Wenn man sagt: „die Disposition „über das Seine sey auf die Grenzen „des zeitlichen Lebens eingeschränkt, „weil es unvernünftig seyn würde, „zu bestimmen, was unfres Willens  
„we-

„wegen von unfern Mitmenschen geschehen dürfe oder nicht dürfe, zu einer Zeit, wo wir alles physischen Vermögens ermangeln, unfern Willen mit Gewalt zu realisiren“; so wird Jeder, welcher etwas genauer nachdenkt, die Bündigkeit in der Verknüpfung dieser Sätze vermiffen. Unvernünftig würde eine solche Bestimmung nur dann seyn, wenn sie den allgemeinen Grundfätzen der Vernunft über Befugniss und Recht widerspräche. Diefs ist aber so wenig der Fall, daß ich vielmehr, wenn ich, nach Grundfätzen der Vernunft, in Beziehung auf was es auch sey, bestimme, was meine Mitmenschen, meines Willens wegen, dürfen oder nicht dürfen, gar nicht einmal Hinsicht darauf nehmen darf, ob ich meinen Willen auch durch Gewalt werde realisiren können oder nicht; eine Hinsicht, welche auf die Bestimmung von Recht und Unrecht nicht den mindesten Einfluß hat. Das Recht, über sein Eigenthum zu disponiren, ist von dem physischen Vermögen, dieses Recht durchzusetzen, ganz verschieden, und völlig davon unabhängig. In gänzlicher Ermangelung von dem letztern dauert das erste unverändert fort. Ein Krüppel, dessen Hände und Füße abgehauen sind, darf sein Eigenthum an Andre übergehen lassen wie er will, und die übrigen Menschen müssen seine Verfügung respektiren, obwohl sie von

ihm durch Gewalt schlechterdings nicht durchgesetzt werden kann.

3.

Der dritte Einwurf ruht ganz auf jenem, immer noch, leider! sehr gemeinen *υσερον πορεπον* der Naturrechtslehrer, und noch mehr der historischen Juristen, nach welchem man das Eigenthumsrecht auf Besitz gründet. Allein aller rechtmäßige Besitz setzt rechtmäßige Zueignung voraus, und das im Eigenthumsrechte enthaltene Recht der freyen Disposition über das Seine folgt nicht aus dem Besitze, sondern aus der Natur eines Eigenthums selbst. Wenn dem also ist, so erhellet nicht, warum ein Eigenthümer nicht sollte vollkommen rechtsgültig erklären können, auf wen das Eigenthum seiner Güter übergehen solle, zu der Zeit, wo aller mögliche Besitz für ihn aufhört. Die Unmöglichkeit des eigenen Besitzes zu dieser Zeit, hebt die Gültigkeit der, den Uebergang des Eigenthums an einen Andern betreffenden, ausdrücklichen Willenserklärung des wahren Eigenthümers nicht auf.

4.

Der vierte Einwurf ruht auf jener falschen Theorie des Eigenthumsrechtes, nach welcher man es vom Bedürfnisse ableitet. Allein obwohl Bedürfnis die Ausübung von Rechten ver-

veranlassen kann, so können doch nicht die Rechte selbst in Bedürfnissen gegründet seyn. Der Mensch bedarf unstreitig des Eigenthums; daraus folgt aber blofs eine physische Nothwendigkeit desselben, keinesweges ein damit verknüpftes Recht. Recht auf Eigenthum folgt aus den Urrechten des Menschen auf Freyheit, in der Aefserung seiner Vermögen, und auf die Sachen der wirklichen Welt; und das im Rechte auf das Eigenthum enthaltene Recht der freyen Disposition ist keinesweges auf die Zeit eingeschränkt, wo der Mensch Bedürfnis des Eigenthumes hat.

5.

Nichts ist gewöhnlicher, als dafs Naturrechtslehrer und historische Juristen die ganze Frage, wegen der Gültigkeit der Testamente, dadurch zu beantworten glauben, dafs sie die Güter des Menschen nach dem Tode für *res nullius* erklären. Einer derselben sagt drollig genug: „testiren heisse einen Vogel auf den Fall „verschénken, da er weggeflogen seyn würde.“ Ich kenne wenig so auffallende *petitiones principii* unter den philosophischen Meynungen, als es diese ist. Die Frage ist: ob, wenn der Eigenthümer testirt hat, seine Güter dem, zu dessen Besten testirt worden, gehören, oder *res nullius* seyen; und die Antwort ist: sie sind *res nullius*; denn sie sind *res nullius*!

M 3

6. Wenn

## 6.

Wenn wirklich bewiesen worden, daß jeder Eigenthümer ein Recht habe, wegen des Seinen über die Grenzen des Lebens hinaus zu disponiren; und daß also ein jeder Eigenthümer auch vollkommen rechtsgültig bestimmen könne, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle; so scheint es ganz offenbar, daß derjenige, welcher ein Testament bricht, einerseits dasjenige vernünftige Wesen, welches testirte, nicht als Zweck an sich anerkennt, vielmehr sich eine pflichtwidrige Verletzung des rechtmäßigen Willens desselben zur Realisirung der Zwecke seines Eigennutzes erlaubt, andererseits denjenigen, zu dessen Besten testirt worden, geradezu als Mittel für seine beliebige Absicht behandelt, indem er dasjenige an sich reißt, was, vor ausdrücklicher Erklärung der Nichtannahme von der Seite desselben, von keinem andern Menschen sich zugeeignet werden konnte, und, nach ausdrücklicher Erklärung der Annahme von ebendesselben Seite, ihm als Eigenthum zufiel.

Ob ich bey einer gewissen Handlung ungerecht gegen meine Mitmenschen handle, beruht lediglich auf der Beschaffenheit der Maxime, welche ich befolge. Ist diese so beschaffen, daß mein vernünftiges Mitwesen in ihr zugleich als Zweck an sich gilt, so ist meine Handlung gewiß gerecht. Wird aber in meiner

Maxi-

Maxime mein vernünftiges Mitwesen nur als Sache gedacht, nicht mit dem Charakter und den Rechten seiner Persönlichkeit, so folgen aus ihr bloß ungerechte Handlungen. Dieses Prinzip betrifft eben sowohl die Todten als die Lebendigen, und es giebt eben so strenge Pflichten der Gerechtigkeit gegen die erstern, als gegen die letztern. Wie sehr auch ein scharfsinniger Freund von mir lachen konnte, da ich im Feuer des Gesprächs über diesen Gegenstand mir die Aeußerung entgehen liefs: „die jetzt lebenden Menschen seyen dem Markus Tullius Cicero Pflichten schuldig;“ so bin ich doch überzeugt, daß die Voraussetzung, welche dieser Aeußerung zum Grund liegt, vollkommen wahr ist. Verletzung der Rechte eines Menschen nach dem Tode läßt sich nur denken: a) in Beziehung auf seine Ehre, welche der spätesten Nachwelt heilig seyn muß; b) in Beziehung auf die Verfügungen, die er wegen des Seinen getroffen hat. Er hatte, nach dem Umfange des Eigenthumsrechtes, die Befugniss, diese Verfügungen zu treffen, und begründet, vermittelt derselben, Pflichten und Rechte seiner Mitmenschen. Diese können jene Verfügungen nur nach Maximen aufheben, in welchen der Verstorbene nicht als Zweck an sich gilt, also nur ungerechter Weise.

Die bisher geprüften Einwürfe gegen die Gültigkeit der Testamente nach dem Naturrecht, scheinen mir unter allen die wichtigsten. Andre lassen sich leichter widerlegen. Ich führe noch zwey an:

7.

Das Naturrecht kann von Testamenten eigentlich gar nichts wissen. Sie sind eine Erfindung der Griechen, von welchen sie die Römer überkommen haben.

Hierauf erwiedre ich: Man unterscheide bey dem Testamente diejenigen Förmlichkeiten, wodurch Testamente in bürgerlichen Gesellschaften auf mannigfaltige Weise bestimmt werden, von dem Wesentlichen der Sache selbst, nach welchem ich bey einem Testamente a) ausdrücklich erkläre, wem nach meinem Willen das Eigenthum meiner Güter nach meinem Tode zufallen solle, b) mir vorbehalte, meinen Willen vor meinem Tode noch ändern zu können; c) keine Einwilligung des Andern verlange, sondern nur auf den Fall bestimme, daß er wolle. Eine Verfügung dieser Art aber, setzt keinesweges bürgerliche Gesellschaft und Staat voraus; sondern kann im außergesellschaftlichen Zustande sehr wohl Statt finden. Eine Verfügung dieser Art ergibt sich von selbst aus den Verhältnissen der Menschen

sehen zu einander, und man kann sie eben so wenig eine Erfindung nennen, als Versprechungen, Schenkungen, Verträge, Erfindungen sind. Die Förmlichkeiten sind erfunden worden, auf sehr abweichende Weise; das Wesen der Sache ist im menschlichen Willen und dem Eigenthumsrechte gegründet, und, ohne ein Wort von der Geschichte des bürgerlichen Rechts zu wissen, muß jeder denkende Kopf bey Erforschung des Eigenthumsrechtes auf den Begriff des Testaments und die Frage, wegen der Gültigkeit derselben, nach Grundsätzen der Vernunft, treffen.

8.

Bey einem Testamente fehlt die Uebergabe, (*traditio*) und da durch diese erst der Uebergang eines Eigenthums an einen Andern vollendet wird, so können testamentarische Verfügungen an sich kein Recht begründen.

Hierauf erwiedre ich: Die Uebergabe gehört, nach dem natürlichen Rechte, schlechterdings nicht wesentlich zur Uebertragung des Rechts auf Eigenthum, und vollendet keinesweges den Uebergang eines Eigenthums an einen Andern. Das Eigenthum eines Menschen kann an einen Andern nur unter der Bedingung übergehen, daß Jener erkläre, er wolle es; willigt Dieser ein, so ist der Uebergang

M 5 des

des Rechts geschlehn, und es bedarf weiter keiner Handlung von der Seite Jenes; erklärt Jener seinen Willen, daß sein Eigenthum an einen Andern übergehe, wenn er es anzunehmen gesonnen sey, was Dieser aber vor seinem Tode nicht erklären solle, so ist die Uebertragung des Rechtes vollkommen, keine Handlung weiter nöthig; die übrigen Menschen müssen die Erklärung von diesem abwarten, und enthält diese Einwilligung, so erfolgt nun der Uebergang des Rechtes auf ihn, ohne alle Uebergabe.

Niemand würde daran denken, daß die Uebergabe den Uebergang des Eigenthumsrechtes auf einem Andern vollende; a) wenn nicht so Viele des Begriffes vom wahren Wesen des Rechtes auf Eigenthum gänzlich ermangelten, eines Begriffes, welcher von Besitznehmung und Besitz völlig unabhängig ist; Eigenthumsrecht kann durch den bloßen Willen des Andern auf mich übergehen, ohne daß ich dadurch auch nur den Anfang des Besitzes mache. Ja, er kann vielleicht die Sache selbst nicht besitzen, also auch gar nicht übergeben können, und dennoch wird sie durch seine Erklärung, daß sie mein seyn solle, zu meinem vollendeten Eigenthume. Uebergabe ist nichts anders, als die vom Veräußerer selbst bewirkte Entlassung einer veräußerten Sache aus seinem Besitze in den Besitz dessen, an welchen sie veräußert wor-

worden. Ehe die Uebergabe erfolgen kann, ist schon das Recht übergegangen; b) wenn es nicht für so Viele, welche das Civilrecht bloß historisch betreiben, endlich ganz unmöglich würde, sich für den Gesichtspunkt des Naturrechts zu orientiren.

Nach allem bisher Gefagten wird man leicht ermessen, wie ich selbst die erste Frage beantworte, welche nicht bloß die Gültigkeit der Testamente, sondern auch die Grenzen der Gültigkeit aller Schenkungs- und Verkaufsverträge betrifft:

A.

Im Rechte auf Eigenthum ist enthalten ein Recht der vollkommen freyen Verfügung über das Seine, welches durch keine Grenzen der Zeit eingeschränkt ist.

**Beweis.** Das Recht auf Eigenthum überhaupt beruht auf dem Rechte des Menschen auf Freyheit in der Aeufserung seiner Vermögen, und dem Rechte des Menschen auf die Sachen der wirklichen Welt, zweyen ursprünglichen, unmittelbar aus dem Charakter der Persönlichkeit folgenden Rechten. Aus diesen Rechten allein ergibt sich ohne weitere Hinsicht, daß der Mensch bestimmtes Eigenthum erwerben dürfe. Die Natur der wahren Zueignung besteht darin, daß ich

ich eine Sache nach Substanz und Nutzung  
meinem Willen, als Mittel für dessen  
Zwecke, ausschließlich unterordne, und  
da das Recht auf Zueignung in diesem Sinne  
blofs aus den Urrechten auf freye Anwendung  
seiner Vermögen, und dem auf die Sachen  
entspringt, keinesweges von den Bedürfnissen  
des zeitlichen Lebens, der Bemächtigung oder  
Stärke abhängt; so ist in jenem Rechte ein  
durch keine Grenzen der Zeit eingeschränktes  
Verfügungsrecht über das Seine enthalten.

B.

Wenn in dem Rechte auf Eigenthum ein  
durch keine Grenzen der Zeit eingeschränktes  
Recht der vollkommen freyen Verfügung über  
das Seine enthalten ist, und davon nicht  
getrennt werden kann, so folgt daraus, aber  
auch nur daraus allein: a) dafs jeder  
Eigenthümer bey seinen Lebzeiten ein eben  
so uneingeschränktes Recht des Eigenthums  
auf ein Gut an einen Andern, ohne alle  
Gegenleistung, durch Schenkung, mit  
Gegenleistung, durch Tausch und Verkauf  
übergehen lassen kann, und dafs das  
Eigenthumsrecht, welches der bekommt,  
der das Geschenk, den Tausch, den Verkauf,  
annahm, von der Dauer  
und

und den Grenzen des Lebens des vorigen Eigenthümers völlig unabhängig ist; b) dafs jeder Eigenthümer Verträge schliessen darf, wodurch der Uebergang des Eigenthums seiner Güter an Andre, auf den Fall des Todes rechtsgültig bestimmt wird; c) dafs jeder Eigenthümer auch einseitig erklären darf, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle, und dafs dadurch Zwangsrechte für den entstehen, den die Erklärung betrifft, und vollkommene Pflichten für die übrigen Menschen, wenn es sich zeigen läfst, dafs die Ermangelung der Einwilligung die Gültigkeit der Erklärung nicht aufhebt; eine Frage, zu deren Beantwortung ich eben jetzt übergehe.

2.

Die Frage: Ob die einseitige, aber ausdrückliche Erklärung, dafs ein Eigenthum von uns nach unserm Tode an einen Andern übergehen solle, ohne Erklärung der Einwilligung von der Seite Dieses, Gültigkeit haben ist in der That leichter zu beantworten, als Viele glauben. Einwilligung ist zur Begründung eines Rechtes durch ein Versprechen unumgänglich nöthig, wenn der Versprechende selbst  
die

die Einwilligung als Bedingung der Gültigkeit seines Versprechens ansieht, und sie erwartet. Wenn aber der Versprechende selbst die Einwilligung vor einem gewissen Zeitpunkte nicht erfolgt wissen will, und blofs erklärt, dafs, im Falle zu selbigem Zeitpunkte der Andre einwilligen werde, das Eigenthumsrecht über einen gewissen Gegenstand auf ihn übergeben solle; so hebt die Ermangelung der Einwilligung vor diesem Zeitpunkte, die Gültigkeit der Erklärung des Versprechenden nicht auf. Der Eigenthümer hat als Eigenthümer, nach dem im Eigenthumsrechte enthaltenen Verfügungsrechte, die vollkommene Befugnifs, zu bestimmen und zu erklären, auf wen ein Eigenthum von ihm übergehen solle, ohne wissen zu wollen, ob dieser es annehme, blofs auf den Fall, dafs er es thue; und diese seine Erklärung begründet für Selbigen ein Zwangsrecht, für die übrigen Menschen vollkommene Verpflichtung, jenes Gut als kein freyes, Niemanden gehöriges, anzusehn und zu behandeln. Wenn demnach ein Eigenthümer einseitig erklärt, auf wen nach seinem Tode das Eigenthumsrecht über seine Güter übergehen solle, auf den Fall, dafs er dann gesonnen sey, es anzunehmen; so hat der Wille jenes Testators dadurch für diesen ein vollkommenes Recht begründet, welches nur er selbst, (der Testator,) sonst niemand aufheben kann, welches, wenn dieses nicht geschehen,

hen, mit allen seinen wirksamen Folgen nach Jenes Tode auf den Andern übergeht, so bald er annimmt, und welches den übrigen Menschen so unverletzlich seyn muß, daß sie die Güter des Verstorbenen nur dann für frey und Niemanden gehörig ansehen, wenn der, dem sie durch das Testament bestimmt sind, seine Nicht-einwilligung in den Willen des Verstorbenen erklärt, dann aber für sein vollkommenes Eigenthum, wenn er annimmt.

C.

Die dritte Frage: Ob die einseitige Erklärung unfres Willens, auf wen nach unserm Tode das Eigenthumsrecht auf unfre Güter übergehen solle, Gültigkeit haben könne, da wir uns doch damit die Freyheit noch vorbehalten, unsern Willen vor unserm Tode noch zu ändern? beantwortet sich eben so leicht, als die Vorige. Wer seinen Willen in dieser Beziehung auf solche Weise erklärt, erklärt zugleich, daß seine Willenserklärung, im Fall er selbst sie nicht aufhöbe, für fest anzusehen sey. Daß er sich das Recht vorbehält, seinen Willen noch ändern zu können, bestimmt bloß seine Freyheit für etwanige andre Verfügung, hebt aber keinesweges die Pflicht der übrigen Menschen auf, seinen Willen zu respektiren. Die Disposition, die Er bey seinem Leben noch ändern konnte, steht nach seinem Tode,

de, da er sie nicht änderte, und eben dadurch die Fortdauer seiner Willensbestimmung ganz unzweydeutig ausdrückte, für seinen Erben, und für die übrigen Menschen fest.

---

Nach allen diesen Gründen halte ich den zwar einseitig aber ausdrücklich erklärten letzten Willen eines Menschen, in Beziehung auf Eigenthum, nach dem Rechte der Vernunft, für vollkommen gültig. Nichts kann die Verpflichtung der übrigen Menschen, Testamente nicht zu verletzen, aufheben, als die Einsicht, daß durch eine Disposition dieser Art, Rechte anderer Menschen, sie seyen nun in Verbindung oder einzeln, gekränkt werden. Dann ist das Testament an sich schon null und nichtig, denn der Testator durfte nicht gegen das Recht anderer Menschen testiren. Der Staat kann ein Testament für ungültig erklären, wenn durch Realisirung desselben sein Wohlstand in Gefahr gerieth; denn der Testator durfte schlechterdings keine Verfügung treffen, durch welche dieß geschehen könnte. Ich enthalte mich indessen der weiteren Verfolgung dieser Ideen, und äußere nur noch den Wunsch, daß gegenwärtiger Aufsatz keine andern als solche Beurtheiler finde, welche fähig sind, mich zu verstehen.

---

V.

*Philosophische Grundsätze*

*über die*

*Nachahmung der landschaftlichen Natur*

*in Gärten.*

N



---

**U**nerachtet der vielen und mannigfaltigen Versuche der gebildetesten Nationen über die Theorie der schönen Künste, ist es bis jetzt dennoch in Beziehung auf keine derselben beynahe ausgemacht, worin ihre Vollendung und höchste Schönheit bestehe. Dichtkunst, Tonkunst, bildende Kunst, Gartenkunst, Tanzkunst wetteifern in ihren Werken, unsrer Seele ein Vergnügen zu bereiten, welches an sich ädel, und noch ädler durch seine Verwandtschaft mit jedem höhern Interesse der Menschheit ist. Allein dieses Vergnügen hat seine Grade und Arten, entsteht mehr oder weniger stark, mehr oder weniger rein, mehr oder weniger ädel, je nachdem die Kräfte des Genies mit mehr oder weniger Begeisterung, mehr oder weniger harmonischer Stimmung, für Wahrheit, Güte und Schönheit, gewirkt haben, und, wenn wir in diesen Hinsichten die Stufenleiter möglicher Vollkommenheit verfolgen, so treffen wir endlich auf ein Ideal des

stärksten, reinsten und adelsten Vergnügens, welches eine Kunst durch ihre Bildungen gewähren kann. Allein, weit entfernt, daß man über das höchste Schöne irgend einer Kunst in der philosophischen Welt einig seyn sollte, weichen vielmehr die Meynungen hierin auf das sonderbarste von einander ab. Bey keiner zeigt sich dieß auffallender, als bey der Gartenkunst, einer Kunst, die um so liebenswürdiger ist, in je innigerer Harmonie sie gegen die Natur selbst steht. Wenn bey jeder andern sich die Meynungen gewissermaassen nähern, so hat sie das Eigene, daß zwey geradezu entgegengesetzte Theorien ihre vielen und scharffinnigen Vertheidiger haben; zwey Theorien, wovon die eine die höchste Vollendung der Gartenkunst, in einem gänzlichen Widerspruche des Charakters ihrer Werke gegen die Form der Natur selbst, die andre im Gegentheile in einer uneingeschränkten Uebereinstimmung eben derselben mit der Natur zu finden glaubt; die Theorie der geometrischen Regularität und die Theorie der Nachahmung der rohen Natur. Alle Bemühungen derjenigen, welche die Wahrheit in der zwischen beyden Extremen liegenden Mitte suchen, und die wahre Schönheit eines Gartens in der Vereinigung von Regelmäßigkeit und Nachbilden der Natur setzen, haben noch bis jetzt keine Vereinigung jener Theorien bewirken können.

Ich

Ich glaube, man würde längst über das Wesen der schönen Gartenkunst zur Einigkeit gekommen seyn, wenn nicht hier mehr, als bey jeder andern schönen Kunst, gangbare Vorurtheile vom richtigen Gange der Untersuchung abführten. Es sey mir erlaubt, die vorzüglichern davon auszuzeichnen.

1. Es ist unmöglich, sich von schöner Kunst überhaupt einen bestimmten, gereinigten Begriff zu bilden, wenn man dieselbe nicht nach festen Merkmalen von mechanischer Kunst, und Kunst der bloßen Sinnenempfindung unterscheidet. Die mechanische Kunst hat jederzeit das Geschäft der Befriedigung eines, für die Fortsetzung und Bequemlichkeit des menschlichen Lebens, nothwendigen Zweckes, übt allezeit, dem Erkenntnisse eines möglichen Gegenstandes angemessen, bloß um ihn wirklich zu machen, die hierzu erforderlichen Handlungen aus. Die Kunst der angenehmen Sinnenempfindung bezweckt nichts weiter, als wohlgefälligen Reitz für den Sinn, nach Regeln. Die schöne Kunst hat allezeit die Absicht, einem Ganzen interessanter Vorstellungen eine an sich gefällende Form zu geben. Die schöne Gartenkunst hat mit Befriedigung physischen Bedürfnisses, als schöne Kunst, gar nichts zu thun; man muß demnach, um ihr Wesen, als einer solchen, rein zu bestimm-

men, alles darauf sich Beziehende wegrechnen. Die schöne Gartenkunst hat aber auch einen höhern Zweck, denn bloß den Sinn zu reitzen: soll sie demnach nicht herabgewürdiget werden, so muß man ihre Werke nicht auf den niedern Zweck der Erregung des Vergnügens durch Sinnenreiz beziehen. Damit wird gar nicht geleugnet, daß nicht einem schönen Garten vieles beygefügt seyn könne, wodurch physisches Bedürfnis befriedigt wird, vielmehr muß sich sogar bey jedem einiges finden, was sich lediglich darauf bezieht. Diefs alles aber gehört nicht zum Garten, in wie fern er schön, sondern wie fern er neben seiner Schönheit auch noch nützlich ist. So können Grotten, Lauben, Wasserfälle, überhaupt kühlende Plätze, auf physisches Bedürfnis bezogen werden, ja sie müssen es; allein sie gehören in dieser Beziehung nicht zu den Bestandtheilen des schönen Gartens. — Eben diefs gilt von dem Angenehmen durch bloßen Sinnenreiz, welches sich bei jedem schönen Garten unausbleiblich findet, deshalb aber nicht einen wesentlichen Bestandtheil des schönen Kunstwerks, als eines solchen, ausmacht.

Verworrenes Farbenspiel ist bloß angenehm durch Sinnenreiz: es kann in keinem schönen Garten fehlen, weil es sich in der beleuchteten Natur überall findet; darum aber  
kommt

- kommt es dem Garten, als schönem Kunstwerke, nicht zu. Diese Unterschiede bedürfen vielleicht bei keiner andern schönen Kunst eine so genaue Einschärfung, als bei der Gartenkunst, weil es wirklich Gärten giebt, die bloß zur mechanischen, und andre, die bloß zur angenehmen Kunst für den Sinnenreiz gehören, und die doch zugleich eines Grades von Schönheit fähig sind. Ein Baum- und Küchengarten läßt in der That Verschönerung zu, aber das Schöne ist bei ihm Nebensache, und das Ganze demnach kein Werk schöner Kunst. Eine bloße Blumenflur, die ein angenehmes Ganzes ausmacht, ermangelt der Schönheit nicht; und doch würde man sehr irren, wenn man sie einen schönen Garten nennte.

2. So wie man bei mehreren Künsten, um den Begriff ihres wahren Wesens zu finden, auf ihren ersten rohen Ursprung zurückgeht, so pflegt man auch nicht selten die Entwicklung des Schönen in der Gartenkunst von der Geschichte der Entstehung der Gärten überhaupt abzuleiten; ein Gang der Untersuchung, welcher meines Bedünkens, hier wie überall, ganz von der Wahrheit abführt. Was man gemeinlich für die rohen Anfänge schöner Künste ausgiebt, sind immer nur entfernte zufällige Veranlassungen der Entstehung derselben, oder Aeufserungen des menschlichen Kunstvermö-

N 4

gens,

gens, welche mit den schönen Künsten als solchen gar nicht nothwendig zusammenhängen. Mehrere Theoristen leiten die Entstehung der schönen Gartenkunst von jener Anwendung und Verhönerung her, welche der Mensch, gleich bestimmt durch Bedürfnis und Hang zum Angenehmen, schon in den rohesten Zeiten seines Geschlechts den Frucht- und Baumgärten gab. Diese nehmen sie als die erste Grundlage an, aus der sich allmählich wahre schöne Gartenkunst entwickeln mußte. Allein so wenig sich mönchische Reingefänge des Mittelalters als rohe Aeußerungen wahren Dichtergenies ansehen lassen, und so wenig man nach ihnen jemals die Möglichkeit einer Klopstockischen Ode ahnden konnte, so wenig kann man die verzierten Fruchtgärten des rohen Menschen als erste nur unvollkommene Werke der schönen Gartenkunst ansehen. Ich kann demnach dem mir sehr achtungswürdigen Kritiker des Schönen, Herrn von Ramdohr, nicht beipflichten, wenn er in seinen Studien zur Kenntniss der schönen Natur S. 287. 288. sagt: „Die schöne Gartenkunst ist nur „die jüngere reizendere Schwester einer ältern „Kunst, die ihren Ursprung dem Bedürfnis „und dem Nutzen verdankte. Die geschmückte „Erdentafel ist eine Verädlung oder Ver- „schönerung des eingeschlossenen Feldes, (en- „clos,) oder des Fruchtgartens, den der Mensch „um seine Hütte anlegte, mit einem Zaun um- „gab,

gab, um ihn vor dem Einbruche der Thiere und der Diebe zu schützen, und um der guten Ordnung willen in reguläre Felder abtheilte. So wie die Hütte zum Pallast geworden ist, so ist der Fruchtgarten zum Lustgarten geworden.“ Der schöne Garten ist Produkt des Genies, und das Daseyn einer Gartenkunst, als für sich bestehender schöner Kunst, ist durch das Daseyn des Genies zu derselben in gewissen Menschen, möglich geworden. Man kann, ohne Genie zur Gartenkunst zu besitzen, einen Platz anständig ordnen und verzieren; aber man kann ohne Genie keinen Garten als Werk schöner Kunst erfinden und bilden.

3. Ein anderer Fehler vieler Theorien besteht darin, daß man das Schöne der Gartenkunst, statt es bloß auf den Gesichtssinn zu beziehen, auch auf Gehör, Gefühl und Geruch ausdehnt. Diese Sinne werden nun freylich in jedem schönen Garten auf mannigfaltige angenehme Weise geführt, allein diese Rührungen gehören nicht zum eigentlichen Schönen des Gartens. Ein schöner Garten muß zugleich bequem seyn, um darin verweilen, ruhen, umherwandeln zu können, allein die Anordnungen, welche die Kunst dazu macht, sind keine Schönheiten, sondern gelten als Mittel, die Schönheit des Gartens und seiner Theile zu genießen. Das Gehör wird in einem schönen Gar-

ten durch das Rauschen des Wasserfalls, Riefeln des Bachs, Flüstern der Bäume, Gesang der Vögel angenehm gerührt, das Gefühl geschmeichelt durch künstlich verursachte Modificationen der Luft, besonders in gewissen Jahreszeiten; der Geruch gereizt durch die Däfte der Blumen und Blüthen; allein dies alles ist nicht Schönheit, sondern Angenehmes, welches der Schönheit beygefügt ist. Der schöne Garten, als solcher, ist nur schön für das Auge. Ansicht, Einsicht, Umsicht, Ausicht, Uebersicht, bestimmen seinen ästhetischen Charakter.

4. Ein ganz eignes Vorurtheil vieler Theoristen scheint darin zu bestehen, daß sie den schönen Garten nicht als Werk des Genies ansehen, und überhaupt nicht anerkennen, daß es eben so gut ein besonderes Genie zur schönen Gartenkunst, als zu jeder andern schönen Kunst gebe, und daß aus der spezifischen Beschaffenheit dieses Genies eigentlich die ganze Theorie der schönen Gartenkunst entwickelt werden müsse.

5. Analogieen zwischen Künsten aufzufuchen hat in vielen Rücksichten seinen ungemeynen Nutzen. Allein nicht selten hat man sie so weit verfolgt, daß man sich dadurch von der Wahrheit, in Bestimmung des Wesens einzelner Künste, entfernte. Die Gartenkunst ist nahe verwandt mit der landschaftbildenden Kunst,

**Kunst**, und durch Uebertragung gewisser Geschmacksgrundsätze von dieser auf jene hat die Theorie ungemein viel gewonnen. Auf der andern Seite aber hat man nicht selten den wesentlichen Charakter der Gartenkunst übersehen, indem man die Vergleichung derselben mit der landschaftbildenden Kunst zu weit trieb. Herr von Ramdohr hat hierüber treffliche Bemerkungen, S. 273. Keine Vergleichung hat indessen meines Bedünkens die Anerkennung des wahren Wesens der schönen Gartenkunst so sehr gehindert, als die mit der Baukunst. Um eine merkwürdige Analogie zwischen diesen beyden Künsten zu finden, muß man eine ganz falsche Idee vom Wesen der schönen Gartenkunst zum Grunde legen, muß entweder geradezu den nützlichen Garten mit den schönen verwechseln, oder die wahre Vollendung des schönen Gartens in die höchste Regularität setzen. Gesetzt aber auch, dies wäre vergönnt, so sind doch beyde Künste nach Zwecken und Mitteln so gänzlich verschieden, daß man nur gewaltsam oder spielerisch Grundsätze der Baukunst auf schöne Gartenkunst anwenden kann. \*)

Der

\*) Ich meine hier eigenthümliche Grundsätze der Baukunst, worunter die allgemeinen Wahrheiten über Evrythmie, Symmetrie, Proportion, Unterordnung, nicht gehören, welche der Baukunst nicht eigenthümlich sind.

Es

**Der Gartenkünstler hat unter allen andern Künstlern das Eigene, daß er die vollständigen Mate-**

Es sey mir erlaubt, bey dieser Gelegenheit meine oft schon geäußerte und eben so oft misverstandene Behauptung: daß die Baukunst nicht zu den schönen Künsten gehöre, in ihr wahres Licht zu stellen. Wenn in der philosophischen Theorie, die Künste in schöne Künste, Künste des bloßen Sinnenreizes, und mechanische Künste getheilt werden; so sieht man lediglich auf den Zweck, der ihnen eigenthümlich ist, und welcher der erste und höchste Bestimmungsgrund ihrer Form ist. Unmittelbare Wohlgefälligkeit der Form, (welcher sich aber eine reiche Mannigfaltigkeit des mittelbar Vergnügenden beygefallen kann;) ist der eigenthümliche Zweck der schönen Kunst, sie allein auch der erste und höchste Bestimmungsgrund ihrer Form. Der eigenthümliche Zweck der Baukunst ist jederzeit möglichst bequeme Schützung des Menschen, und des dem Menschen Angehörigen vor dem nachtheiligen oder unangenehmen Einflusse gewisser Kräfte und Wirkungen der äußern Natur; bey jedem Werke der Baukunst, als bloßer Baukunst, ist dieser Zweck der erste und höchste Bestimmungsgrund der Form ihrer Werke. In dieser Hinsicht gehört die Baukunst zu den Künsten des physischen Bedürfnisses, oder zu den mechanischen. Nun aber herrscht in dem ausgebreiteten Gebiete der mechanischen Kunst wieder eine große Verschiedenheit, und genau zu bestimmende Rangordnung. Nur im Allgemeinen des Hauptzweckes treffen alle Arten mechanischer Kunst zusammen.

**Materialien zu seinen Kompositionen in der Natur vorfindet, und ihm selbst nichts übrig bleibt, als**

sammen, aber im Besondern entfernen sie sich nach der größern oder geringern Würde ihrer eigenthümlichen Wirkungen; der Beschaffenheit des dazu erforderlichen Talents; der Verwandtschaft ihrer Werke mit den Werken der schönen Kunst selbst, und nach vielen andern Verhältnissen gar sehr von einander. Die Baukunst zeichnet sich vor allen übrigen durch folgende charakteristische Vorzüge aus: 1) gewisse Werke derselben stehen, obwohl ihr nächster Zweck physisch ist, in genauer Verbindung mit Handlungen der Menschen, welche an sich ädel und gewissermaßen geheiligt sind. Zur Ausübung der äußern Gottesverehrung, zu Berathschlagungen für das Beste des Staates, zur Handhabung bürgerlicher Gerechtigkeit, zur Verbreitung von Wissenschaft und Tugend, durch regelmäßige Lehranstalt, zur Sicherung der Begräbnisse derer, die uns theuer waren, und zu vielen andern Handlungen von ähnlicher Würde bedürfen wir der Gebäude, und Gebäude von dieser Bestimmung erheben sich ganz natürlich weit über den Rang der gemeinen Wohnörter; 2) auch schon jeder gemeine Wohnort eines Menschen und einer menschlichen Familie hat, als ein solcher, ein gewisses eignes Interesse; Menschen von Empfindsamkeit und Phantasie verknüpfen mit der Vorstellung auch nur einer Hütte mannigfaltige Ideen, von menschlichen Bedürfnissen, menschlichen Trieben, menschlichem Werthe und menschlicher Glückseligkeit; 3) jedes Werk der Baukunst ist einer wohlgefälligen Gestalt fähig; Nutzen, Bequemlichkeit und vergnügende

als das Geschäft, dieselben nach Ideen auf mancherlei Weise zu verknüpfen. Nichts desto weniger

de Form, lassen sich bey jedem vereinigen; 4) gewisse Werke der Baukunst sind der schönen Form so fähig, daß sich in ihnen diese Kunst an aesthetischer Kraft der bildenden Kunst beträchtlich nähert. Die Empfindungen des Erhabenen, des Starken, des Einfachen, des Aedlen, können durch gewisse Werke der Baukunst auf das interessanteste erregt werden. — Die Baukunst steht in diesen Hinsichten unter den mechanischen Künsten, welche der schönen Form in hohem Grade fähig sind, oben an. Man unterscheidet in denselben Hinsichten: a) die niedere Baukunst; und b) die höhere Baukunst. Zur niederen Baukunst gehören alle diejenigen Werke, welche, ihrer Bestimmung nach, keine ausdrückliche Beziehung auf an sich ädler, würdige, geheiligte Bedürfnisse und Handlungen der Menschen haben. Zur höhern Baukunst gehören alle diejenigen Werke, welche ihrer Bestimmung zu Folge, ausdrückliche Beziehung auf solche Bedürfnisse und Handlungen haben, als Kirchen, Schlösser der Regenten, akademische und Schulgebäude, Gebäude zu Versammlungen für das Beste des Staats und der Bürger in rechtlicher Hinsicht; Landhäuser, gehörig zu schönen Gärten, &c. bey welchen Werken sich die Würde ihrer Bestimmung nothwendig in ihrer Form ausdrücken muß. Zur Ausübung der höhern Baukunst wird ein eigenthümliches Genie erfordert. — Allein so innig ich von diesem Allen überzeugt bin, so behaupte ich doch zugleich, daß alle Schönheit an Werken der Baukunst von der bildenden Kunst erborgt ist, und daß die Baukunst keine eigen-

weniger zeigt sich das gärtnerische Genie, wie alles wahre Genie zur Kunst, als produktives Vermögen, indem es Verbindungen und Ganze bildet, welche sich in der wirklichen Natur nicht finden. Ich unterscheide unter den Talenten, welche das gärtnerische Genie ausmachen: a) Vermögen der ästhetischen Fassungskraft, und Empfindsamkeit für das Schöne und Interessante der landschaftlichen Natur; b) Vermögen der Dichtung und Komposition originaler Ganzen aus den Partien der landschaftlichen schönen und interessanten Natur. Beyde Vermögen hat das Gärtnergenie mit dem Genie zur Landschaft bildenden Kunst gewissermaassen gemein, allein jenes besitzt sie doch in weit grösserm Umfange und in einer ganz eigenthümlichen Beziehung. Die Empfindsamkeit des landschaftsbildenden Künstlers für das Schöne und Interessante der Natur ist auf einzelne Ansichten

eigenthümliche Schönheit hat, eine Behauptung, womit eine andre unabtrennlich zusammen hängt: das nämlich der höhere Baumeister mit denen für die eigentliche Baukunst nöthigen Kenntnissen und Geschicklichkeiten, auch ein grosses Talent für bildende Kunst, verbinden müsse. So wie diese Wahrheit sich aus Grundsätzen über das Wesen der Kunst ergibt, so wird sie auch durch die Geschichte der Baukunst, und aller grossen Architekten bestätigt. — Dies ist meine kleine Theorie, welche man nur hätte zu verstehen brauchen, um mich nicht auf eine grobe Weise zu verkennen,

ten, Ausichten und Ueberfichten eingeschränkt; bey dem gärtnerischen Genie ist eben dieselbe ausgedehnt auf Succession der Erscheinungen bey dem Umherwandeln und Bewegen. Der Landschaftsbildner legt in seiner Phantasie einzelne Aspekte nieder, das Gärtnergenie Reihen folgender Erscheinungen für den Sinn des sich umherbewegenden Betrachters. Das Dichtungsvermögen des landschaftbildenden Künstlers geht ebenfalls auf einseitige Ansicht aus bestimmten, unveränderlichen Gesichtspunkten: das Dichtungsvermögen des Gärtnergenies auf allseitige Ansicht unter allen möglichen Gesichtspunkten, die der Herumwandler in einem gewissen Bezirke fassen kann. Das landschaftbildende Genie dichtet schöne Aspekte für einen bleibenden Gesichtspunkt der Betrachtung; das gärtnerische Genie dichtet Aspekte für eine abwechselnde Mannigfaltigkeit von Gesichtspunkten des wandelnden Betrachters. Die Phantasie des Gärtnergenies ist demnach von jener des landschaftbildenden Genies gar sehr verschieden. Die Phantasie des Gärtnergenies schließt die des landschaftbildenden Genies in sich; aber sie enthält zugleich ein eigenthümliches Vermögen, das dieser mangelt, den ästhetischen Sinn, möchte ich sagen, für auf einander folgende Erscheinungen der landschaftlichen Natur bey dem Umherwandeln des Betrachters. In ihr vereinigt sich das, was schön ist für den  
fixir-

fixirten Anblick, mit dem, was in der vorübergehenden Abwechslung in sanften sich in einander verlierenden Verknüpfungen, oder auch gewagten Ueberraschungen gefällt, zu einem reizenden Ganzen. Je mehr Einheit zur Harmonie mit reicher Mannigfaltigkeit an schönen und interessanten Bildern in einer solchen Phantasie gepaart sind, je mehr aus ihren Entwürfen und Gemälden, der ädelste, feinste Geist der landschaftlichen Natur athmet, um so größern Anspruch hat sie auf Hoheit des Ranges in ihrer Gattung.

Die Gartenkunst hat, wie jede andre schöne Kunst, ihr Ideal, und um nach Grundsätzen zu entscheiden, was höchste Vollendung eines Gartens, als Werkes der schönen Kunst, sei, bedarf man, scheint es mir, nur eine genauere Beantwortung der folgenden Fragen: 1) Was für Materialien bietet dem Gartenkünstler die landschaftliche Natur dar? 2) Was kann das Genie, als Genie, in Behandlung dieser Materialien thun? 3) Welche von den mehreren möglichen Behandlungen der Theile der landschaftlichen Natur, die das Genie ausführen kann, befriedigt die höchsten Forderungen der Vernunft? —

Indem man diese Fragen beantwortet, dringt man keinesweges dem Gartenkünstler  
O will-

Willkürlich ausgespinnene Grundsätze auf, vielmehr beschreibt man dadurch bloß die Wirkungsart des wahren Genies, wenn es bey vollkommener Entwicklung und Harmonie seiner schaffenden, nachbildenden, und beurtheilenden Kräfte, frey von Fesseln irgend eines Vorurtheils, oder irgend eines falschen, mit dem Geschmacke nicht zu vereinbarenden Interesse's, handelt.

I.

Die landschaftliche Natur stellt uns erstlich Gestalten einzelner und verbundener Gegenstände dar, welche unmittelbar Vergnügen verursachen und wohlgefällig sind, indem man bloß sie in die Phantasie auffasst; diese Gestalten sind nicht nur solche, welche der Form und bestimmten Umrisses ermangeln, (als z. B. Lichter und Schatten, in verworrener Mischung, Farben an sich, und in verworrener Mischung, regellose sich verworren kreuzende Linien,) sondern auch solche, welche bestimmte Form und Umriss wirklich besitzen.

Diese an sich unmittelbar gefallenden Gestalten sind an sich ädel, und versetzen uns eben dadurch in eine Stimmung, wo wir auch für jedes andre ädle Gefühl besonders reizbar und empfänglich sind.

Die

Die Möglichkeit eines unmittelbaren Vergnügens, durch bloße Auffassung der Form eines Gegenstandes, läßt sich philosophisch entwickeln, und ich dürfte kaum anzudeuten brauchen, was in iener Hinsicht Kant durch seine Kritik der Urtheilskraft geleistet hat. Dafs alle Menschen bey gewissen Gegenständen im Gefühle eines unmittelbaren Vergnügens übereinstimmen, läßt sich bloß nach Bemerkungen durch Erfahrung voraussetzen.

2.

Die landschaftliche Natur hat ferner Gestalten und Formen, welche Vergnügungen erregen, indem das Eewußtseyn der Lebenskraft durch Auffassung derselben, vermittelt des Sinnes, auf eine gewisse besondere Art modifizirt wird. Bey diesen Ausichten fühlen wir unsre Lebensgeister ein wunderleichtes Spiel treiben, bey ienen ein besonderes kräftiges, starkes, bey noch andern, wird das Spiel derselben für einen Augenblick gehemmt, um dann desto feuriger fortzufahren. Form sowohl, als Reitz der Farben und Beleuchtung, ruhende Gestalt und Spiel der Bewegung können Lebensgefühle dieser Art hervorbringen.

3.

Die landschaftliche Natur hat ferner Formen, welche wegen ihrer Regularität und

O 2

Zweck-

**Zweckmäßigkeit** \*) Vergnügen erregen, und zwar finden sich Formen dieser Art nicht nur bey einzelnen, sondern auch bey verbundenen Gegenständen. — Man müßte in der That einen sehr beträchtlichen und interessanten Theil der Natur leugnen, wenn man behaupten wollte, es gäbe in ihr keine gefälligen regulären Formen. Es ist Thatfache, daß uns unzählig oft, in der freyen unbearbeiteten Natur, Gruppen von Bäumen, Formen der Belaubung, Totalansichten von Waldungen und Hainen auf das angenehmste überraschen, bloß wegen ihrer Regularität, welche hier um so sicherer wirkt, je unerwarteter sie erscheint. Dasselbe ist es mit den Verhältnissen der Berge und Anhöhen zu den Thälern und Ebenen, wo eine gewisse bestimmte Stätigkeit und Stufenfolge in den Uebergängen unserm Sinne gar sehr schmeichelt.

4.

Die landschaftliche Natur enthält ferner Gestalten und Formen, bey deren Auffassung wir zu einem angenehmen Gedankenspiele bestimmt werden, in welchem sich bey der größten

\*) Ich verstehe hier unter Zweckmäßigkeit einer Form das Zusammenstimmen ihres Mannigfaltigen zu einem wohlgefälligen Ganzen für die Anschauung.

ten Freyheit zugleich auch Einheit findet. Hieher gehören z. B. alle jene Szenen, welchen man den Charakter des Schwärmerischen beyzulegen pflegt.

5.

Die landschaftliche Natur enthält ferner Gestalten, welche unser Wohlgefallen erregen, wegen ihrer nähern oder entfernten Beziehung auf Ideen der theoretischen Vernunft; und zwar sind dies nicht bloß Gestalten, die sich durch eine gewisse Form, sondern auch solche, die sich durch Unform auszeichnen, und sich unter bestimmte Risse gar nicht bringen lassen. Hieher gehört alles Erhabne der landschaftlichen Natur, es sey nun dasselbe erhaben der Gröfse, oder der Kraft nach.

6.

Endlich finden sich auch in der landschaftlichen Natur ganz unleugbar Szenen, bey deren Anschauung wir in wohlgefällige moralische Stimmungen versetzt werden; und diese Szenen sind gewifs die von dem höchsten und ädelsten Range. Ich verstehe aber unter Stimmungen dieser Art die Bewirkung eines solchen Verhältnisses aller unsrer Kräfte zu der moralischen Vernunft, bey welchem ein rein guter Wille sich ohne Hinderniß äußern kann, und sich

auch in Bestrebungen äußert, welche der Würde der Menschheit angemessen sind. Gewisse Szenen der landschaftlichen Natur erheben uns über die Reitze der niedern Sinnlichkeit, beleben in uns das Bewusstseyn unsrer Würde, verursachen eine Harmonie im Spiele unsrer Kräfte, und erfüllen uns vermittelt desselben mit einem Ruhegefühl, welches, so wie es seinen Grund ganz in der Vernunft hat, das Interesse für das Gute und Aedle in diesem Zustande für uns herrschend macht. Hieher gehören alle jene, denen man gemeinlich den Charakter der Unschuld beylegt. Andere Szenen der landschaftlichen Natur erheben uns zugleich über den Reitz der niedern Sinnlichkeit, und erfüllen uns mit dem stärksten Bewusstseyn unsrer Kraft und einer Freyheit, welche von keinem Zwange der Natur eingeschränkt werden kann. Diefs sind die Szenen für moralische Erhabenheit.

Diese Szenen, Formen und Gestalten nun sind gleichsam die Materialien, welche die Natur dem Genie für die Gartenkunst zur Bearbeitung darbietet. Ehe ich indessen weiter gehe, muß ich, scheint mir, den wichtigen Begriff einer Landschaft etwas genauer entwickeln.

Ich habe mich durchgängig des Ausdrucks der landschaftlichen Natur bedient, weil die  
die

die Natur der schönen sowohl bildenden als anbauenden Kunst eben damit Stoffe darbietet, daß sie Landschaften enthält, und sie sich damit allein den Vorstellungen schöner Kunst nähert. Ich unterscheide in der Natur die Landschaft für den bestimmten bleibenden Gesichtspunkt des anschauenden, und die Landschaft für auf einander folgende Gesichtspunkte des umher wandelnden Betrachters; eine Unterscheidung, welche ganz unentbehrlich ist, um die Grenzen zwischen landschaftbildender und schöner Gartenkunst zu ziehen.

Wir nennen im Allgemeinen Theile der Natur Landschaften unter gedoppelter Bedingung: 1) wenn sich alles Mannigfaltige der Anschauung, ohne irgend einen bewussten Einfluß unserer Dichtungskraft, zu einem harmonischen Totalbilde vereinigt, welches sich als solches jedem Betrachter in die Sphäre seines Sinnes wirft; 2) wenn alles Mannigfaltige der Anschauung zusammenwirkt, um in dem Gemüthe des Anschauenden eine gewisse Stimmung zum Gedankenspiel, zu Bestrebungen und Gefühlen hervorzubringen. Es liegt also in der allgemeinen Idee einer Landschaft die Bedingung einer doppelten Einheit, nämlich, die Einheit der Form von allen in einem gewissen Bezirke Anschaulichen, und

O 4

der

der Einheit in denen durch das mannigfaltige Anschauliche bewirkten Gefühle.

In Rücksicht der ersten Einheit, nämlich der Gestalten selbst, giebt es in der Natur einen gedoppelten Fall. Diese Einheit ist entweder Einheit der Ansicht des auf einmal Anschaulichen, für den auffassenden Sinn selbst, aus einem bestimmten Gesichtspunkte, oder Einheit der Uebersicht des successiv Aufgefassten, für die Phantasie des wandelnden Betrachters. In Rücksicht der letztern Einheit, nämlich der der Gefühle, findet sich derselbe gedoppelte Fall: dort wirkt alles Mannigfaltige einer simultaneen Ansicht zusammen, um dem Gemüthe eine gewisse Stimmung zu geben; hier alles mannigfaltige successiv Aufgefasste, und in der Phantasie zu einer in sich vollendeten Uebersicht Vereinigte. Ich glaube kaum erinnern zu dürfen, daß die Natur, wiefern sie Landschaften der ersten Art besitzt, die Sphäre der Nachbildung des landschaftbildenden Künstlers ist, und daß ebendieselbe, wiefern sich Landschaften der zweyten Art in ihr finden, der schönen Gartenkunst Stoffe darbietet. Der Bildner der Landschaften also und der Gartenkünstler haben keinesweges in der Natur eine ganz gleiche, und völlig gemeinschaftliche Sphä-

**Sphäre für Nachahmung und Bearbeitung, vielmehr hat jeder gewissermassen sein eignes Gebiet. Das Gebiet des Gartenkünstlers ist von grösserm Umfange, als jenes des landschaftbildenden Künstlers; denn es befaßt die Ansichten auch, welche der ausschliessliche Gegenstand von diesem sind.**

Nach dem Begriffe der Landschaft ergibt sich von selbst, daß jede wahre Landschaft Charakter hat. Dieser Charakter besteht ganz in der Fähigkeit, unserm Geiste eine gewisse Stimmung mitzutheilen, ihm zu einem gewissen Spiele der Vorstellungen, zu gewissen Bestrebungen und Gefühlen die Richtung zu geben. So eignen wir gewissen Landschaften den Charakter des Romantischen zu, weil alles Mannigfaltige solcher Szenen zusammenwirkt, uns in einen bestimmten Gefühlszustand zu versetzen. Die sogenannten romantischen Gegenden sind die, in welchen sich die grösste Mannigfaltigkeit findet, und man würde ihnen allen Charakter absprechen müssen, wenn nicht alle Theile derselben, selbst die, welche in dem stärksten Kontraste stehen, zusammenwirkten, um unserem Gemüthe eine gewisse Stimmung zu geben. Das Beyspiel der romantischen Landschaft scheint mir so einleuchtend, daß ich nicht umhin kann, das von mir über den Begriff der Landschaft Gesagte an demselben etwas deut-

O 5

deutlicher zu entwickeln. Bey der romantischen Landschaft vereinigen sich wunderbare, schauervolle, ja wohl fürchterliche Szenen mit sanften und lieblichen, in kühner überraschender Verknüpfung und scharfen Kontrasten zu einem harmonischen Totalbilde; alle Theile wirken zusammen, um uns in einen bezaubernden Zustand gemischter Empfindungen, und eines freyen Spieles der Phantasie zu versetzen; bey angenehmen Anwandlungen einer sich selbst täuschenden Furcht wird unser Kraftgefühl angefeuert, wir sind hingerissen vom Reitze des Wunderbaren, Schauer und Wonne wechseln in unserer Seele, und alle diese verschiedenen Zustände lösen sich auf in ein Hauptgefühl kraftvoller Liebe für die kühne Komposition der Natur, und ein freyes Schwärmen der Phantasie unter analogen Bildern aus der wirklichen und dichterischen Welt. Hier ist also Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, und Einheit in denen dadurch erregten Gefühlen. Nun findet es sich ferner auch, daß wir romantische Landschaften gedoppelter Art in der Natur annehmen müssen, so wie ich im Vorigen gezeigt habe, daß es mit den Landschaften überhaupt der Fall ist. Gewisse Gegenden haben den Charakter des Romantischen nur in einer auf einmaligen Ansicht, aus bestimmtem unveränderlichem Gesichtspunkte; sie haben eine romantische Seite, wie wir dann zu sagen pflegen; dieß

dies sind romantische Landschaften für den landschaftbildenden Künstler. Andere Gegenden haben den Charakter des Romantischen nicht bloß in einer solchen einseitigen Ansicht, für den an einem bestimmten Orte fixirten Betrachter, sondern in einer successiven Reihe von Anblicken aus den mannigfaltigen Gesichtspunkten des umher wandelnden Betrachters, und der dadurch in der Phantasie desselben sich bildenden Totalübersicht; dies sind romantische Landschaften für das Gartenkunstgenie.

## II.

Der Gartenkünstler kann die Materialien, welche ihm die Natur darbietet, auf mannigfaltige Weise bearbeiten. Er kann in einem geschlossenen Bezirke Theile der Natur vereinigen, ohne darauf zu sehen, daß diese Vereinigung ein schönes Totalbild für die Phantasie bewirke, und dem Geiste eine harmonische angenehme Stimmung zum Ideenspiele, zu Bestrebungen und Gefühlen mittheile, und kann hier entweder die Theile der Natur einer abgemessenen Regularität unterwerfen, oder in der wildesten Regellosigkeit zusammenstellen, so daß er entweder die Regellosigkeit der Natur bloß nachahmt, oder sie noch künstlich übertreibt. Er kann sich aber auch die Natur zum Urbilde nehmen, wiefern sie landschaftlich ist, und sie so

so entweder unverändert nachbilden, wie sie sich in ihren Landschaften zeigt, oder den Charakter der Landschaft noch nach eigener Idee küttern, erhöhen und verädeln.

### III.

Ich würde mich in eine zu grosse Weitläufigkeit verlieren müssen, wenn ich die mannigfaltigen Arten möglicher Bearbeitung der Natur durch Kunst umständlich prüfen wollte. Ich muß mich begnügen, diejenigen Umstände aufzustellen, aus welchen, wie ich glaube, erhellen kann, worin der Charakter eines Gartens, als Werkes der schönen Kunst, in seiner höchsten Vollendung bestehe.

#### A.

Die Natur bietet in ihren Landschaften dem Gartenkünstler das Urbild dar, nach welchem er arbeiten muß; ich meine in denjenigen Landschaften, die nicht bloß unter einer einzigen Ansicht aus festem Gesichtspunkte ein wohlgefälliges Totalbild gewähren, und dem Geiste eine interessante Stimmung mittheilen, sondern unter den mannigfaltigen Ansichten aus veränderten Gesichtspunkten des wandelnden Betrachters, der

der Phantasie desselben ein wohlgefälliges Totalbild, und damit zugleich dem Geiste eine interessante Stimmung gewähren.

Der Gartenkünstler hat sich also bey der Anlegung seines Planes dahin zu bestreben, alle Theile seines Gartens so zu ordnen, das er nicht blofs möglichst viele wohlgefällige mahlerische Aspekten gebe, sondern das alle Ansichten, die der umherwandelnde Betrachter, in der Aufeinanderfolge seines Ganges, nehmen kann, sich in seiner Phantasie von selbst und nothwendig an einander reihen, zu dem Bilde eines in sich vollendeten Ganzen, dessen Form, so wie sie der Phantasie vorschwebt, an sich und ohne weitere Beziehung wohlgefällt.

Gemeinlich begnügt man sich, von dem Gartenkünstler zu fordern, er solle nur möglichst viele mahlerische Ansichten in einem Bezirke vereinigen, also immer nur für den offenen Sinn ohne Hinsicht auf die Phantasie arbeiten. Allein, mir scheint, der Gartenkünstler bleibe dann gegen die wirkliche Natur zurück, und schränke sich auf die Sphäre des landschaftbildenden Künstlers ein, über welche doch die feine  
nige

nige bey weitem hinausgeht. Im schönen Garten will ich die wohlgefälligen Formen und Szenen der Natur nicht bloß stehend, sondern wandelnd genießen; ich verlange nicht bloß einzelne gegenwärtige schöne Anblicke für meinen Sinn, sondern meine Phantasie, welche, während ich wandle, unablässig belebt ist, verlangt, daß Erscheinung nach Erscheinung sich harmonisch in ihr vereinige, und am Ende sich Alles zusammenfüge in einem Bilde, welches als Ganzes für sich wohlgefalle. Dann erst, wenn dieses Bild in meine Phantasie niedergelegt ist, bin ich fähig, den Garten zu verstehen, und ganz zu genießen. Diejenige Ueberraschung, bey welcher man außer sich gesetzt wird, gehört auch hier nicht zum wahren ästhetischen Vergnügen; die sanftere kann man, wie bey andern Künsten, für sich unterhalten, wenn man es nur versteht, seine Seelenkräfte zu regieren, und sich jenem für allen Kunstgenuss nöthigen Zustande der Offenheit und Hingebenheit für den gegenwärtigen Eindruck zu überlassen.

Es ergibt sich also, als das erste Problem für den Gartenkünstler: in einem bestimmten Bezirke allenthalben schöne und wohlgefällige Ansichten so zu vereinigen, daß sie sich in der Phantasie des umherwandelnden Betrachters zu einem

einem schönen und wohlgefälligen Totalbilde zusammenreihen.

Dieses Problem drückt die Grundbedingung aus, ohne welche ein Garten als Werk schöner Kunst gar nicht angesehen werden kann. Auf den Namen eines solchen können nicht bloß einzelne angebrachte Schönheiten Anspruch geben; das Ganze muß schön seyn, und durch seine Form ein unmittelbares Vergnügen gewähren. Es scheint mir, als lassen sich, in dieser Hinsicht, für Erfindung und Plan keine Regeln geben, die alles erschöpfen, und durchaus angenommen werden könnten. Wie in ieder andern schönen Kunst, so bleibt es auch in der Gartenkunst der schöpferischen Kraft und Originalität des Genies überlassen, durch die Form der Werke unmittelbares Schönheitsgefühl zu erregen.

Allein, so wie jede andre schöne Kunst nur ein leicht vorübergehendes und bald abzuschmeckendes Vergnügen erregt, wenn ihre Werke mit dem ästhetischen Interesse nicht noch manche andre ädle und dauernde Interesse bewirken; so vermag auch die Gartenkunst unsern Geist durch die bloße Erregung des Gefühls unmittelbarer Schönheit der Form nicht hinlänglich zu fesseln. Wir verlangen zu vollkommener Befriedigung noch etwas Höheres. Der Kenner der Natur und des Genies kann es nicht

nicht verfehlen, ja er erreicht vielmehr, ohne zu irgend einer beliebigen Setzung seine Zuflucht zu nehmen, die Idee der höchsten Vollendung, deren ein Garten als Werk einer schönen Kunst, für welche die schöne landschaftliche Natur das Urbild enthält, fähig ist. Wenn nämlich der Gartenkünstler alle Materialien zu seinen Kompositionen von der schönen landschaftlichen Natur hernimmt, so vereinigen sich alle an ihm mögliche Forderungen in dem Probleme: die adelsten Stimmungen und Gefühle, welche nur irgend die landschaftliche Natur zu erregen fähig ist, mit vollkommener Reinheit und Harmonie durch den Inhalt seiner Komposition zu bewirken; demnach sein unmittelbar wohlgefällendes Werk mit den interessantesten Szenen und Gemälden der landschaftlichen Natur, in einer geläuterten und zusammenstimmenden Verbindung zu erfüllen. Der Gartenkünstler verdankt alles Einzelne seiner Komposition der landschaftlichen Natur, aber das Ganze selbst nur seiner eignen Phantasie, seiner originalen schaffenden Kraft. In Rücksicht auf jedes Einzelne kann er die Natur nicht übertreffen, nur daß er ihre schönsten, reinsten Bildungen und Auftritte wählt. In Rücksicht des Ganzen muß er über die Natur hinausgehen; indem er in seinem Werke das  
man-

mannigfaltige zerstreute Interessante derselben zu einer großen Wirkung vereinigt, welche einzelne Naturscenen nicht gewähren können.

### B.

Iene Landschaften, welche in der Natur für den Gartenkünstler Urbild sind, haben jederzeit Charakter, indem durch die Eindrücke ihrer mannigfaltigen Theile auf den Sinn, und das dadurch entstehende Totalbild in der Phantasie, dem Gemüthe eine gewisse Stimmung zum Gedankenspiele, zu Bestrebungen und Gefühlen ertheilt wird, welche harmonisch ist.

Will der Gartenkünstler nicht gegen sein Urbild zurückbleiben, so muß er in seinem Werke auch diesen Charakter der Landschaften nachahmen. Und er scheint hierin nichts höheres erzielen zu können, denn daß alle Eindrücke, welche die mannigfaltigen in seinem Werke vereinigten Theile der Natur erregen, sich in eine angenehme Stimmung des Gemüths zu moralischer Harmonie auflösen.

So wie sich also in dem schönen Garten alle einzelne Ansichten zu einem wohlgefälligen

P

Total-

**Totalbilde für die Phantasie vereinigen müssen, so müssen die einzelnen durch sie erregten Gefühlseindrücke in einander übergeh'n, zu Hervorbringung einer angenehmen Hauptempfindung, einer wohlgefälligen Hauptstimmung des Gemüths, zu einem gewissen Ideenspiele, gewissen Bestrebungen und Gefühlen, in welcher Einheit herrscht; und wenn diese Hauptstimmung lebendiges Interesse für sittliche Harmonie ist, geweckt durch den Genuß des ästhetischen, so scheint der Künstler, in Betreff der Erfindung und Anordnung, auf dem Vollendungspunkte seiner Kunst zu seyn.**

Es giebt, wie ich bereits angedeutet habe, **Szenen der Natur, welche der Seele des empfindenden Menschen augenblicklich eine Stimmung für Güte und Wohlthun einflößen, das Bewußtseyn der Hoheit seiner Natur beleben, und das Gefühl seiner freyen Kraft für das Aedelste der Menschheit, die Tugend, entflammen. Diese Szenen sind unter allen, welche die landschaftliche Natur darbietet, die liebenswürdigsten; sie erheben durch schöne sinnliche Form über den niedern Reiz der Sinnlichkeit,**

keit; der hingeriffene Geist wird bey ihnen bis über die Grenzen des Irdischen hinaus entzückt, und verliert sich in wollustvollen Ahnungen seiner überirdischen Bestimmung. In diesen Szenen fühlt der Mensch sein Daseyn auf das würdigste und angenehmste zugleich; nirgends findet er sich so geteuffelt. Der Gartenkünstler bringt vermittelst seines Genies Compositionen von unmittelbar gefällender Form hervor, allein das bloß unmittelbar Gefällige füllt und befriedigt die Seele nicht, er muß neben dem Schönheitsgeföhle (im strengsten Sinne) noch andre ädle Interesse's für das menschliche Herz bewirken. Was kann er höheres und natürlicheres erzielen, denn daß seine Werke unmittelbar den Reitz der Schönheit mit sich führen, zugleich aber unserm Geiste die lebhafteste Stimmung für sittliche Harmonie ertheilen? Glaube man nicht, daß in Werken dieser Art eine langweilige Gleichheit und Monotonie herrschen werde. Die Natur ist an interessanten Szenen weder zu berechnen noch zu erschöpfen; zahllos sind für das wahre Genie die möglichen schönen Verbindungen ihrer Szenen, und die von mir, als höchste Vollendung eines Werks der Gartenkunst, angedeutete Vereinigung des Schönen und sittlich Interessanten läßt sich durch tausendfache Formen der Composition mit gleicher Originalität bewirken.

Es ist eine Bemerkung, welche durch Erfahrung immer mehr bestätigt wird: daß alle Szenen der Natur, welche Charakter haben, (§. B.) selbst jene, die einander ganz entgegengesetzt zu seyn scheinen, sich durch Genie und Kunst auf eine angenehme Weise verbinden lassen. Erhabene, kraftvolle, fürchterliche, schaurige, melancholische, lachende, unschuldige, anmuthsvolle Auftritte können in den mannigfaltigsten wohlgefälligen Verknüpfungen erscheinen: Eben so wahr ist es, daß alle Stimmungen des Herzens, welche nur irgend durch landschaftliche Szenen erregt werden können, auf das natürlichste und leichteste in das Gefühl des sittlichen Interesse übergeführt werden können. Es scheint also ausgemacht, daß der Gartenkünstler vermögend sey, in seine Komposition Szenen von dem mannigfaltigsten Charakter zu verknüpfen, und alle besondere Wirkungen derselben auf das Gefühl, in die große ädle Stimmung für moralische Harmonie aufzulösen.

Einen höhern Genuß als diesen kann uns die Gartenkunst nicht gewähren; welchen höhern wollten wir aber auch wünschen? Bey einem Garten nach jenen Prinzipien werden unter beständiger angenehmer Beschäftigung der Sinne und Phantasie, durch Formen und Szenen  
der

der Natur, alle Seelenvermögen befriedigt, bis zum höchsten und ädelsten, der moralischen Vernunft. Nie kann ein solches Werk uns abgeschmacket und gleichgültig werden, es erscheint uns immer neu, und fesselt uns immer mit gleichen Reitzen an sich.

Mit Leichtigkeit lassen sich nach den aufgestellten Grundätzen die übrigen philosophischen Forderungen an ein Werk der schönen Gartenkunst entwickeln. Es ergiebt sich sogleich, daß zu einem wirklich schönen Garten ein Bezirk von grossem Umfange gehört, daß aber auch alles Mannigfaltige, was der Gartenkünstler in diesem Bezirke vereinigt, in Proportion gegen den Umfang desselben stehen muß. Nichts ist widerlicher, als eine erzwungene Zusammendrängung mannigfacher Naturscenen in einen Raum, welcher von viel zu eingeschränktem Umfange ist; das Werk ist dann unnatürlich überladen, und verräth überall die peinliche Arbeit seines Meisters. Eben so unangenehm ist aber auch die Wirkung eines Gartens, dessen Inhalt gegen die Grösse des Umfangs zu gering ist. Ein solches Werk beleidigt durch seine langweilige fade Ausdehnung, verräth die Geistesarmuth seines Urhebers, und läßt den Betrachter eine lästige Leere des Herzens fühlen. Die Nothwendigkeit des

bündigen, angenehmen Zusammenhang aller Theile ist ebenfalls aus dem vorigen klar; dieser Zusammenhang muß augenblicklich gefaßt werden können. Der Gartenkünstler concentrirt in seinem Werke das Schönste und Geistigste, was nur die landschaftliche Natur enthält; er wird hierin die Natur in sofern übertreffen, daß er alles Mühsige, Fremdartige und Widrige, was oft ihren reizendsten Szenen beygemischt ist, von seinem Werke entfernt, und ihm vollkommene Reinheit ertheilt.



**L e i p z i g.**

**gedruckt bey Gottfried Dietrich Schulze.**



Carl Heinrich Heydenreich

Originalideen

über die

interessantesten Gegenstände

der

Philosophie.

---

Zweyter Band.

---

Leipzig,  
bey Friedrich Gotthelf Baumgärtner.

1794.



---

## V o r r e d e .

---

**N**ur 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

zweyte 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.

---

# **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 Grenzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre.**

## **IV.**

## Inhalt.

### IV.

**Fragmente über den Zusammenhang der Empfindung  
und Phantafie.**

### V.

**Prolufio:**

*Num ratio humana fua vi.ac fponde contingere poffit no-  
tionem creationis ex nihilo?*

### VI.

**Mifcellaneen.**

#### 1.

**Ueber den Begriff der Philofophie.**

#### 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.*

---



**I**n 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 Ori-  
 ginalität 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 Geschmack 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 Thatfachen 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 Begriff 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 Grenzen zwischen der Lust am Guten, dem Schönen und Angenehmen mit einer Schärfe zu ziehen, welche jede Zweideutigkeit unmöglich machen soll.

Der Hauptcharacter 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 dieß 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 Subject, und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Der Bestimmungsgrund des Urtheils ist also bloß subjectiv.

Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist also ohne alles Interesse. Nicht der Gedanke des Daseyns des Gegenstandes, in desselben Beziehung auf mein Begehungsvermögen, 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 Wohlgefallens an einem Gegenstande oder einer Vorstellungsart, ohne alles Interesse.

2.

Das Schöne ist das, was ohne Begriffe als Object eines allgemeinen Wohlgefallens 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 bloß 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 bloß auf das Subject bezogen, und die Lust drückt die Angemessenheit des Objectes zu denen bei der Reflexion geschäftigen Erkenntnisvermögen aus. Nämlich 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.

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

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

Geschmack ist das Vermögen, durch eine solche Lust zu urtheilen. Und man bedarf keines weitem 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 aufstellen zu wollen, daß darunter Grundsätze gemeint seien, unter deren Bedingung man den Begriff 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 Geschmacksurtheilen Nachforschung thun, und die wechselseitige subjective Zweckmäßigkeit, deren Form in einer gegebenen Vorstellung die Schönheit des Gegenstandes derselben ist, in Beispielen auseinandersetzen.

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 Empfindung oder Begriff) mithin die Einhelligkeit oder Mifshelligkeit derselben unter Regeln zu bringen, und sie in Ansehung ihrer Bedingungen zu bestimmen. Sie ist Kunst, wenn sie dies uns in Beispielen zeigt, sie ist Wissenschaft, wenn sie die Möglichkeit einer solchen Beurtheilung von der Natur dieser Vermögen, als Erkenntnisvermögen überhaupt, ableitet. Die letztere entwickelt das subjective Prinzip, welches unsre Urtheilskraft bei Prädicirung des Schönen befolgt, als ein ihr ursprünglich eignes Prinzip, entwickelt und rechtfertigt es. Die Kritik als Kunst, sucht bloß die psychologischen empirischen Regeln, nach denen der Geschmack wirklich verfährt, (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken) auf die Beurtheilung seiner Gegenstände anzuwenden, und kritificirt 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 müßte, 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 Auffassung der Form Verstand und Einbildungskraft bei dem freiesten Spiele, ohne sich eines Zweckes, oder der Befolgung von Regeln und Begriffen 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.

Dies scheint das Charakteristische von Werken schöner Kunst zu seyn, wie ferne sie dies 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 solle, nicht bloß 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 feiner 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 Zerstreung,  
 „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 Ent-  
 wicklung der Kantischen Ideen über schöne  
 Kunst, Genie, Kunstgeschmack einzu-  
 lassen, erlaube ich mir, folgende Betrachtungen  
 mitzuthemen, woraus sich, wie mir scheint,  
 selbst unter Begünstigung der Kantischen Grund-  
 sätze ergibt, daß eine Philosophie über schö-  
 ne Kunst Statt finde, worin sie bestehe, inner-  
 halb welcher Grenzen sie sich halten müsse,  
 u. s. w. Vielleicht dürfte man in der Idee dersel-  
 ben das Ausgezeichnete finden, daß die Rech-  
 te des Genies bei strenger Behauptung der Noth-  
 wendigkeit von Theorie und Regeln gänzlich  
 unverletzt und uneingeschränkt bleiben.

I.

Man weiß, daß Kant selbst zweier-  
 lei 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  
 Begriff von dem voraussetzt, was der Gegen-  
 stand

stand seyn solle, die bloß anhängende aber einer 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 Begriff 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. 186. brauche ich nicht vorher einen Begriff 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 Kenntniss 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 Begriff von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding seyn soll, und da die Zusammenstimmung des Mannigfal-

den kann. „Der Begriff der schönen Kunst aber verstatet nicht, daß das Urtheil über die Schönheit ihres Produktes von irgend einer Regel abgeleitet werde, die einen Begriff zum Bestimmungsgrunde habe, mithin ohne einen Begriff 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 Begriff von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding seyn soll, und da die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge zu einer innern 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.“ Also 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 heist Regel offenbar etwas ganz anders als im ersten, nemlich Richtung der zur Hervorbringung des Kunstwerks nöthigen Vermögen zur Gesetzmäßigkeit ohne alle Vorstellung von dieser Gesetzmäßigkeit. 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 demnach in Beziehung auf schöne Kunst wahrer Geschmack sei, läßt sich nicht eher bestimmen, als jene Begriffe mit Wahrheit, Bestimmtheit und Vollständigkeit entwickelt worden; eine Behauptung, von welcher ich mich eben so wenig losreißen kann, als ich fürchte, daß

dafs unpartheiſche Beurtheiler mich eines Mißbrauchs des Wortes **Gefchmack** beſchuldigen ſollten, durch welches die allgemeine Sprachweiſe das Vermögen der Beurtheilung des Kunſtſchönen nach **Begriffen** und **Einficht** bezeichnet.

5.

Es ergiebt ſich aus allem bisher Gefagten, dafs 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 Begriff, die andere vermittelt wirklich beſtimmender Regeln und Begriffe. Beide müſſen nothwendig bey jedem Werke ſchöner Kunſt eintreten.

6.

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

seine Kunst vergebens versuche, und ihn dem wirklichen Genusse eines Jeden im Zustande unmittelbarer Anschauung des Werks, überlassen müsse. Allein jedes wahre Werk 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 phantasiereiche 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 befeelt, 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 gieb 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 erster 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 gegründet aufzustellen:

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

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. Prolog. §. 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 ausführe. Dieser Zweck ist nichts anders, (wenn man ihn nach seinem allgemeinsten charakteristischen 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 freiesten 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 begründeter Einsicht zu entscheiden, ob der Gegenstand seiner Begeisterung wirklich ein Stoff 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-

wechselfn. 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 abzuschmeckenden 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 beigegebenen andern Interesses, von der Wirksamkeit solcher Anlagen des menschlichen Geistes abhängen, welche, ob zwar unendlich mannigfaltig modificirt, 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 Allgemeingültigkeit 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 Richterstuhle 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. Dafs 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

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, wiewfern 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 Einschränkung 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 Innern 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 Kunstgenien, 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 Kenntniss des Genies, ruhen alle Regeln der Zweckmäßigkeit für dasselbe auf Betrachtung und Auseinandersetzung der Eigenschaften der Werke desselben.

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 Raïonnement 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 Zustande wirken, andererseits Stoffe zu Regeln für die möglichste Bildung derselben, um das Höchste, Zweckmäßigsste hervorzubringen.

Dafs 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 bescheidenlich: 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 Entwicklungen 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?

Al-

Allein obwohl die Grundsätze und Regeln der philosophischen Theorie der schönen Künste, ihrem Inhalte 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 eine Zweckmäßigkeit, die ihrer selbst wegen gefalle, begründet.

Wenn ich voraussetzen darf, das 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 erstere 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 Thatfachen und aus Folgerungen bestehen,

hen, welche auf Thatfachen beruhen. Ihre Quellen sind die daseyenden 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 daseyn, ehe Optik erfunden werden kann? Daß es aber Genieen und durch sie schöne Kunst gebe, erhellt aus der Thatfache 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. Indem 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 ergibt 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, wohlverstanden, der oberste Grundsatz für die schönen Künste, um ihr gemeinschaftliches eigenthümliches Wesen zu bezeichnen. Zwar ist Vergnügen an einem Werke schön-

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 sehr die Oberherrschaft, daß es die Begriffe des Gegenstandes verdunkelt, und uns wohl gar auf Augenblicke wähen 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 Character des Kunstschönen, und die Bestandtheile des Kunstgenies dargestellt, so geht sie nun zur Betrachtung der einzelnen Künste über, bestimmt den Begriff 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  
*Originalid. II. Theil.* C dem-

demselben zum Grunde liegenden Eigenschaften diejenigen, welche vorzüglich die Treflichkeit 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 unbegriff 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 denkbar, 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, Ruhrende, Naive, Komische u. s. w. Theorie des Interessanten in Verknüpfung mit der Schönheit der Form.

3. Wird bey dem 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 Zweckmäßigkeit 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, Verhältnismäßigkeit u. s. w. Theorie der Regelmäßigkeit 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 scharfsinnigen 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

Ver-

Es ist in der menschlichen Natur gegründet, daß wir jedes unfrer Willkühr 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 befehlt 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 Zweckmäßigkeit 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-  
ingerichteten Universität eine öffentliche Sammlung  
von Zeichnungen, Kupferstichen, Gemälden, Statuen  
seyn, eine Sammlung, die wenigstens vollständig ge-  
nug 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 eigener 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 Geschmacks 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.*

---



**D**ie 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?

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 gemeinem Verstande 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 Werke schöner Kunst. Die Allegorie, als Figur, ist kein Ganzes, sondern bloß Theil, nicht Zweck des Künstlers, Redners, oder Schriftstellers überhaupt, sondern bloß 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. Daraufgründet 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 vergesellschaftet.

Wenn der letzte Zweck der Allegorie, als Werkes 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 Versinnlichung 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 vollkommnern und lebhaftern Ausdrücke derselben beitragen.

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 Aehnlichkeit, 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 Schlags, 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 Attribute allerdings auf die Hauptidee gerichtet, aber sie verliert sich zu gleicher Zeit in einer unbestimmbaren Menge ihr mehr oder weniger klar und deutlich vorschwebender Reihen analoger Vorstellungen. \*)

Die

\*) Man sehe Kants seine 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 beygefellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Theilvorstellungen in dem freyen Gebraue-

Die Allegorie ist sich im Allgemeinen in allen Künsten gleich, in besondern unterscheidet sie sich: a) nach dem grössern oder geringern Umfange des Ideenkreisses, 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 eröffnen kann. Die Dichtkunst stellt unmittelbar keinem Sinne etwas dar, allein sie hat unter allen Künsten das ausgebreiteteste Vermögen, die Einbildungskraft durch Bilder von Gegenständen eines jeden Sinnes zu beschäftigen. Sehr natürlich, daß sie ihre allegorischen Gegenstände durch mannigfaltigere 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 Begriff 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 zudichten, 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 Andeutung 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 ästhetischen Talenten.

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 — Schickfal — Leben, Kindheit, Jugend, Mannheit, Alter, Tod — Wollust, Freude, Traurigkeit — Ueberflufs, Armuth — Gesundheit, Krankheit, Hofnung, Furcht, Morgen, Mit-

*Originalid, II. Theil.*

D

tag,

tag, Abend, Nacht, Frühling, Sommer, Herbst, Winter, Schlaf, Traum, u. f. 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. f. w. Die allgemeinen Begriffe von Laster; Ungerechtigkeit, Feindschaft, Grausamkeit, Unmäßigkeit, Falschheit u. f. w. die allgemeinen Begriffe, welche die Entscheidung der moralischen Vernunft als Richter 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 übersinnlichen Welt, als Gottheit, Universum, Ewigkeit, Unsterblichkeit, Seeligkeit, u. f. w. In Hinsicht dieses dreifachen Verhältnisses, können wir die

(1

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 Verwandtschaft, 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 charakterisirt.

Das philosophische Talent des allegorischen Künstlers ist um so größer: 1. je mehr er für die erhabensten Ideen herrschenden Sinn besitzt; 2. je größere Ganzeder selben 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 Verhältniß ausdrückt, führt in der Seele des allegorischen Künstlers eine Menge von einzelnen sinnlichen Vorstellungen herbey, welche sich auf jenes Verhältniß beziehen. 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 Verhältniß der Vernunft zum Dichtungsvermögen der Einbildungskraft, welches dem allegorischen Künstler eigen ist, noch nicht hinlänglich charakterisirt, 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 bloß 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 verliert, 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 Verhältni-

D 3

nis-

\*) Man könnte sagen, daß bey der allegorischen Darstellung einer jeden Idee der Verstand der Einbildungskraft erlaube, mit den Denkformen der Substanzialität und Kausalität 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 trefflicher: 1. je schöner die ganze Form ist, in welcher das Dichtungsvermögen die Idee darstellt; 2. je vollkommener 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 Reitze 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 bloß keinen Widersinn enthalte, ihr Substanzialität und Kauffalität zuzueignen, sondern dieß, 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 bloß in-

dividuelle Gültigkeit für einzelne Menschen haben.

4.

Die Idee muß kein angestrongtes Nachdenken oder wohl gar Spekulation erfordern, um gefaßt zu werden, oder um lebhaft zu intereffiren. 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 Absetzens 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 Epifoden vorkommen.

Man

Man nennt eine Sammlung allgemein angenommener, oder doch in den Werken der größten Meister gebräuchter 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 Allegorien zu bilden. Der allegorische Künstler wird geboren,

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 Forscher der menschlichen Natur interessant seyn müßte. Allein je seltener sich philosophischer Tieffinn, kritische Gelehrsamkeit, Alterthumskunde, und Kunstkenntnis vereinigt finden, desto weniger haben wir Hofnung, ein Werk dieser Art zu bekommen,

4.

Eine zweckmäßige Iconologie müßte mit einer philosophischen Theorie der Allegorie eröffnet werden, welche vorzüglich das Genie

D 5

zur

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 kritisieren.

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.*

---



---

**D**afs 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 frühern 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 verbiethet.

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, dafs 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 zerstören. 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 weifs 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 leblos seyn, du darfst deine Erhaltung

tung

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 verletzest. Die Pflichtenlehre gebiethet ohne Einschränkung: sey wohlthätig, erhalte, vervollkomme 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 beyder Wissenschaften zurückgehn, ihre Abkunft von denselben zeigen, den Punkt angeben, wo sie, unerachtet ihrer gemeinschaft-

*Originalid. II. Theil.* E li

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

Wenn wir die Begriffe Pflicht und Recht bloß nach der Vorstellungsart der gemeinen Menschenvernunft nehmen, so entdecken wir zugleich eine auffallende Verwandtschaft 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 bloß thierische, vielmehr auf vernünftigsinnliche 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 Begriff Recht auf sein

Recht nicht aufgehoben werden; aber das Recht steht jederzeit der Pflicht nach; einer 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 Begriff Pflicht ihn in seinen Handlungen unablässig leiten müßte, unerachtet er aller Gemeinschaft mit einem andern Wesen seiner Art ermangelte. — Wenn wir den Begriff Recht von dem Menschen im Verhältnisse zu einem Thiere oder umgekehrt, 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 müssen. Der Hund hat Recht, der grausamen Behandlung 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 unrechtmäßigen Zwang unter einander vertheidigen. Die Anwendbarkeit der Prinzipien der Vernunft in Rücksicht der vertheidigenden Gewalt auf alle lebende Wesen drückt der bekannte 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 Begriff des Rechtes eine ganz eigene Erscheinung im Gebiete 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 entblößt sind, in ihr die einzige Richtschnur für vernunftmäßige Handlungsweise zu finden glauben. °)

Wenn

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

Wenn der Begriff des Rechtes die Erlaubtheit einer Handlung, bestimmt durch das moralische Gesetz, ausdrückt, so muß sein letzter Grund in dem höchsten Grundsatz 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 Begriff des Rechtes ohne alle Beziehung auf seine Mitwesen zu denken, läßt schon vermuthen, 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 Begriff 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 Geboth fest: behandle dein Mitwesen jederzeit als Zweck an sich, nie bloß 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 gemäs, aber auch zuwider thun. Dieselbe Vernunft, welche nach allgemeingültigen Maximen zu handeln gebiethet, gebiethet demnach den vernünftig-sinnlichen Wesen: Keines verändere den Zustand des andern wider dessen Willen und Zweck! Aus diesem Gebothe aber folgt ein andres Geboth, nämlich das: Laß nicht zu, daß eines deiner Mitwesen wider deinen Willen und Zweck deinen Zustand verändere! Beyde Gebothe ergeben sich aus einem und demselben 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 Geboth ist das Geboth des rechtmäßigen, des vertheidigenden Zwanges. In der That gebiethet die Vernunft Abwehrung des Unrechts, Schätzung 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 geboten ist, nicht, daß es erlaubt sey, daraus daß sich soll, nicht, daß sich 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 vertheidigender 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 Rechtsgelehrte sagt, das Recht dieses zu thun, sondern die Pflicht Zwang gegen Verminderung der Vollkommenheit anzuwenden. In der That findet man auch in allen Theilen eines 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 pflichtmäßigem Zwange ein bloß rechtmäßiger, aus dem zwingen sollen, ein zwingen dürfen folge. Herr Schumann \*) erklärt Recht durch die moralische Möglichkeit, nach Naturtrieben zu handeln. Eine solche bloße Möglichkeit aber kann nach ihm in so fern Statt finden, als das Sittengesetz nicht die ganze Willkühr der Person bestimmt, sondern ihr einige freywillige Handlungen freystellt, und erklärt, daß die Person sich in Rücksicht auf diese Handlungen durch

E 5

Natur-

\*) Wissenssch. Naturr. 136 ff. „Obgleich das Sittengesetz die ganze Gesinnung der Person bestimmt und bey allen freywilligen Handlungen die Rücksicht auf seine Sanktion gebiethet, so bestimmt es doch nicht die ganze Willkühr der Person, sondern stellt ihr einige freywillige Handlungen frey. Da nun aber in einem jeden endlichen Wesen nur zwey Bestimmungsprinzipien — der Sittlichkeit und der Natur sind, so kann der Satz des vorigen §. keinen andern Sinn haben, als diesen: das Sittengesetz erklärt, daß die Person in Rücksicht auf die freywilligen Handlungen, welche nicht moralisch nothwendig sind, sich durch Naturtriebe bestimmen lassen könne. §. 140. Recht ist die moralische Möglichkeit, nach Naturtrieben zu handeln.“

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

- \*) Briefe über die kantische Phil. 2. B. „Die durch das Gesetz des uneigennütigen Triebes bestimmte Möglichkeit der freywilligen Befriedigung des eigennütigen Triebes heist 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 bloß möglich ist. — Das Recht in engerer Bedeutung findet also nur in denjenigen Fällen Statt, wo dem Willen die Befriedigung des eigennütigen 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 Willeushandlung, die derselben nicht widerspricht, aber auch nicht aus derselben erfolgt, die folglich weder verboten noch gebothen ist, sondern der Willkür überlassen, bloß erlaubt, macht das Wesen des Rechtes in engerer Bedeutung aus, und enthält den Grund, warum die bloß 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 eigennützigem 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 eigennützigem 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 läßt, 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 äufre 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 Bewusstseyn, und erklärt, was die Vernunft in jedem Falle kategorisch gebiethe, oder verbiethe. 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 Willkühr des Menschen überlassen. Sie bestimmt die allgemeine Pflicht, nach welcher jeder Mensch den andern in dem Kreise seiner  
 seiner

seiner äußern Freyheit nach eignen Zwecken ungehindert handeln und wirken lassen soll, bestimmt auf den Fall, wo ein Mensch die Freyheit des Andern willkührlich aufhebt oder einschränkt, wiefern der Unrechteleidende durch das moralische Gesetz in seinem Bewußtseyn zur Gegenwehr oder zur Duldung, der Unrechtathuende und die übrigen Menschen aber durch das moralische Gesetz in ihrem Bewußtseyn verbunden sind, seiner Gegenwehr nicht zu widerstehen. Sie bestimmt aber auch für gewisse Fälle die Pflicht, die äußere Freyheit seines Mitmenschen einzuschränken, wenn er davon einen schlechterdings unmoralischen Gebrauch gegen alle Würde und Zweck der Menschheit machen will, und die daraus folgende Pflicht, der Gewalt zu widerstehen, wodurch der Mitmensch sich in diesem Falle sein Recht, seine äußere Freyheit zu misbrauchen, sichern will. (Beispiele: intentionirter Selbstmord, beschlossener Mord eines Andern, gewaltsamer Mißbrauch eines Mädchens.)

Das Naturrecht gehört allem diesem zu Folge nicht in den Bezirk der Pflichtenlehre. Es nimmt aus dieser den Erweis der Pflicht alles 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, wiewern dieses moralische Gesetz denselben gebiethet, seine äufre Freyheit nicht einzuschränken, und seiner vertheidigenden Gewalt nicht zu widerstehen. Und in dieser festgehaltenen Beziehung stellt es die äufre 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 Grenzen 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  
feint-

feinsten Verhältnisse befaßt, nicht weit genug fortführen. In Beziehung auf das Sittengesetz im Bewußtseyn des Handelnden giebt es also kein bloßes Erlaubtseyn, kein Dürfen, sondern eine Reyhe von abgeleiteten aber schlechterdings nothwendig gebietenden Gesetzen. Alles Erlaubtseyn, alles Dürfen kann nur unter Voraussetzung einer Beziehung auf das moralische Gesetz im Bewußtseyn der Menschen außerdem Handelnden denkbar seyn. So bald ich also sage: es sey mir etwas erlaubt, ich dürfe etwas, so heißt dieß nicht: meine moralische Vernunft lasse mir es zu, sondern die moralische Vernunft in den Menschen außer mir verbiete diesen, mich zu hindern. Der Begriff des Erlaubtseyns, des Dürfens tritt erst ein, wenn der handelnde Mensch im Verhältnisse gegen seine Mitmenschen betrachtet wird; vor dieser Hinsicht ist alles Erlaubtseyn 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 Vernunftgebothe, welche für alle Menschen gleich gelten. Indem der Handelnde sich dieser Vernunftgebothe und ihrer gleichen Gültigkeit für alle Menschen bewußt ist, kennt er mit apodiktischer Gewisheit die Verpflichtung der Menschen außer

fer 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 moralischem Bewußtseyn ist ihm der Zwang geboten oder verbothen, 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 Vernunft

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

Jeder Mensch ist sich des Moralgesetzes bewußt, in wiefern er unter ihm steht, zugleich aber auch ebendesselben, inwiefern 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, inwiefern 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 inwiefern er im gegenwärtigen Falle unter demselben steht, sondern inwiefern die übrigen Menschen, oder der Mensch, gegen welchen er handelt, unter ihm stehen.

Dasjenige Dürfen also, welches die naturrechtlichen Sätze ausdrücken, heist 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 Pflichtenatz, und einen zulassenden Rechtsatz. Der verbiethende Pflichtenatz ist: Unterlass alle Handlungen, bey welchen du dich deines Mitmenschen, als bloßen Mittels für deinen beliebigen Zweck bedienstest, 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 bloßen Mittels, oder aller durch ihn verursachten, deinem Zweck zuwiderlaufenden willkührlichen Veränderung deines Zustandes Zwang entgegen setzen.

Der zulassende Rechtsatz folgt aus dem Bewußtseyn des verbiethenden Pflichtenatzes, 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 verbiethe 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 erfahnen **Unrechts** also läßt sich nicht dergestalt aus einer **Pflicht** ableiten, daß man schlosse: man dürfe, was man solle. Sie folgt aus der vorgestellten **Verpflichtung** der unrechtanthuenden Menschen, sich der rechtmäßigen **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 **Unrechtanthuenden**: 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 äußern Freyheit nicht einzuschränken, verletzt, und diese vermeynté 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 äufre 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 beweist, daß die **Vernunft** in Hinsicht auf verschiedene **freye Handlungen** unsrer **Willkühr** 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 **Bewustseyn** 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 Räthsel für Jeden, der den Begriff 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 entreißen; 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 stören, 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 insofern durch meine Pflicht aufgehoben werden, als ich durch dieselbe verbunden seyn kann, ihm nicht gemäß zu handeln, also die Handlungsweise nicht einzuschlagen, die der andre doch verpflichtet wäre, nicht zu hindern. — Was die Pflicht anbetrifft, die der Unrechtanthuende zu besitzen glauben kann, die Freyheit des Andern einzuschränken, und seiner vertheidigenden Gewalt zu widerstehen, so nimmt der Unrechtleidende 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, unangesehen 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 auffallendsten wählen. Cajus will aus Ueberdrufs des

F 4

Lebens

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

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

Cajus hat Pflicht, sein Leben unter allen Umständen zu erhalten; (Cajus soll sich nicht ermorden, darf nicht;) Sempronius hat Pflicht, den Cajus durch Einschränkung seiner Freyheit vom Selbstmorde abzuhalten; (Sempronius soll dem Cajus 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, wiewohl die übrigen Menschen verpflichtet sind, ihn nicht zu hindern, er hat das Recht sich gegen sie zu vertheidigen, indem sie es unternehmen, wiewohl 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 unachlässlich 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 Bewußtseyn ist, jederzeit wissen, denn, selbst wenn ich eine pflichtwidrige Handlung unternehme, die nur Niemanden in seiner Freyheit stöhr, muß ich mir meine Mitmenschen, als streng verpflichtet

tot' 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 darinn 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 Durchtreibung pflichtwidrig seyn kann. \*)

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

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

\*) Daher man das Sprüchwort: *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 Inbegriff von bloßen aber unverlierbaren Befugnissen zum Zwange möglich sey, leuchtet auch ein, wie es in vielen Fällen Gewalt erlauben könne, wo die Pflichtenlehre die Anwendung derselben verbiethet. 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 weiß, 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 machte, 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 sichere 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 Nebenmenschen keinen praktischen Gebrauch machen. Seine moralische Vernunft wird ihn mit dem Bewusstseyn der Ueberzeugung erfüllen, daß er sich nicht darauf einschränken dürfe, niemands 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 darbiethet, 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 selbstthätiger Neigung, in Uneinigkeit und Widerstreit versetzen: Cajus 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, Cajus sey verpflichtet, sein Recht fahren zu lassen; Sernpronius, Tullius, Antonius, kommen dem Cajus 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 ungerufen in die Rechtshandel 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 selbstsüchtigen oder moralischen Gründen herrühren. Weit entfernt, in dieser Verbindung auf seine Unabhängigkeit Verzicht zu leisten, beabsichtigt er vielmehr, sie dadurch erst vollkommend 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

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 that, als auch sich anheischig macht, einer vermeynten 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 erhellet, 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 aufgeben, 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 verbiethen, sie muß sie vielmehr für nothwendig erklären, weil Sicherheit für die äußere Freyheit eine unerfetzliche Bedingung ist, die innre Freyheit geltend zu machen, und demnach als ein nicht aufzugebender Zweck für jedes vernünftig-sinnliche Wesen angesehen werden muß.

Went



mufs, daß es durchgängig bloß nach Recht gehe. Sie fehlten nur darinn, 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.

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

---

11

11

11

11

11

---

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 entreisse ich die ersten Versuche, welche bereits in Cäsars Denkwürdigkeiten abgedruckt sind, der Vergessenheit.

Wer

---

**W**er 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 eindringt, 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 Gradationen zum Punkte ihrer höchsten Höhe aufsteigen, und hinwiederum 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 all Augenblicklichen 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 Mißvergügens für ihn werden. Und welcher ein bewundernswürdigen 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 Wirkksamkeit 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 verblindet, kaum bemerken.  
 Wenn wir in Zustände besonders starker, an-  
 genehmer oder unangenehmer Empfindungen  
 sind, wie schnell erwachen dann die sinnlichen  
 Bilden der Phantasie, und mit welcher Lebhafti-  
 gkeit erscheinen sie uns! Selbst die unsinnlich-  
 sten Begriffe kleiden sich dann in die Schatten-  
 risse 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 rei-  
 ssen, und an die Betrachtung der Außendinge zu fes-  
 seln. Ohne Zweifel ist diese ein bequemeres Mittel,  
 die Menschheit in dieser Periode ihres Daseyns zu bil-  
 den, als die Unternehmung der Natur des Geistes. Soll-  
 ten 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-  
 dessous de son image.* (Lacunes de la philosophie Disa.  
 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 Sinnes und der äußern Sinne; er sieht abentheuerliche Gestalten, Gespenster, Schatten abgechiedener 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 erhitzen 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 Emp-  
pfu-

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

Bey allen diesen Ereignissen schon äußert sich nicht bloß 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 heitre, 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 weifs die Phantastie 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 Liebhaber 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 Sylbenmaßes 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 Reihn 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 Anschauung 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 Dar-

stel-

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 Momente ihres Handelns oder Leidens, wir sehn ihre Schöpfung, vergleichen sie mit unsern 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 anzuzwecken, 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 verlohren 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 erregt, ist jedem bekannt, in wie niederm Grade er auch diese Kräfte besitze. Kein Vermögen unserer Seele hat einen so augenblicklichen und starken Einfluß auf unsere 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 Wirkksamkeit 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 abziehen, oder der überspannte Geist verliert seine Haltbarkeit, 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

tasie vermehrt wird. Dennoch findet sich hier zwischen beyden Kräften ein merkwürdiger Unterschied. Je unmäßiger wir unsre Empfindsamkeit ausbilden, desto zügelloser 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 äußeren 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 Schauspiel: Sturm und Drang. (Klingers Theater zweyter Theil.) In dem bis zur Schlafsucht abgespannten Blasius, und dem in Illusion und Träumen existirenden la Feu wird kein Unpartheyischer die tiefsten Blicke des Dichters in die Natur des menschlichen Geistes verkennen.

*Originalid. II. Theil.*

H

**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 verhäßlichernde unsern Haß; wie viele unglückliche Ehen, wie viele übereilt geschlossene Freundschaften sind durch jene, wie viele ungerechte Mißhandlungen, wie viele Mordthaten sind durch diese entstanden! Wen haben nicht in seinem Leben wenigstens zuweilen die Luftschlößer seiner Hoffnung irr geführt, wie viele haben sie nicht ganz verblindet, 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 Ahndung fast unmöglicher Ereignisse! Welch einen günstigen Einfluß haben aber auch die Dichtungen der Hoffnung und Furcht auf unsre Handlungen! Ein lustiges 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 blind-

blindes Wirken unsern Untergang nach sich ziehen würde. \*) Wenn wir die berühmtesten Handlungen, die Patriotism, religiöse Schwärmerey, Ehrfucht, Rächgier, 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 versteht, ihre Empfindung und Phantasie seinen Zweck gemäß anzufeuern, so müssen wir bedauern, daß weit mehrere diesen Kunstgriff zum Betrüge 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 unsern  
Muth.

als zur Bildung und Beglückfeligung 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, Fruchtragens 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 hinausschauen 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 herumsehweifen 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 herzuweisen, Vorschriften, für die vielleicht die Theorien der schönen Künste, die Sittenlehre und Politik noch einen Platz haben. \*)

\* *Zweyter Versuch.*

Die Entfernung aller transcendentalen Untersuchungen über die Natur der Seelenkräfte dürfte mich leicht in den Verdacht bringen, als wollte ich mich, mit Uebergang 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 anzufüllen, als durch eine scharfe Prüfung davon die Einsicht zu bekommen, daß es Blendwerke sind.

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

\*) Meines Wissens hat noch niemand über diesen Gegenstand besonders geschrieben. Der Aufsatz von Conz über Empfindungsvermögen und Phantasie, wie über ihren gegenseitigen Einfluß, im ersten Bändchen seiner Beyträge ist ein bloßes 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 genöthigt ist. Schon *Des Cartes*, *Malebranche* und *Spinoza* nahmen die Vorstellkraft als Grundvermögen an. *Des Cartes Princ. Phil. P. I. c. IX. Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, 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 aperiarn et loco non monear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus; sed si intelligam de ipso sensu, siue 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 Leitfaden, 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 artha 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.) *Malbranche* (nach der lateinischen Uebersetzung, *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 max 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 hervorbringt, 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 Denkkorganen 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 besondere Bestimmung es im Stande ist, dieselben hervorzu- bringen. Ich werde also mit Recht fragen dürfen, was die Vorstellungskraft 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. Verf.* 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. 11, 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 mislungenen 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 eigener 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 unsere Vorstellungen sind, weil wir das Wesen nicht kennen, daß sie hervorbringt, als wir im Gegentheile unser Wesen nicht aus unsern 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 vorstellende Wesen kennen, da wir die zu einem neuen Wesen gleichsam verschmolzenen Wirkungen von beyden durch keine Scheidung abzufondern vermögen; so begreife ich nicht, wie ein menschlicher Geist die Vorstellung, als Bild eines Gegenstandes, definiren könne. Ich leugne damit gar nicht, daß es möglich sey, an einer Vorstellung so viele Merkmale zu beobachten, um eine für die Erfahrung brauchbare Beschreibung davon machen zu können. Man findet dergleichen wirklich in jedem guten Handbuche der Psychologie. Allein 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 bestimmen. Völlig unbekannt mit dem Wesen der Vorstellung selbst können wir uns bey dem Worte, Vorstellungskraft, weiter nichts denken, als das unbekante nicht zu bestimmende Etwas, das 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 Eigenschaften wir gar nichts angeben können; so ergibt sich von selbst, was man von dem Versuche erwarten 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 Einbildungen 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 Aeufserungen 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 unmöglicher, als bey der zu empfinden, und der zu begehren oder zu verabscheuen. Ich bin gewiß, daß kein Weltweiser, wie spitzfindig er auch zu Werke geht, eine reine Empfindniß, eine reine Willensthätigkeit auf Vorstellung zurückführt. Vielen scheint dieses zwar gelungen 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 Willensthätigkeiten, das heisst, solchen, von denen alles fremdartige abgefordert 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 Ideenverbindung.\*) Will man also über das Empfindnis selbst entscheiden, so muss man jenes Kompositum trennen, bis nichts mehr übrig ist, als das Bewusstseyn des angenehmen 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 beyin Vergehen Spu-  
 ren von ſich zurück; die Phantafie bildet aus  
 dieſen eine Vorſtellung des vormaligen Seelen-  
 zuſtandes; allein dieſe Vorſtellung iſt daruin  
 nicht die vorgestellte Modification dieſes We-  
 ſens ſelbſt, ſo wenig als ein Bildniß das Ori-  
 ginal, welches es vorſtellt. Wenn alſo der  
 Menſch zum Beyſpiel eine lebhafte Abneigung  
 gegen etwas gefühlt hat, ſo bildet ſeine Phan-  
 taſie eine Vorſtellung derſelben, wenn ſie ver-  
 gangen iſt, allein dieſe Vorſtellung der Abnei-  
 gung iſt doch nimmermehr die Abneigung  
 ſelbſt, \*) Aus allem dieſem erhellt wenigſtens  
 ſo viel, daß man mit der Reduction der Seelen-  
 kräfte auf eine Grundkraft noch lange nicht ſo  
 weit gekommen iſt, um die Psychologie zu ei-  
 ner wahren, in ſich zuſammenhängenden Wiſ-  
 ſenſchaft zu erheben. Sie darf ſich, dünkt mich,  
 in dieſer Rückſicht immer noch nicht einer grö-  
 ßern

\*) *Des Cartes* hat augenſcheinlich die Unmöglichkeit ge-  
 fühlt, gewiſſe Modificationen unſers Weſens auf Vor-  
 ſtellung zurückzuführen. Daher ſagt er: *ſed et alia*  
*quaedam in nobis experimur, quae nec ad ſolam men-*  
*tem, nec etiam ad ſolum corpus referri debent, quae-*  
*que ab arcta et intima mentis noſtrae cum corpore unio-*  
*nis proficiſcuntur, nempe appetitur famis, ſitis etc.*  
*itemque commotiones, ſive animi pathemata,*  
*quae non in ſola cogitatione conſiſtunt, ac*  
*denique ſenſus omnes ut doloris etc. Princip.*  
*Phil. P. I. §. XLVIII.*

ihren 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 sachliche 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 Scharfsinns betrachtet werden. Allein im Ganzen drehn sich die Verfasser derselben doch immer in einem Kreise 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 Vergnügens oder Mißvergügens. 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 einzusehn, erstlich das Mannigfaltige selbst bemerken, 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 unsern 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 ausgehen: Wir bekommen eine angenehme Empfindnis, wenn viele Dinge durch eine zweckmäßige Zusammenwirkung etwas zu Stande bringen, das uns eine angenehme Empfindnis verursacht, und wir fühlen eine unangenehme Empfindnis, wenn ein Mannigfaltiges nicht zu einem Zwecke zusammen-

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 Punkte 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 erwiedern, als: weil beydes uns angenehm ist. Unfre Urtheile über die Vollkommenheit unsers Zustandes gründen sich auf die angenehmen Gefühle, welche er enthält, und alle unfre 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 eignen 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 Geschäfte? 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 gehalten 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 feine 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 Bewusstseyn 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 geringscheinende Bemerkungen ein: das angenehme und unangenehme — das eigentliche Empfindnis — 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 besondern 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, vermittelt welches die Seele aus dem Stoffe der Phantasie neue Ganzen bildet. Diese Eintheilung, die jeder andern vorhergehen muß, gründet sich auf die Verschiedenheit der Principe, die zu jeder von diesen verschiedenen Thätigkeiten erfordert werden.\*)

I 3

kann

\*) Diese Unterscheidung dorer zum Aufbehalten, Hervorziehn, 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 Rückficht 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 indessen auf demselben Princip, welches ich im allgemeinen Phantasie nenne. Das Dichtungsvermögen kann man ebenfalls betrachten in Rückficht auf die Sinnlichkeit, in Rückficht auf den Verstand, und in Rückficht 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 Willkühr gegründet. Sie trennen Thätigkeiten, die aus demselben Prinzipe 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 bey dem ersten Blicke dar. Jeder Mensch muß die Erfahrung gemacht haben, daß ihm im Zustande der Empfindung und Leidenschaft die sinnlichen Bilder der Phantasie ungewein 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 rühren, 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 Schlüssel 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 bloß 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 intellectueller Empfindnis 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 unserer Frage zu öffnen, so wollen wir sie doch vorher etwas genauer prüfen: gesetzt auch, wir würden durch das Resultat unserer Untersuchung genöthigt, einen etwas weitem und schwierigeren Weg einzuschlagen. Haben denn wirklich bloß 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 Parallele, die sie zwischen dem Denken und dem Empfinden ziehn. Von aller Erkenntnis entblößt, sagen sie, kaum seiner selbst bewußt, erscheint der Mensch auf der Welt. Seine ersten Vorwürfe

15

sind

\*) 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.)

sind Erscheinungen der Sinnlichkeit, und sein ganzes Geschäft ist, diese aus ihrer Verworrenheit und Dunkelheit immer mehr zur Deutlichkeit und Lebhaftigkeit zu erheben. Nach und nach entwickelt sich seine Selbstthätigkeit, er erweitert die engen Gränzen seiner Erkenntnifs, 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 unsere Erfahrung erhaben zu sein scheinen, so sind sie doch, genauer besehn, 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. Ebenso ist es nun bey den Empfindnissen. Die ersten Empfindnisse, die der Mensch erfährt, sind 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 Zufließen 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 sehn, 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 darbiethet, über ihre extensive Quantität, ihre Eigenschaften und Kräfte, ihre Beziehungen gegen einander in Rücksicht auf Inhärenz 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 Sinnen erwerben, sondern die ersten bewußten Thätigkeiten unsrer Natur setzen sie schon

schon 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 Hauptsache näher rücken. Die sinnlichen Empfindnisse, wir nehmen es unterdessen an, sind wirklich die einzigen originellen, 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, vermittelt 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 mehreren 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 über 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 Scharffsinds ist; die Erfahrung sogar scheint sie nichtwenig zu bestätigen; denn wir können nicht leugnen, daß bey vielen unserer Vergnügungen 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, modificirtes, sinnliches Gefühl, so muß doch schlechterdings eine Ursache angegeben werden, warum die Seele bey gewissen Aeußerungen ihrer andern Kräfte gewisse Spuren der Sinnlichkeit aufweckt, und das aus ihnen resultirende Gefühl jenen beygefellt, oder warum

um in andern Fällen, wo die Seele nicht nach ihrer Willkühr thätig zu seyn scheint, bloß der Mechanism diese Vermischung bewerkstelligt. Die Angabe dieser Ursache kann mit desto mehrerem 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 Mechanism 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 solchen 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. Gäb' es völlig indifferente Zustände, so würde unser Daseyn in eine Reihe abgebrochener unzusammenhängender Perioden zerfallen, und gewaltsame Stöße 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, liefs 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 zugesetzen.

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 Neuheit im allerhöchsten Grade, und es ist kein Wunder, wenn die Wirkungen desselben sich fortpflanzen, und sich auch 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 unserer Seele machen, Jede Vermehrung oder Verminderung unserer 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 tief Sinnigsten Denkern leben den grössern Theil ihres Lebens in der Sinnlichkeit, ihr Geist wird weit öfterer mit sinnlichen Vorstellungen und sinnlichen Gefühlen beschäftigt, als mit bloß 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 bloß aus verfeinerten und verallgemeinerten Spuren der sinnlichen bestehen, so haben wir doch den Satz unumstößlich gewiß, daß die sinnlichen Vorstellungen der herrschende Theil in unserm

ferm Gedächtnisse ist, das heisst, 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 vermittelt 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 sichere Regeln zurückzuführen suchen.

Wenn wir die Kräfte unfres 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

seyen eine Reihe in einander greifender Momente des Thuns und Leidens ist. Da nun also jeder thätige oder leidentliche Zustand eines Wesens 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 Thätigkeiten; so kann man unmöglich mit völliger Genauigkeit angeben, was von diesem zusammengesetzten 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 Einwirkungen erhält; so daß man die Gränzlinie zwischen seinem Leiden und Thun eben so wenig vollkommen genau ziehen kann, als bey jedem andern Wesen des Universums, und sich mit der Angabe des mehrern oder wenigern befriedigen muß. Mit Recht können wir also sagen, daß der Mensch leide; wenn er, ohne selbst die Veranlassung dazu zu geben, ohne es zu wollen, 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 Wirkksamkeit 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 unwillkürlich

lich

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 darbiethete, sondern er ist auch hier selbst Schöpfer, wirkt den Gesetzen seiner Natur|gemäß 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 unsern leidentlichen Zuständen (wenn nicht das Bewußtseyn unserer selbst unterdrückt ist,) unserer Wirksamkeit uns bewust 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 erregen, und die wir mit Bewußtseyn und zweckmächtig 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 Allgemeinen angegebenen Charakter des empfindenden Menschen ebenfalls bloß 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 Wirkksamkeit des Geistes zu einem so hohen Grade, daß eine Vorstellung, ein Bild das andre mit einer so großen Schnelligkeit 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 Wirkksamkeit 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 sammelt, 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 bewerkstelligen, das vollendet hier die ideenbildende Kraft der Seele selbst. Wenn auch der erste Ursprung des Empfindnisses durch äußere Ver-

Ver-

Veranlassung geschah, so unterhält es doch die Seele durch ihre eigne Wirkksamkeit, 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 Wirkksamkeit in sich schloße, als der des Empfindens.

Es ist wahr, es giebt bey den sinnlichen und geistigen sowohl angenehmen als unangenehmen Empfindnissen gewisse Grade, wo unsere Selbstthätigkeit völlig aufzuhören scheint, wo sich sogar nicht selten das Bewußtseyn unserer 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 Zustande 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 Zustände der menschlichen Natur Veranlassung geben.

### *Fünfter Versuch.*

Wir wollen nun die zeither gemachten Bemerkungen auf die Erscheinungen anwenden, deren Erläuterung wir uns vorgesetzt haben. Da sich aber zwischen den sinnlichen und geistigen Empfindnissen ein wesentlicher Unterschied befindet, so müssen wir die Anwendung auf jede von diesen Gattungen besonders machen.

Bey den bloß sinnlichen Empfindnissen ist die Erklärung des schnellen und lebhaften Erwachens 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 nöthig. Sinnlichkeit und Phantasie — so drückt ich, unfähig eine passendere Redensart zu finden, 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 Gefühls 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 aufnimmt. 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 hervorzieln; und wenn es bey der Association 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 Mechanism folgen zu müssen. Oft vermehrt die Erscheinung sinnlicher Bilder, im Zustande des Vergnügens und des Schmerzes, unfre Leiden; hieng 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 Vorstellungen

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 feindseliger 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 inneré 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 Phantasiaanschauung 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 Phantasia fast nie zuküßt. 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 entgegengesetzten 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,

*Originalid. II. Theil.*

L

oft

oft nur geahndeten, Interesse angetrieben werden, das Bild einer gehafsten Person hervorzuziehn. Eben so ist es bey Bildern gräßlicher, 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 lebhaftere Vorstellung und Bemerkung von dem Regellosen und Widernatürlichen an dem Gegenstande 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 Gleichmüthigkeit 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 Zeitpunten ihrer hochgestiegenen Empfindung. Was für ein Interesse mag wohl unsern Geist zu dieser Wirkungsart bewegen; oder, wenn sie bloß das Werk des Mechanismus ist, welches sind die Federn, die ihn ins Spiel setzen? Wenn der menschliche Geist im Zustande hochgestiegener Empfindung höchsthätig ist, so wird jede Vorstellung eine Menge anderer mit ihr verbundener hervorziehen, und wenn jedes, selbst das geistigste Empfindnis 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 seiner selbst, keine sinnliche Gewahrnehmung läßt sich denken, wenn jene Fähigkeit nicht zum Grunde liegt. So wie es ihm nun überhaupt

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 Bedürfnis tritt nun in vollem Mafse 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 Schaaren 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 verdoppeln 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 Mißvergügens modificirt. 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 modificirt. 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 weihet sie dem vor allen geliebten Wesen; auch ohne Zeugen, ohne Theilnehmer glaubt sie sich selbst diese Befriedigung, dem geliebten Gegenstande 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, un-  
sern 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, unsere Aufmerksamkeit, oder  
erheben das Gefühl unserer Thätigkeit wenigstens  
auf Augenblicke über jenes der Traurigkeit;  
bald liegt es uns selbst daran, die Größe un-  
sers Unglücks zu betrachten, wir schmücken  
das Gemälde davon mit den lebhaftesten Farben,  
und, indem wir uns bewußt sind, es nicht ver-  
dient 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 unsrigen ähnlich zu machen, deren wohl niemand im Zustande lebhafter Empfindung ermangelt. Der Mensch weifs, 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 begeistert, so brauchen wir keinen weitem 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 blofs darauf ein, geistigere Vorstellungen und Begriffe in sinnliche Bilder zu kleiden, sondern er geht so weit, dafs 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

Sah 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-

L 4

ens

en's 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 bloß der Lebhaftigkeit, der Mehrheit unterscheidbarer Merkmale und der Willkührlichkeit 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 seyn,

feyn, 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 fremder Wesen und Kräfte. Wenn nun also in einer solchen Stimmung ohne alle unbewusste 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 Wesens vorausgeschickt habe; so kann man in dieser Schilderung den

L 5

Zustand

Zustand lebhaft erregter Empfindung nicht verkennen; 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 ebendenselben 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 ungewöhliche 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)

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 **besondre Erscheinungen**, die der **Zusammenhang**

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

---

Fragment der Fortsetzung.

Ich habe, dünkt mir, befriedigende Aufschlüsse über das Phänomen gegeben: daß dem lebhaft und stark gerührten Menschen die Bilder der Sinnen und Phantasie außerordentlich schnell und mit ausgezeichnete 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 Störung 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 ausgeniefsen 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 feurig 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 beherrzigen 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 Stärke der Begierde. Jede Vorstellung und jedes Bild habe ich invorhergehenden 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, dass heisst, wenn sie die Kraft

Kraft des menschlichen Wesens vorzüglich beschäftigen, denn sagen wir, der Mensch befinde 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 Begehrens, 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 Mahler ein Gemälde 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 begehren 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 quaestionis: Num ratio humana sua vi  
et sponte contingere possit notionem creationis  
ex nihilo?*

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



**S**ciſcitanti mihi et perquirenti cauſſas, cur tot ac tanti philoſophi in grauiffima de natura Dei quaefione tam parum ſibi conſtent, tamque ſaepe ridicule a ſe ipſi diſcrepent, cum multae occurrere aliae, tum haec inprimis magni momenti viſa eſt: quod, quae comprehendere non poſſe, rei naturam, cognitioniſque humanae terminos intuentes, certiffime perſpicere potuiſſent, eorundem conditionem ac modum vel ratiocinatione explicare vel imaginibus ſenſum illuſtrare conantur. Talia enim molientes eo ferantur neceſſe eſt, vt, aut tollant ipſarum rerum veritatem, desperata comprehenſione, nec quidquam, niſi quod percipi poſſit, aſſenſione et fide dignum exiſtiment, aut, vt, quod ſaepe etiam fieri ſolet, notiones deprauent et mutilent, aut ſtirpitus euellant <sup>a)</sup>. Cuius quidem inconfide-

M 3

ran-

a) Quoties in huiusmodi diſputationes inuido, toties in mentem venit aureum illud dictum III. IACOBI:  
*Auch der größte Kopf muß, wenn er alles ſchlechterdings.*

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

*dings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einan-  
 der reimen, und sonst nichts gelten lassen will, auf un-  
 gereimte 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 auswinne, (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 statuunt, siue a certo quodam temporis puncto repetant, *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 causam, argumentando coegerunt, medium plane et indifferens esse censent, vtrum hoc, vel illo modo creationis notionem fingamus. Hi enim iudicio et assensu suspensio argumentorum pro diuinae naturae veritate vim ipsi labefaciunt, animosque hominum ad persuasionem tardos languidosque reddunt \*).

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 vbicunque 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 CRYSIVM multi sibi in his fati constiterint.

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

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, quam argumentatione persuasio nostra nitatur, quin potius exploratum habeo, celeberrimam demonstratio-

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

strationem, quae a notione *naturae necessariae* progreditur, tam incertam esse, et quasi versatilem, ut et esse et non esse deum paribus rationum momentis inde efficere possis. Equidem firmam et immobilem divinae naturae notionem inhæerere posse eorum tantum animis existimo, qui ad eam latifant, tum sensu purae cuiusdam et ab omni cupiditatum contagione liberae religionis, quae omnium animis insita est, tum consideratione sapientissimae rerum omnium copulationis et conspirantis quasi ad mundi incolumitatem coagmentationis naturae, nec ququam, nisi qui, modeste sepoia spe *αποδείξεως* cuiusdam, ostentationis profecto magis, quam felicitatis causa, concepta, hisce cogitationibus, quae cuique, vel inscio et nolenti occurrunt, ad moralem assensionem mouetur, constanter tueri dei creatoris notionem potest \*). De quo quidem nemo profecto ambigeret, nec esset, quod ulterius moneremus, nisi tot philosophi imprimis nostris temporibus ipso dei nomine abuterentur \*\*). Ne igitur vel leuissima ambiguitatis

M 5

vmbra

- \*) Argumentum pro veritate divinae naturae, quod vulgo *moralis* dicitur, mihi quidem aptissime coniungi posse videtur cum illo, quod *physico theologicum* appellant.
- \*\*\*) Turpem eiusmodi notionum et rerum perturbationem ut viuis coloribus depingerem, in P. I. libri, quo placita Spinozae exponere constitui, introduxi philosophum

ymbra 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 ferriam 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 disputantem, ut Atheismum, Pantheismum et Theismum ad vnam eandemque rationem reuocare videatur. Composui cum eo alium, aequae vaga et fluctuanti argumentatione Deismi dogmatici disciplinam defendentem, nec mirum est, hunc tandem ab illo superari, nam, ut verbis COTTAE apud 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 explicauit, patet, hanc solam esse veram, hoc est vsui et captui hominum accommodatam.

Hac Dei definitione stabilita et vindicata, simul effectum est, mundum pendere a prima quadam causa, et ea quidem in illo condendo sapientissimum consilium secuta. Notio igitur *Dei* continet etiam *procreatoris* notionem, qua in vniuersum complectimur naturam, cuius mente, consilio et potentia ratio continetur sufficiens et absoluta, cur mundus extiterit. Quomodo autem haec natura vim suam emiserit, vt haec continuata causarum causis nexarum series prodiret, id vltiorem poscit inuestigationem. In qua quidem instituenta intenti simus necesse est ad id, cuius causa in primis notionem diuinæ naturae informamus. Facimus autem hoc non curiositate quadam adducti, sed commoti conscientia innotorum officiorum, quorum religionem et inuiolabilem 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 nequaquam posse, fatigasse nobis videbimur, si inscientiae nostrae necessitatem, ipsam rei naturam secuti, 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 aliquid, quo contineatur, 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, (vt nimirum veluti oram vltimi contingat, in qua possit insistere,) eorum perceptiones, ex suo ipsius ingenio materiam 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, vt series causarum et effectorum retrorsum finita et terminata, at continuanda in omnem temporis futuri immensitatem.

Cum

Cum eam retrorsum finitam et terminatam dico, eo ipso annuo, eam repeti debere a causa quadam summa, Et in hoc constanter perseverandum est; nam, si singularum rerum vnamquamque ad sufficientem aliquam rationem referendam esse, vniuersum autem earum omnium complexum a nulla prima causa pendere iudicaremus; argumentatio nostra non modo omnino fundamento careret. sed se ipsam adeo impugnet et tolleret. Sic igitur notio mundi cum notione summae et absolutae causae arctissime cohaeret. Vt 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 *causam summam* notionem eodem modo gigni patet: quo condidi vidimus mundi notionem. Ratio scilicet nostra, sicut in quocunque genere fertur natura ad prima et absoluta, ita, cum innata lege iubeatur quodcunque effectum ad rationem sufficientem referre, non potest non horum omnium vniuersam 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 secuti efficere possimus, istam summam causam cogitandam esse a mundo seiunctam. Mihi quidem ita videtur. Nimirum si causa prima et absoluta re ipsa cohaereret cum mundo, sicut quotidiana experientia videmus, causis 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 causa, neque adeo esse absolutam et primam. Quod si igitur tecum ipse consentire velis, primae causae notio ita tibi est concipienda, ut nullam ei statuas contagionem esse cum serie effectuum, nec temporis consecutione, nec materiei vlla concretionem.

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

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

ipsius rationis naturali et insita vi informata videtur. Principium autem hoc, quod dicitur rationis sufficientis, in *intellectu omni sensus commercio soluto* redit ad eam praeceptionem: *rei cuiusque per se fortuitae necessitatis legem et conditionem alia natura ita contineri, ut hac posita etiam illam esse necessario sequatur.* Cum autem hac innata iudicandi norma utimur in rebus sub sensu cadentibus, summa quidem praeceptionis 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, illam continuo sequi necesse sit.* Per se autem patet, usum huius praeceptionis finibus experientiae terminari, siquede 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 diuinæ naturæ consilio, ut hoc posito, illum esse, necessario sequatur.* Omnem hoc loco temporis notionem ineptam esse, luculentius etiam apparet, cum cogitamus, tempus ipsum, quomodocunque illud informemus, pertinere ad mundum procreatum, ita ut mundi ortu contineatur etiam ortus temporis. Principatum autem temporis quisque concedet explicari non posse formula, quæ

quae iam contineat in se notionem temporis. Hoc enim si tibi largireris, tempus ponerēs, antequam existeret, 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, paratae materiae, aliae ex aliis, gignuntur, accommodari ad primordia mundi non posse. Cum igitur in mundo procreato nihil existere possit, nisi materiae quaedam fuerit parata, ita ut, quaecumque vis et natura aliquid gignere velit, aut ex se ipsa depromat, aut aliunde comparet materiem formandae et gignendae rei aptam, ita ut vera etiam sit contagio causae efficientis ad rem effectam; omnia alia, quaecumque tandem etiam sint, cadant necesse est in ortum huius rerum vniuersitatis. Neque enim in mundo procreato aliquid nunc recens procreatur, sed vires tantum explicantur, formaeque mutantur.

His omnibus igitur contentis patet:

I. mirifice falli eos, qui mundum 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 diuinæ 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. aequè 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 vllus 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, notionès iungere, quarum altera alteram tollit, et diuinæ 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,

*Originalid. II. Theil.*

N

vt

vt ceteri omnes, explicare conantes procreationis modum, ipsam procreatoris Dei notionem, a qua profecti erant in argumentando, tollunt,  $\beta$ ) principio rationis sufficientis apte vtuntur. Solvunt enim illud omni temporis lege, cuius nec ad moralem assensionem vltus esse potest vsus, nisi in singulis effectis mundi procreati describendis et metiendis.  $\gamma$ ) 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.  $\delta$ ) Salua et integra manet, si hac formula vtamur, libertas arbitrii, atque adeo ipsa virtus, cuius causa praecipue veritate naturae diuinae indigemus.

Ad horum igitur partes etiam nos accedamus, nec falsae philosophiae lenociniis decipi nos patiamur. Freno quasi inhibito, comescamus 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, acrius et felicioris naturae scrutationis praesensionem et desiderium concipi et nutriri a nobis vellet.

Ich würde die gegenwärtige kleine Schrift nicht in diese Sammlung eingerückt haben, wenn sie nicht wahrscheinlich auf Veranlassung einiger überaus günstiger Recensionen, vielfältig verlangt worden wäre, und ich nicht überdies mehrere Freunden der Philosophie dadurch eine kleine Probe in die Hände zu liefern gedächte, 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 Begriff der Schöpfung aus Nichts derjenige Begriff 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 mußte mich aus natürlichen Ursachen befremden, daß Herr Platner bey Gelegenheit der Behandlung desselben Gegenstandes in seinen Aphorismen mich auf folgende Weise vorführt: „Wer nicht wüßte, daß Kant die Wirklichkeit Gottes und alle Eigenschaften 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 sehr 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 Maasse 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 Statt zu machen, als über sie auf eine kleinliche Weise zu spotten.

Glaube, nicht objektive Gewisheit, 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 realesten Wesen liege, und daß dieses durch Vernunft und Freyheit den Grund davon enthalte. Indem 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 Aeufferung seiner

**Kraft die Welt entstanden sey. Dann würden wir auch eine Erklärung der Schöpfung geben können, durch welche die Art und Weise derselben 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 Begriff 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 Grenzen ausschliesse, welche sich mit der Natur der Sache nicht vertragen. Wer also in Gemäßheit des moralischen Glaubensgrundes den Begriff der Schöpfung bestimmt, thut nichts 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 Leichtsin 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 Begriff 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 daß die sich selbst

N 4

über-

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.

*Miscellaneen.*

---

N 5



---

I.

*Ueber den Begriff der Philosophie.*

**W**enn 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 Unverhältnißmäßigkeit 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 angelegentlicher 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 zuvörderst 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 Fleißes trägt, mit dem sie gebildet worden. Nur in dieser Hinsicht kann ich mir, meiner sonstigen entschiedenen Abneigung gegen kritische Fehden 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 darzustellen. 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 Erkenntnißvermögens, 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 Mōdedefinition unsrer Zeiten nachzubeten: Die Philosophie ist die Vernunftwissenschaft aus Begriffen, oder die scharfsinnigen Erklärungen Reinholds 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  
empir-

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 Begriff der Wissenschaft davon aus, zunächst den Gegenstand und den Grund dieses Ideales zu fassen; dieß geschah im zweyten Kap. des 1. Th. (Methode den Begriff 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 berührt.

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 schlechterdings jenes Wesen besitzen.

Wenn der Mensch den ganzen Umfang aller möglichen durch wissenschaftliche Erkenntnisse zu erreichenden wesentlichen Zwecke seiner Natur überfieht, 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, vermittelt welcher er die Idee des Systems seiner sämtlichen 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 befassen, so liesse sich gar keine Befriedigung des Menschen, in Hinsicht auf jenes Problem denken.

Vollkommene Befriedigung des Menschen in Beziehung auf das angegebene Problem ist nur dann möglich, wenn diejenigen Vermögen desselben, vermittelt welcher er die Idee des Systems seiner sämtlichen 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 Meynung über das Grundwesen des Menschen, die sogenannte Körperlichkeit oder sogenannte Geistigkeit desselben zu hegen, ohne sich auf irgend eine Hypothese des Materialism, Spiritua- lism oder Dualism zu stützen, zeichnet jeder, welcher einer schärfern Refle- xion über sich selbst fähig ist, in dem so sehr zusammengesetzten Ganzen seiner Menschennatur gewisse Vermö- gen aus, deren Gesetzgebungen sich in einem und demselben Bewusstseyn ver- einigen, und deren Wirksamkeit nach diesen Gesetzgebungen einer und der- selben Spontaneität untergeordnet ist.

Man nennt diese Vermögen die gei- stigen Vermögen des Menschen, im Gegensatze andrer, deren Gesetzge- bung außer unserm Bewusstseyn liegt, und deren gesetzmäßige Wirksamkeit unsrer Spontaneität nicht unmittelbar untergeordnet ist, d. i. der körperli- chen Vermögen. Nur dürfen wir mit jenem Ausdrücke des Geistigen keine eingebildete Erkenntnis des Wesens der Seele an sich verknüpfen, wenn der Begriff nicht bloß chimärisch wer- den soll.

*Originalid. II. Theil.*

O

Der

Der Inbegrif der geiftigen Vermögen macht das eigentliche Wefen des Menfchen aus; und, wenn man den Begriff derfelben auf die eben beftimmte Weife faßt, fo kann man jenen Inbegrif eben, fowohl ohne Nachtheil der Wahrheit Seele nennen, als den Inbegrif der zweckmäßig verknüpften phififchen Vermögen des Menfchen Körper.

Drey Hauptvermögen find es, auf welche die angegebenen Merkmale vollkommen paffen: das Vorftellungsvermögen, das Begehrungsvermögen, das Gefühlvermögen. Diefe Vermögen haben jedes feine urfprüngliche Gefetzgebung, die Gefetzgebungen aller vereinigen fich in einem und demfelben Bewußtfeyn, und ihre Wirkfamkeit nach demfelben ift einer und derfelben Spontaneität untergeordnet. Diefe ift enthalten in der praktifchen Vernunft.

Die Idee des Endzweckes der menfchlichen Natur wird beftimmt, durch die in der Vernunft enthaltene Gefetzgebung 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 Aufschluss 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 Aufschluss 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 Aufschluss gründlich und bestimmt darzustellen zuvörderstnöthig, 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 Begehungsvermögens, 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 Inbegriff 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 gewissermaassen 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, „dessen Wirksamkeit durch das Bewusstseyn sei-  
ner

„ner ursprünglichen Gesetzgebung mit Nothwendigkeit begriffen wird, oder dafs 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 Bewußtseyn, da die mathematischen Erkenntnisse 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 erfahren, wie er die Folgerung abweisen könne, dafs dem zu Folge das Bewußtseyn auch als die Erkenntnisquelle der Mathematik anzusehen sey.“

Habe ich denn je geläugnet, „dafs die Mathematik eine Wissenschaft sey, welche ein Vermögen voraussetzt, welches durch eine — wird“? Habe ich es wohl leugnen können, da ich in meiner Encyclopädie gleich Anfangs von der Idee ausgehe, dafs 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 Mathematick, 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 Mathematick“ d. h. da das Bewußtseyn die Erkenntnisquelle der Philosophie der Mathematick ist, so ist sie auch die Erkenntnisquelle der Mathematick selbst. So könnte ich schließen: „da das Bewußtseyn die Erkenntnisquelle der Gesetze des Urtheilsvermögens ist, welches alle Wissenschaft der Taschenspielerkunst voraussetzt, so ist das Bewußtseyn die Erkenntnisquelle der Wissenschaft der Taschenspielerkunst 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 mathema-  
„tischen Erkenntnisse aus dem Verhältnisse der  
„Vernunft zu dem Raume und der Zeit ent-  
„springen; 2) nach ihrem Gegenstande; Ge-  
„genstände der Philosophie sind die ursprüngli-  
„chen Gesetzgebungen des Vorstellungs-Be-  
„gehrungs- und Gefühlvermögens und die da-  
„durch bestimmte nothwendige allgemeine Form  
„unserer Vorstellungen, Begehriſſe und Ge-  
„fühle: 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 ein-  
„zelnen Bilde zugleich die Allgemeingültigkeit  
„desselben für alle mögliche Anschauungen aus;  
„die unter denselben Begriff gehören.“

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

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 Formén 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 tiefern Kenntnis der Mathematik nicht bedarf, eben so, und noch vielweniger hat der Mathematiker die philosophische Einsicht der Möglichkeit seiner Wissenschaft nöthig, um sie auszuüben.

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

enthaltenen Begriff entwickeln, so wie ich dies auch in Hinsicht auf das Wort: Natur mit Recht voraussetzen mußte,

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 Begriff der Geschichte der Philosophie,

Herr G. findet in meiner Erklärung folgende erhebliche Fehler:

I.

„Fasst 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- „griff 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 dies  
„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 menschl-  
„chen Natur, also der geistigen sowohl, als phy-  
„sichen, und mithin der gesammten Natur des  
„Menschen? oder nur der geistigen, also Wis-  
„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 rühren, 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:  
„worinn er besteht.

3.

3.

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

4.

„Scheint mir auch die Bestimmtheit und Präcision dieser Auseinanderetzung des Begriffes der Philosophie, dadurch, daß die Erkenntnisquelle, das Bewußtseyn mit aufgenommen worden ist, mehr verletzt als befördert worden zu seyn. Denn sollte sich dieses aus einer Definition der Philosophie nicht von selbst ergeben, die nur aus bloßer 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 begründeten Tadel meiner Definition zu enthalten.

1.

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 bloß 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 Begriff 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 willkührliches, sondern drücke eine Thatfache aus, die ohnehin Jedem in die Augen springt, welcher das Merkmal faßt.

## 2.

Der zweyte Einwurf läßt mich vermuthen, daß Herr Gößs den 5. 6. 7. 8. §. meiner Encyclopädie gar nicht gelesen habe, außerdem könnte er meine Erklärung schwerlich derjenigen Unbestimmtheit beschuldigen, die er an-  
gibt,

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

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 Gößs 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 Gößs 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 staatswissenschaftlichen und juristischen Literatur. Jul. 94.*

Lange Zeit hatte ich mich nicht ohne Unzufriedenheit mit den vorhandenen Deduktionen des Begriffes: 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 mannigfaltiger mit wahrem Eifer und scharfen Nachdenken angestellten, aber immer misslungenen 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 Grenzen,  
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 eingetückten Abhandlung vorzüglich in Beziehung auf die Gränzen des Naturrechts und der Ethik. (III)

Das Eigenthümliche meiner Theorie\*) liegt darin, daß ich den Begriff des Rechtes aus dem Verhältnisse des Bewußtseyns des Unrechtleidenden zu dem moralischen Gesetze im Bewußtseyn des Unrechtanthuenden, und der dadurch bestimmten Verpflichtung desselben, Unrecht zu unterlassen, von begonnenem Unrecht abzulehnen, und sich vertheidigender Gewalt nicht zu widersetzen herleite. (S. die dritte Abhandl. dieses Bandes.)

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

\*) Wodurch ich sie nicht bloß 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 besondre 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 Unrechtanthuende, 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 unrechtmäßig ist; gut, aber davon ist hier nicht die Frage, wo es nicht auf das böse Gewissen des Unrechtanthuenden, sondern darauf ankommt, ob der Unrechtleidende gegen den Feind seines Rechtes zwangsmäßig 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, — das ein Dürfen ohne einen an und für sich dürfenden, Nichts ist, — das ferner das Bewußtseyn des Unrechtathuenden; dir ist es verbothen, die gegen dich thätige Willkühr des Unrechtleidenden zu hemmen, schon das Bewußtseyn voraussetzt; ihm ist seine That erlaubt, ihm läßt in Betreff derselben das Sittengesetz ganz freye Hand — das 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, das „die Vernunft mit Nothwendigkeit „über unsre Freyheit gebieth“ d. h. allen ihren praktischen Gesetzen das Gepräge der Nothwendigkeit aufdrücke, das unter diesen Gesetzen keines sey, welches mit eben der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit meine Willkühr 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 willkührliche 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 gutem 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 Willkühr 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 dem

dem *externo* — vermischet (daher die auffallende wissenschaftliche Erscheinung zweyer Grundsätze für das Naturrecht) und sind die Begriffe von Form und Materie der freyen Handlungen, Gesinnung 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 alsdann bemerkt haben, daß zwar die Form unserer 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 Willkühr von Gottes- und Rechtswegen ganz frey ist, daß zwar unsre Gesinnung und die durch sie bestimmten Entschlüsse nur entweder recht oder unrecht sind, hiermit aber die Willkührlichkeit 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

unser Rechte auch an unfre Pflichten denken sollen) und daher in bestimmten Fällen das Bestehen auf, oder das Nachlassen von unserm Recht moralisch nothwendig werden könne; aber das Recht, als Recht, den Charakter der moralischen Freyheit (vom Sittengesetz sich selbst überlassener Willkühr) wesentlich trage und deswegen sowohl in dem eignen als fremden Bewußtseyn ein Dürfen, kein Sollen oder nicht Sollen erzeuge, das endlich das Naturrecht, als die Wissenschaft der Rechte des Menschen in der Natur (Sinnenwelt — der äußerlich erkennbaren Rechte) kein inneres — aus dem Bewußtseyn 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 überdies, nach der ausdrücklichen Erklärung des Rec. als Zeichen seiner Achtung für mich, gelten sollen, verdient es, daß ich meinerseits nicht unerkennlich bleibe, sondern sie, so genau und pünktlich als möglich beantworte.

I.

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

„werden, indem der Unrechtanthuende, der  
„die innre Verpflichtung des Befugten nicht  
„weifs „eben deswegen ungewifs seyn mus,  
„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 Unrechtanthuende die innre  
Verpflichtung des Rechthabenden nicht weifs;  
der Unrechtanthuende weifs nicht, ob der  
Rechthabende Recht hat, weil er nicht weifs,  
welche Pflicht er hat. Nach meiner Theorie  
braucht der Unrechtanthuende dies gar nicht  
zu wissen, und hat darauf nicht Rückficht 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 Unrechtanthuende 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 Gebieth des äußern 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 äußere Gericht mit Schärfe von dem innern zu unterscheiden, und alle Grundsätze des Naturrechts bloß nach den Prinzipien von jenem zu entwickeln. Allein freylich mag er sich unter dem äußern Gerichte etwas anders denken, als ich. Was ist denn dieses äußere Gericht, auf welches er für das Naturrecht so nachdrücklich zu halten scheint, während er es in einer Theorie gar nicht erkennt, die bloß darauf ruht? Unstreitig ist doch dieses äußere Gericht nichts anderes als; das isolirt betrachtete Gesetz der sittlichen Vernunft: ein Menschenwesen solle jede Handlung unterlassen, wodurch es das andere im Kreise seiner äußern Freyheit einschränkte, und im Falle es dies unternähme, oder schon gethan hätte, der Gewalt nicht widerstehen, die das durch selbiges  
lei-

leidende Mitwesen zu seiner Vertheidigung ausübte. 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 Unrechtanthuenden 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 Unrechtanthuenden absondre, muß nach der in diesem Bande Nro. III. befindlichen Abhandlung über die Gränzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre, einem Jeden einleuchten, welcher eines unbefangenen Urtheils fähig ist.

3.

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

Täufche 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 Machtspruch zu erlauben, hätte er beweisen sollen, daß Dürfen in dem Sinne wo es bloß heißt: nicht gehindert werden sollen, ein widersinniger Begriff sey. Da dies 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, bloß) Dürfenden allerdings etwas sey.“ (*Licet per officium aggressoris, quod per propriam religionem oportet aut fieri aut non fieri.*)

4.

„Das Bewußtseyn des Unrechtathuenden: dir ist es verbothen, die gegen dich „thätige Willkühr des Unrechtleidenden zu „hemmen, setzt schon das Bewußtseyn voraus: „ihm ist seine That erlaubt, ihm läßt im Betref der selben das Sittengesetz freye Hand.“

Das Bewußtseyn des Unrechtathuenden: 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 Willkühr 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,

*Originalid, II. Theil.*

Q

als:

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

6.

„Meine Theorie macht den Götterfunken der moralischen Freyheit und Berechtigung, der in aller Menschen Herzen jedem fühlbar glüht, für unsern 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 Willkühr 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 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 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 Willkühr 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 Willkühr 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 einzig 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 äußere 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 unsern Mitmenschen Veränderung

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 zwingt, oder nicht zwingt. 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 gemeynt haben? Ich glaube ihm meine Achtung zu beweisen, wenn ich daran zweifle. Es kann indifferent seyn, ob ich am Pulte, oder im Gehen meditire; wiefern 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 Willkühr überlassen, welche von mehreren Handlungen, die ihren Verhältnissen und

Folgen nach gleich sind, wir austüben 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 fiel die Indifferenz weg, ich wäre verpflichtet, Johannisberger zu trinken. So auch mit dem Beyspiele des Recensenten. Wäre er etwa von jenen bösen Geistern geplagt, welche nur zu oft die tible Laune verursachen, in welcher Kunst-richter ihr Gericht halten, und wüßte er, daß jene Geister durch die Motion des Gehens verschleucht würden, so behaupte 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.

10.

„Keine einzige freye Handlung, wiefern  
 „sie frey ist, ist moralisch indifferent; sie ist ent-  
 „weder 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 Willkühr sich selbst überläßt, so  
„ist es recht, wenn ich willkührlich handle, so  
„darf ich.“

Was kann Rec. von diesen Machtsprüchen 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 gebothen und verbothen denken sollte, frage, wie es unter den rechten Handlungen willkührliche geben könne (wobey ich jedoch Beyspiele der Art, wie er eines anführt, \*) sehr 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 Willkühr 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“ her-  
rühre. Hierauf erwiedere ich nur, daß ich zu  
dem Scharffinn des Rec. das Zutrauen habe, er  
werde bey einem etwas reifern Nachdenken,  
wozu ihm vielleicht jetzt sein Drang, mich so  
schnell als möglich zu recensiren, die Muse  
nicht verstaten 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, Gesinnung und That, Dich-  
ten und Trachten, Handel(?) und Wan-  
del gehörig unterschieden hätte, nicht so blind ge-  
wesen seyn würde, folgende Bemerkungen zu  
übersehen, die sich in ihm so üppig hervordrän-  
gen, daß er sie kaum alle bestimmt auszudrücken  
vermag:

I.

„Daß zwar die Form unsrer freyen Hand-  
lungen durch das Gesetz der Sittlichkeit unab-  
änderlich bestimmt, und unserm Ich ausschlie-  
sendes Halten an diesem heiligen Gesetze als  
Pflicht vorgestellt wird, daß aber auch, ob-  
gleich 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  
„Willkühr 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 Willkühr „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“ rechtmäßig sind?

2.

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

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

3.

„Daß wir zwar auch bey der Ausübung  
„unsrer 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 unserem Rechte mo-  
„ralisch nothwendig werden könne, aber  
„dass Recht als Recht den Charakter der mo-  
„ralischen Freyheit (vom Sittengesetz sich selbst  
„überlassener Willkühr) wesentlich trage, und  
„deswegen 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 Wis-  
senschaft der äusserlich erkennbaren Rechte kein  
inneres — aus dem Bewusstseyn des Ei-  
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) bitte 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 scharfsinnige 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.

















