



3 1761 07131798 6

156 § 76

2. Bol. nun 2 Bolu.

0



Darstellung
der
wichtigsten Wahrheiten
der
kritischen Philosophie
für
Uneingeweihte.

Zweiter Theil

*welcher die Kritik der Urtheilskraft zum Gegenstande hat
mit einem ausführlichen Register über
beide Theile*

von

J. G. C. Kiesewetter

Doktor und Professor der Philosophie.

Berlin, 1803.

Bei Wilhelm Oehmigke dem Jüngern.

Francisco-Carolinum
LINZ a. d. DONAU

XXX 2² 16

BD
33
K54
Th. 2



826150

Ausges. len

M. C. XXX

V o r r e d e.

Der Verfasser dieses Werks hegt den Wunsch, daß das Publikum diesen zweiten Theil eben so günstig als den ersten aufnehmen möge. Der Inhalt desselben führt ein hohes Interesse bei sich, es wird also das Recht Beifall zu erwarten blos davon abhängen, daß der Verfasser denselben deutlich und faßlich vorgetragen hat. Darüber kann er selbst nicht entscheiden, doch ist er sich bewußt, alles gethan zu haben, was in seinen Kräften stand, aber er leugnet auch nicht, daß er in dieser Rücksicht mit manchen Schwierigkeiten, die in der Sache selbst liegen und die dem Kenner nicht entgehen werden, zu kämpfen hatte. Da wo es nur anging, ohne dunkel oder zu weitläufig zu werden, hat der Verfasser Kants eigene Worte beibehalten, weil auf diese Weise der Leser sich an den Vortrag des großen Denkers

gewöhnt und also auf das Studium der Schriften desselben um so besser vorbereitet wird. — Auch hat der Verfasser schon mehr Form der Schule in seinen Vortrag angewandt, weil er voraussetzen konnte, daß seine Leser durch das Studium des ersten Theils gehörig dazu vorbereitet waren. Ferner hofft er, daß es seinen Lesern nicht unangenehm sein wird, daß er der Darstellung der Critik der ästhetischen Urtheilskraft Beispiele aus den Werken der Dichtkunst eingewebt hat, indem diese nicht bloß das Gesagte erläutern, sondern auch dem Vortrag mehr Anziehendes geben sollen. — Polemisches ist auch diesem Theile wenig oder nichts eingemischt, weil es dem Verfasser bloß darum zu thun war seine Leser mit dem Hauptinhalt des kantischen Systems bekannt zu machen, und er fürchten mußte durch Widerlegung der Gegner desselben, sie zu verwirren.

Berlin den 25sten September 1803.

E i n l e i t u n g.

Verbindung des zweiten Theils dieses Werks mit dem ersten.

Der erste Theil dieses Werks beschäftigte sich mit der Beantwortung dreier Fragen; nämlich: Was kann ich wissen? was soll ich thun? und was darf ich hoffen? Die erste Frage betraf die Grenzen unserer Erkenntniß und die Gesetze, welchen dieselbe unterworfen ist. Wir wurden belehrt, daß die Sin-
nenwelt der alleinige Gegenstand unsers Wissens sein kann, daß wir von den Eigenschaften der Dinge in derselben nur vermittelt der durch Empfindung gegebenen Anschauung Erkenntniß erhalten können, daß aber auch diese Erkenntniß sinnlicher Gegenstände gewissen allgemeinen Regeln und Gesetzen unterworfen ist, welche in der eigenthümlichen

und unveränderlichen Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen sich gründen. Diese Gesetze sind die Grundgesetze einer Natur überhaupt und erhalten ihre unleugbare Gültigkeit dadurch, daß ohne sie für uns keine Erkenntniß von Gegenständen möglich ist.

Als Verwahrungsmittel gegen Irrthum wurde noch gezeigt, daß wir nie die Dinge an sich erkennen können, sondern nur, wie sie uns nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unserer Vorstellungsvermögen erscheinen.

Die zweite Frage betraf die Bestimmung unserer Willkühr und die Beantwortung derselben gab uns die Gesetze im Reiche der Freiheit, auf welche die Sittlichkeit sich gründet. Diese Gesetze zeigten uns freilich das Dasein einer übersinnlichen, von der Sinnenwelt verschiedenen und ihren nothwendigen Naturgesetzen nicht unterworfenen Welt, verschafften uns aber keine Erkenntniß derselben.

Beide Resultate zusammen verbunden gaben Hülfsmittel zur Beantwortung der dritten Frage an die Hand. Wir gründeten auf der Verbindung der theoretischen und praktischen Vernunft, um die Möglichkeit der Gesetzgebung im Reiche der Freiheit und ihre Erfüllung in der Sinnenwelt zu erkennen, den

Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an die Gottheit.

Die erste Frage hatte unser Erkenntnißvermögen, die zweite unser Begehrungsvermögen zum Gegenstand, so wie die dritte, auf beide vereinigt Rücksicht nahm. Versteht man nun unter Critik eines Seelenvermögens, die Bestimmung des Umfangs und der Beschaffenheit seines Gebiets und die Darstellung der Gesetze die in diesem Gebiet herrschen und ihrer Quelle, so ergibt sich aus dem Vorhergehenden, daß wir im ersten Theil dieses Werks eine Critik unsers Erkenntniß- und unsers Begehrungsvermögens geliefert haben.

Das Erkenntnißvermögen und dessen Gesetzgebung begründete ein *Reich der Natur*, das Begehrungsvermögen und seine Gesetzgebung ein *Reich der Freiheit*. — Der Glaube an die Gottheit vereinigte zum *praktischen Gebrauch* beide Reiche, indem er das Reich der Natur als ein Produkt des freien Willens der Gottheit darstellte.

Wir haben aber außer dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen noch ein drittes Seelenvermögen, nämlich das des Gefühls (der Lust und Unlust). Beim Erkennen werden

Vorstellungen auf Objekte bezogen (objektiv betrachtet), beim Begehren bestimmt sich das Subjekt nach ihnen Objekte hervorzubringen; beim Gefühl der Lust und Unlust werden sie aufs Subjekt allein bezogen, drücken das Verhältniß zum Subjekt aus.

Es giebt daher auch dreierlei Arten der Urtheile, in Beziehung der drei Grundvermögen des Gemüths, *theoretische* fürs Erkennen, *praktische* fürs Begehren, *ästhetische* fürs Gefühl.

Zu einer vollständigen Critik unserer Seelenvermögen fehlt also noch die des Gefühlvermögens, und sie wird den Inhalt dieses zweiten Theils ausmachen.

Die Untersuchungen, welche wir im ersten Theil dieses Werks angestellt haben, zeigten uns unter andern, daß keine *Erkenntniss* von Gegenständen möglich wäre, sondern alles ein bloßes Spiel von Vorstellungen sein würde, wenn es nicht Gesetze *a priori*, d. h. solche Gesetze gebe, die im Erkenntnißvermögen selber gegründet sind, und durch welche alles Mannigfaltige unserer objektiven Vorstellungen zur Einheit verbunden würde. Dies waren die allgemeinen Gesetze einer Natur überhaupt für unsere Formen der An-

schauungen Raum und Zeit. — Ferner thaten wir im ersten Theile dar, daß kein oberes Begehrungsvermögen, oder welches einerlei ist, keine Freiheit der Willkühr, die wir uns doch deswegen, weil wir uns bewußt sind, wir *sollen* beilegen müssen, statt finden könne, wenn es nicht praktische Gesetze *a priori* gebe.

Gesetze sind allgemeine Regeln, wodurch Mannigfaltiges zur Einheit verbunden wird; die Quelle der Gesetze kann also nur das Vermögen der Synthesis (das Vermögen der Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewußtseins) d. h. der Verstand in weiterer Bedeutung sein. Der Verstand in weiterer Bedeutung aber zerfällt in drei Theile; in den Verstand in engerer Bedeutung, in die Urtheilskraft und in die Vernunft; alle drei kommen darin überein, daß sie in eine Einheit des Bewußtseins verknüpfen; und in Rücksicht der Vorstellungen unterscheiden sie sich insgesamt darin von dem Vermögen der Anschauungen (der Sinnlichkeit), daß sie allgemeine Vorstellungen, Begriffe, liefern. — Der Verstand in engerer Bedeutung faßt das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung zusammen, damit daraus Erkenntniß werde; er

ordnet es nach gewissen in ihm liegenden Gesetzen; er steigt vom Besondern zum Allgemeinen auf. — Die Urtheilskraft ordnet das Besondere dem Allgemeinen unter, sie bestimmt, ob einem Subjekt ein Prädikat zukomme, eine einzelne Vorstellung unter einem Begriffe, niedere Vorstellungen unter höhern stehen, ein einzelner Fall unter eine allgemeine Regel gehöre. — Sie ist entweder *bestimmend (subsumirend)* oder *reflektirend*. Im ersten Fall ist das Besondere und Allgemeine gegeben; sie vergleicht beide im Bewußtsein mit einander, und wenn sie findet, daß das Allgemeine eine Theilvorstellung des Besondern (mit dem Besondern zum Theil identisch) ist, so ordnet sie demselben das Besondere unter, legt dem Besondern das Allgemeine als Merkmal bei. Im zweiten Fall ist das Besondere gegeben und sie sucht ein Allgemeines, welchem sie das Besondere unterordnet und es dadurch zur Einheit verbindet. — Die *subsumirende* Urtheilskraft vergleicht (hält im Bewußtsein an einander) das Besondere mit dem Allgemeinen, um Identität oder Verschiedenheit zu erkennen; die *reflektirende* Urtheilskraft vergleicht die besondern Vorstellungen untereinander, um das ihnen Gemein-

same zu erkennen, und so ein Allgemeines zu finden, das Einheit in diese Vorstellungen bringt. Die reflektirende Urtheilskraft führt auch den Namen des *Beurtheilungsvermögens* (*facultas dijudicandi*). Die Vernunft endlich ist das Vermögen das Besondere als durch das Allgemeine bestimmt zu erkennen, (zu begreifen); das Allgemeine ist der Grund, aus welchem sie durch Subsumtion der Urtheilskraft das Besondere als Folge ableitet. Sie ist das Vermögen der Principien und die in ihr gegründeten Begriffe (Ideen) tragen das Merkmal des Unbedingten an sich.

Da ein Gesetz eine allgemeine Regel ist, so wird zu demselben ein Begriff (allgemeine Vorstellung) erfordert, soll das Gesetz *a priori* sein, so muß dieser Begriff *a priori*, d. h. im Verstande in weiterer Bedeutung gegründet sein.

Die Gesetzgebung *a priori* für das Erkenntnißvermögen ist im Verstande in engerer Bedeutung gegründet; er verbindet die Erscheinungen der Sinnenwelt nach den in ihm liegenden Categorien zur *Natur* und da wir bloß Erkenntniß von sinnlichen Gegenständen haben können, so kann man sagen, die im Verstande gegründeten Begriffe sind *constitu-*

tiv im Felde der Erkenntniß. Die bestimmende Urtheilskraft bedarf im Felde der Erkenntniß kein eigenes Princip *a priori*, denn ihr Geschäft besteht blös darin, das Gegebene der Erscheinungen entweder einem Verstandesbegrif *a priori*, z. B. der Ursach, der Substanzialität u. s. w., oder einem aus sinnlichen Wahrnehmungen abgesonderten (Erfahrungsbegrif) z. B. des Harten, Weichen, Festen, Flüssigen u. s. w. unterzuordnen; sie richtet sich hier nach den im Verstande gegründeten Gesetzen der Verknüpfung. — Ob die reflektirende Urtheilskraft ein Princip *a priori* enthalte, welches constitutiv etwas über die Gegenstände der Erkenntniß bestimmt, davon werden wir weiter unten reden. — Was nun die Vernunft betrifft, so haben wir im ersten Theile bewiesen, daß die in ihr gegründeten Begriffe *a priori* (Ideen) im Felde der Erkenntniß von keinem constitutiven Gebrauch sind, den Gegenständen der Erscheinung nicht als Merkmale beigelegt werden können, sondern blös dem Verstande zum Sporn dienen und ihm eine Regel vorzeichnen, durch deren Befolgung er die größtmöglichste Erweiterung seines Gebrauchs erhält.

Das Begehrungsvermögen erhält seine

Gesetzgebung von der Vernunft; diese Gesetze beweisen ihren Ursprung durch das Unbedingte, welches das eigenthümliche Merkmal der Vernunftvorstellungen ist; durch sie wird keine Erweiterung unserer Erkenntnisse bewirkt, sondern sie sollen blos zur Bestimmung der Willkühr dienen. Alle andere Gesetzgebung im Reiche der Freiheit, als die der Vernunft *a priori*, ist widersprechend und würde die Freiheit zerstören; der Verstand muß die im Gebiet der praktischen Philosophie geltenden Begriffe aus der Gesetzgebung der Vernunft ableiten und die Urtheilskraft bedarf, wenn sie hier subsumirend ist, kein neues Princip, sondern richtet sich nach den Gesetzen der praktischen Vernunft; reflektirend aber kann sie zum Behuf der sittlichen Gesetzgebung nicht sein, weil die Gesetze der Freiheit nicht aus den besondern Maximen abstrahirt werden, so daß man vom Besondern zum Allgemeinen aufstiege, sondern selbst als allgemein und unbedingt von der Vernunft aufgestellt werden, so daß die besondern Maximen nur durch die Subsumtion unter diese allgemeinen Gesetze ihre sittliche Gültigkeit erlangen.

Dies führt uns auf die Frage: Hat das

Gefühlvermögen auch eine eigene Gesetzgebung *a priori*? mit andern Worten: giebt es auch ästhetische Urtheile *a priori*, da es dergleichen theoretische und praktische giebt? Sollte eine solche Gesetzgebung wirklich statt finden, so steht zu erwarten, daß sie in der Urtheilskraft und zwar in der reflektirenden gegründet sein wird; denn der Verstand ist gesetzgebend für das Erkenntnißvermögen, die Vernunft für das Begehrungsvermögen und die bestimmende Urtheilskraft hat kein eigenes Princip, sondern ist im Felde der Erkenntniß den Verstandesgesetzen und im Felde des Begehrens denen der Vernunft unterworfen. Wir wollen daher zuvörderst untersuchen, ob in der reflektirenden Urtheilskraft wirklich Begriffe *a priori* sich finden, auf welche eine eigene Gesetzgebung gegründet ist.

Der reflektirenden Urtheilskraft muß Besonderes gegeben werden, zu welchem sie das Allgemeine sucht. Besonderes aber wird uns nur in der Sinnenwelt gegeben, folglich wird die reflektirende Urtheilskraft nur an den Gegenständen der Erfahrung ihre Functionen verrichten können. Wir wissen aus unsern vorhergegangenen Untersuchungen, daß das Ganze der Sinnenwelt (der Welt der Erschei-

nungen) allgemeinen Gesetzen, die im Verstande gegründet sind, unterworfen ist, und dadurch zur Einheit einer Natur verbunden wird. Allein das Besondere der Sinnenwelt, die Anschauungen, welche uns durch die Sinne gegeben werden, enthalten so viel Manigfaltiges der Formen, welches jenen allgemeinen Gesetzen zwar unterworfen, aber durch sie doch an sich völlig unbestimmt gelassen wird; mit andern Worten: wir können uns ganz andere Formen von Gegenständen denken, als diejenigen sind, welche uns in der sinnlichen Anschauung gegeben werden, und die dem ungeachtet jenen allgemeinen Gesetzen einer Natur überhaupt gemäß, sich zur Einheit verbinden lassen. Es ist aber das menschliche Erkennen discursiv, nicht blos intuitiv, d. h. der Verstand strebt das Besondere durch das Allgemeine darzustellen, und so zur Einheit zu verbinden; darum strebt er, aus den einzelnen Anschauungen allgemeine Begriffe abzuziehen, und von niedern Begriffen zu höhern aufzusteigen; darum sucht er die speciellen Gesetze der Causalität in der ihm gegebenen Sinnenwelt, und steigt von diesen zu generellen immer höher und höher auf. Dies ist aber das Geschäft der reflektirenden Ur-

theilskraft; sie sucht die Zwischenglieder zwischen dem durchaus bestimmten Einzelnen der Sinnenwelt (welches uns seiner Form nach als zufällig erscheint) und den allgemeinen Gesetzen einer Natur überhaupt, wodurch zwar nothwendige Verknüpfung in die Sinnenwelt gebracht, das zu Verknüpfende aber noch in unendlicher Rücksicht unbestimmt gelassen werden muß. — Ein Beispiel macht das Gesagte vielleicht deutlicher. In der Sinnenwelt finden sich mehrere einzelne Körper, welche aufser in andern Eigenschaften auch darin übereinkommen, daß sie Eisen an sich ziehen, sich, wenn sie sich frei bewegen können, nach den Polen wenden u. s. w., wir bringen diese Körper unter den allgemeinen Begriff des Magneten und suchen die Gesetze, nach welchen die Causalität des Magneten sich äußert, und die mannigfaltigen Wirkungen, wo möglich, aus einer Ursach abzuleiten. Diese Gesetze für die Wirkung des Magneten stehen zwischen dem Naturgesetz der Causalität überhaupt, und den einzelnen Erscheinungen in der Mitte. Die Urtheilskraft kann nun diese Reflection blos anstellen, in so fern sie als Prinzip voraussetzt, daß das, was für die menschliche Einsicht in den besondern (em-

pirischen) Naturgesetzen als zufällig erscheint, dennoch eine denkbare, gesetzliche Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte. Dies geschieht, um ein nothwendiges Bedürfnis des Verstandes in der Verbindung des Mannigfaltigen zu befriedigen, wobei doch die Eigenschaft des Mannigfaltigen, daß es sich so verbinden läßt, als zufällig erkannt wird. Was aber nicht nothwendig sein muß, sondern auch anders sein kann, (das Zufällige) und doch mit einer Absicht (einem Bedürfnis) übereinstimmt, heißt *zweckmächtig*; es liegt also den Functionen der reflektirenden Urtheilskraft, in so fern sie die Gegenstände der Sinnenwelt unter mögliche, zu suchende empirische Gesetze, zu bringen strebt, *der Begriff der Zweckmäßigkeit* der Naturwesen für unser Erkenntnißvermögen zum Grunde.

Jetzt entsteht die Frage, ist das Prinzip der Zweckmäßigkeit, nach welchem die Urtheilskraft bei ihrer Reflection über die Sinnenwelt verfährt, ihr eigenthümlich, oder wird es ihr anderweitig gegeben? und so dann ist es in ihr gegründet (*a priori*) oder hat sie es aus der Erfahrung abgesondert?

Hierauf ist die Antwort: Das Prinzip der

Zweckmäßigkeit ist *a priori* in der reflectirenden Urtheilskraft selbst gegründet. Die Gründe für diese Behauptung sind folgende: Schon daraus, daß die Urtheilskraft nicht reflectirend (das Allgemeine aus dem Besondern suchend) sondern subsumirend (das Besondere einem gegebenen Allgemeinen unterordnend) sein würde, wenn das Prinzip der Zweckmäßigkeit ihr fremd und nicht einheimisch sein sollte, ergiebt sich, daß es in ihr selbst gegründet sein muß; allein man wird dies noch deutlicher einsehen, wenn man die übrigen Erkenntnißvermögen in dieser Hinsicht genauer betrachtet. Gesetze können, wie wir dies schon öfter dargethan haben, nur durch den Verstand in weiterer Bedeutung gegeben werden; sollte also nicht durch die Urtheilskraft das Prinzip der Zweckmäßigkeit gegeben werden, so könnte nur der Verstand oder die Vernunft die Quelle desselben sein. Was den Verstand betrifft, so gelten seine Gesetze für die Natur und beruhen auf Naturbegriffen; sie sind nämlich entweder *a priori* und beruhen auf den in ihm gegründeten Categorien, oder auf den aus diesen abgeleiteten Prädicabilien, oder sie sind *a posteriori*, aus den sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet. — Die

erstern Gesetze sind allgemeine nothwendige Gesetze einer Natur überhaupt, ohne deren Gebrauch für uns gar keine Erfahrung statt fände; sie legen den Gegenständen der Sinnenwelt Merkmale als *nothwendig* bei, und also kann das Prinzip der Zweckmäßigkeit, welches, wie wir oben gezeigt haben, die Gegenstände als zufällig betrachtet, unter ihnen nicht angetroffen werden. Daß wir bei der Zweckmäßigkeit auf Zufälligkeit sehen, erhellet auch daraus, daß es uns Vergnügen macht, wenn wir durch Reflection empirische Gesetze entdecken, wodurch mannigfaltige Erscheinungen aus einer und derselben Ursach erklärt werden, weil wir dadurch eines Bedürfnisses (Einheit in unsere Vorstellungen zu bringen) entledigt werden; ein Vergnügen, was bei Merkmalen, die den Gegenständen nothwendig zukommen müssen, nicht stattfinden kann. — Das Prinzip der Zweckmäßigkeit kann ferner nicht aus sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet werden, weil alle empirischen Gesetze Reflection und damit dies Prinzip voraussetzen. Was aber die Vernunft betrifft, so ist sie nur gesetzgebend im Reiche der Freiheit; ihre Gesetzgebung erstreckt sich bloß auf das was da sein soll, nicht auf das

was da ist; und folglich kann in ihr das Prinzip der Zweckmäßigkeit zur Reflection über Gegenstände der Natur als solcher, nicht gegründet sein.

Das Prinzip der Zweckmäßigkeit gehört also der Urtheilskraft, und zwar, wie sich dies aus dem Vorhergehenden zur Genüge ergibt, der reflectirenden Urtheilskraft an. Es ist aber *a priori* in ihr gegründet, denn es geht aller Reflection über das Mannigfaltige in der Sinnenwelt vorher, und macht diese erst möglich; daher wird dies Prinzip sowohl selbst, als die aus denselben abgeleiteten Sätze Allgemeinheit fordern. Zu solchen abgeleiteten Sätzen gehören: In der Sinnenwelt giebt es eine für uns falsche Unterordnung von Gattungen und Arten, und die Gattungen nähern sich wieder einem gemeinschaftlichen Prinzip, damit ein Übergang von einer zu der andern und dadurch zu einer höhern Gattung möglich sei; die specifisch verschiedenen Wirkungen in der Sinnenwelt lassen sich unter gemeinschaftliche Regeln bringen, von denen man immer weiter hinauf zu höhern Prinzipien steigen kann, deren Zahl also immer geringer wird u. s. w.

Dieses Prinzip der Zweckmäßigkeit aber

ist

ist nicht objektiv, d. h. es wird den Gegenständen der Sinnenwelt selbst kein Prädicat dadurch beigelegt, wie dies bei den im Verstande *a priori* gegründeten Naturgesetzen der Fall ist, sondern es ist bloß subjektiv; d. h. eine Maxime, welche die Urtheilskraft sich selbst zur Reflection über die Sinnenwelt als nothwendig erforderlich vorschreibt.

Vergleichung der drei Gesetzgebungen des Verstandes, der Urtheilskraft und Vernunft.

Die reflectirende Urtheilskraft steht, ihren logischen Verrichtungen nach, zwischen dem Verstande und der Vernunft mitten inne, und dient beiden; dem ersten, um ihm das Manigfaltige als gleichartig und dadurch als zur Verbindung in eine Einheit tauglich darzustellen, der letztern, um ihr zu den Schlüssen den vermittelnden Begriff (*terminus medius*) anzugeben. Auch die der Urtheilskraft eigenthümlichen Schlüsse der Induction und der Analogie nach, geschehen einerseits, wie die Schlüsse der Vernunft, nach dem Princip des zureichenden Grundes, und stützen sich andererseits, wie die Functionen des Verstandes beim Bilden der Begriffe, auf das Prinzip der Einstimmung und des Widerspruchs. Es läßt

sich daher auch schon zum voraus vermuthen, daß die Gesetzgebung *a priori* der reflectirenden Urtheilskraft zwischen denen des Verstandes und der Vernunft mitten inne stehen, und von beiden etwas an sich tragen werde. Dies wollen wir jetzt aufsuchen. Die Gesetzgebung *a priori* der reflectirenden Urtheilskraft kommt mit der des Verstandes darin überein, daß ihr Gegenstand die Sinnenwelt ist, da hingegen die der Vernunft auf das Übersinnliche, die freie Geisterwelt, sich bezieht; die der Urtheilskraft aber unterscheidet sich darin von der des Verstandes, daß sie nichts über die Gegenstände der Sinnenwelt selbst aussagt, sondern sich nur eine Maxime zur Beurtheilung derselben vorschreibt; und darin stimmt sie wiederum mit der Gesetzgebung der Vernunft überein, welche auch dem begehrenden Subject Regeln zur Befolgung ertheilt, nur mit dem Unterschiede, daß bei der Gesetzgebung der praktischen Vernunft der Mensch als freies Wesen sich Gesetze vorschreibt, da hingegen bei dem Prinzip der Zweckmäßigkeit die Urtheilskraft als ein Naturvermögen sich selbst eine Regel giebt. Die Gesetze des Verstandes schreiben der Erfahrung die Regel vor, bestimmen wie sie sein

muß und haben also das Nothwendige zum Gegenstand, ihr Ausdruck ist: es *muß*; die praktischen Gesetze der Vernunft haben mit einer Willkühr zu thun, die nicht immer Folge leistet, wo also das Zusammenstimmen der Willkühr mit den Gesetzen der Vernunft außer ihr liegt und also in Rücksicht auf sie als zufällig betrachtet werden muß, ob sie gleich diese Einstimmung nothwendig fordert, daher ihr: *Du sollst*. Bei der Urtheilskraft wird die Mannigfaltigkeit der Formen gleichfalls als zufällig, aber doch als zu einer *Natur* (d. h. zu einer nothwendigen Einheit) gehörig, betrachtet. — Die Gesetzgebung des Verstandes, nach welcher alles als nothwendig erscheint, weiß nichts von Zweck, die der praktischen Vernunft stellt nicht bloß einen Zweck, sondern den letzten und höchsten Zweck, (einen Endzweck) auf; die reflectirende Urtheilskraft setzt zwar Zweck und Zweckmäßigkeit, aber bloß in subjektiver Hinsicht, ohne die Zwecke selbst *a priori* zu bestimmen und als Endzwecke aufzustellen. Der Verstand betrachtet die Sinnenwelt, sein Objekt, als etwas Gegebenes, Vorhandenes; die Vernunft hat die Sittlichkeit, welche erst hervorgebracht werden soll, zum Gegenstand; die

Urtheilskraft betrachtet zwar die Sinnenwelt als etwas Gegebenes, aber als sei dies von einem Verstande, der nicht der unsrige ist, hervorgebracht, so daß das Mannigfaltige zusammen stimmt; sie betrachtet die Natur *technisch*, daher ist die Zweckmäßigkeit, welche die Vernunft von den freien Handlungen fordert, real, die der Urtheilskraft bloß idealisch, die letztere sagt nicht, daß die Sinnenwelt durch eine verständige Ursach hervorgebracht sei, sondern betrachtet sie bloß zum Behuf ihrer Reflection aus diesem Gesichtspunkte.

Von der Verbindung des Gefühlvermögens mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit.

Wir haben zu Anfang dieser Einleitung gesagt, es ließe sich vermuthen, daß die Gesetze *a priori* für das Gefühlvermögen (der Lust und Unlust) eben so in der Urtheilskraft, wie die des Erkenntnißvermögens im Verstande und die des Begehrungsvermögens in der Vernunft gegründet sind. Jetzt sind wir im Stande, diese Vermuthung zur Erkenntniß zu erheben.

Das Gefühl ist ein dem Subjekte zukommender Zustand, der nur allein subjektiv be-

trachtet, nur allein aufs Subjekt als solches bezogen und wodurch also kein Gegenstand erkannt wird, auch das Subjekt selbst sich nicht erkennt. Nennen wir alles Bewußtsein des Subjektiven (das Bewußtsein des Zustandes des Subjekts) *Empfindung in weiterer Bedeutung*, so ist diese von doppelter Art, entweder wird sie der Grund einer unmittelbaren Vorstellung eines Objekts (Anschauung), dann heißt sie *Empfindung in engerer Bedeutung*, oder sie gestattet gar keine Beziehung auf einen Gegenstand zur Erkenntniß desselben, sondern ist bloß subjektiv, dann heißt sie *Gefühl*. Ich höre einen Ton, den ich für den einer Trompete erkläre, so ist das in mir, was da macht, daß ich den Ton für Trompetenton und nicht für den einer Flöte, einer Nachtigall u. s. w. erkenne, *Empfindung im engern Sinn*, denn es dient zur Vorstellung eines Gegenstandes; sage ich hingegen, der Ton ist mir zuwider, mir unangenehm, so ist dies *Gefühl*, denn es wird dadurch nichts vom Gegenstande erkannt, sondern nur der Zustand, den er in mir hervor gebracht hat, bezeichnet.

Ein Gefühl heißt *Lust*, wenn es das Subjekt bestimmt, in diesem Zustande zu blei-

ben, *Unlust*, wenn es dasselbe bestimmt, diesen Zustand zu verlassen; daher nennt man auch das Gefühlvermögen, *Gefühl der Lust und Unlust*; bei welcher letztern Benennung man wohl unterscheiden muß, ob von der in dem Subjekte befindlichen Empfänglichkeit (Fähigkeit, Receptivität) oder von der hervorbrachten Wirkung, welche diese Empfänglichkeit voraussetzt, die Rede ist. Kant braucht in seinen Schriften den Ausdruck in beiden Bedeutungen, ich würde vorziehen, für das in der Seele befindliche Vermögen den Ausdruck Gefühlvermögen, und für die durch dasselbe gegebene Wirkungen das Wort Gefühl (der Lust oder Unlust) zu brauchen. So wie wir oben Empfindung in engerer Bedeutung von Gefühl unterschieden, so müssen wir auch die Fähigkeit zu beiden (welche bei beiden Empfänglichkeit [Receptivität, wobei sich das Gemüth leidend verhält], nicht Spontaneität [Selbstthätigkeit] ist) unterscheiden; Receptivität für Empfindung heißt *Sinn*, er dient zur Erkenntniß und ist, wie wir im ersten Theil dargethan haben, entweder *innerer* oder *äußerer* Sinn; Receptivität für Gefühl heißt *Gefühlvermögen*. Einige wollen ihn den *innerlichen Sinn* nennen, allein man

sollte den Ausdruck Sinn nur für die Seelenvermögen brauchen, welche zur Erkenntniß von Gegenständen dienen.

Ein Gegenstand *gefällt* uns, wenn er in uns ein Gefühl von Lust, er *missfällt* uns, wenn er in uns ein Gefühl von Unlust hervorbringt.

Wenn wir vorhin die Gefühle in die der Lust und Unlust unterschieden, so wollten wir dadurch nicht andeuten, daß alle Gefühle entweder bloß Lust oder bloß Unlust sein müßten. Es kann nämlich ein Gefühl entweder allein für sich vorhanden oder mit andern innig verbunden sein; im letztern Fall sind entweder gleichartige (Lust mit Lust, Unlust mit Unlust) oder ungleichartige (Lust mit Unlust) verbunden. Die letztern heißen *gemischte*, die andern entweder für sich bestehenden, oder mit gleichartigen verbundenen, heißen *rein*. Ich habe mich lange vergeblich mit der Auflösung eines Problems beschäftigt, endlich bin ich so glücklich meinen Zweck zu erreichen, dies bringt in mir ein Wohlgefallen hervor; *reine Lust*; ich leide an heftigen Zahnschmerzen, *reine Unlust*; ich erhalte die Nachricht, daß mein Freund, der lange an einer schmerzhaften Krankheit litt, gestor-

ben ist, so wird dadurch ein gemischtes Gefühl in mir hervorgebracht; Lust, daß dieser unglückliche Mann endlich von seinen Leiden befreit ist; Unlust, weil ich in ihm ein Wesen verlehre, in dessen Herzen ich die geheimsten Gedanken meiner Seele niederlegen konnte.

Haben wir uns davon überzeugt, daß das Gefühl etwas bloß subjektives ist, wie wir dies im Vorhergehenden dargethan haben, so sollte man nicht glauben, daß dieses Vermögen Principien *a priori* hätte; denn was auf Principien *a priori* beruht, muß Allgemeingültigkeit bei sich führen, die Gefühle von Lust und Unlust aber scheinen bloß subjektive Gültigkeit zu haben, da sie durchaus nichts weiter als die Beziehung eines Gegenstandes aufs Subjekt ausdrücken. Nimmt man die Erfahrung zu Hülfe, so scheint diese Behauptung noch mehr Bestätigung zu erhalten; dem einen schmeckt die Auster angenehm, dem andern ist ihr Geschmack zuwider, einer findet ein apfelgrünes Kleid lieblich, der andre fade. Daher sagt man auch: *Mir* schmeckt die Auster angenehm, *ich* finde die Farbe des Kleides fade, wodurch man die subjektive (Privat-) Gültigkeit des Gefühls bezeichnet.

Bei genauerer Untersuchung hingegen findet man wiederum, daß man gewissen Gefühlen Allgemeinheit beilegt; man erwartet z. B., daß jedermann den Apoll von Belvedere schön finden, daß sein Anblick in jedermann Lust erwecken werde; daher sagt man auch nicht: *ich* finde den Apoll schön, sondern der Apoll ist schön; eben so wie man sagt, er ist weiß. Man drückt sich so aus, als wenn die erregte Lust allein dem Objekt zuzuschreiben sei.

Ein jeder Gegenstand, welcher in mir ein Gefühl von Lust hervorbringt, steht zu mir in einem zweckmäßigen Verhältniß, er ist meiner Beschaffenheit angemessen; so wie hingegen ein Gegenstand, der in mir ein Gefühl von Unlust hervorbringt, zu mir in einem meiner Beschaffenheit nicht angemessenen, d. h. zweckwidrigen Verhältniß steht. Ist die Beschaffenheit von mir, mit welcher der Gegenstand in Verbindung (Rapport) gesetzt wird, bloß subjektiv, nicht bei jedermann vorauszusetzen, so hat das daraus sich ergebende Gefühl von Lust oder Unlust auch nur Privatgültigkeit und kann auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch machen; ist aber diese meine Beschaffenheit als allgemein (bei jedem

Menschen) voranzusetzen, so wird das daraus entspringende Gefühl von Lust und Unlust auch allgemeingültig ausgesprochen werden; eben so kann man umgekehrt sagen, ein Urtheil, welches ein Gefühl von Lust oder Unlust nur als privatgültig bestimmen kann, zeigt darauf hin, daß der Gegenstand auf etwas in uns in Beziehung gesetzt ist, was wir nicht überall voraussetzen können, und das Urtheil, welches ein bewirktes Gefühl von Lust oder Unlust allgemeingültig ausspricht, deutet darauf, daß wir in allen Subjekten dieselbe Beschaffenheit voraussetzen, mit welcher der Gegenstand in Beziehung gebracht worden.

Um das Gesagte deutlicher zu machen, wollen wir darnach die dem Ursprunge nach verschiedenen Arten der Gefühle untersuchen.

Die Gefühle zerfallen, ihrem Ursprunge nach, in zwei große Hauptarten, in *körperliche und geistige*. Jene werden durch den Körper, mittelst der Nerven hervorgebracht, diese durch Vorstellungen, also durch etwas, was dem Gemüth angehört. Man nennt die erstern auch wohl äußere und die andern innere Gefühle, ein Ausdruck, der nicht recht passend ist, weil alle Gefühle als solche im Gemüth sich finden, und also *innere* sind.

Die äußern oder körperlichen Gefühle werden auch *thierische* genannt, weil wir sie mit den Thieren gemein haben. Sie sind verbunden mit der Veränderung, welche in unsern Nerven hervorgebracht wird; ohne uns hier darauf einzulassen, welche Veränderung mit den Nerven vorgeht, wenn wir empfinden, oder gar einer der in den Psychologien und Physiologien aufgestellten Hypothesen beizupflichten, merken wir blos an, daß in uns ein körperliches Gefühl von Lust entsteht, wenn die Nerven auf eine ihrer Natur angemessene Art verändert werden, Unlust, wenn das Gegentheil geschieht. Man nennt das körperliche Gefühl der Lust *angenehm*, der Unlust *unangenehm*.

Diese körperliche Lust oder Unlust wird von uns nicht für allgemeingültig ausgegeben, ein Beweis, daß wir den Grund davon in einer Beschaffenheit unsers Subjekts setzen, welche nicht bei jedermann mit Recht erwartet werden kann. Stimmen andere mit uns in unserm Ausspruch über körperliche Lust oder Unlust überein, so halten wir diese Einstimmung für zufällig, und geben unserm Urtheil dadurch kein größeres Gewicht; eben so wenig als wir durch die entgegengesetzte Mei-

nung der ganzen Welt dahin gebracht werden können, unser Urtheil über unser körperliches Gefühl für minder gewiß zu halten. — Obgleich also hier auch das Gefühl der Lust Zweckmäßigkeit voraussetzt, so beruht doch diese auf keinem Grunde *a priori*.

Was nun die sogenannten innern Gefühle betrifft, welche durch Vorstellungen erzeugt werden, so findet auch bei ihnen statt, daß bei den Gefühlen der Lust, die Vorstellung mit unsern Seelenvermögen zweckmäßig übereinstimmt. Es hat nämlich ein jedes Seelenvermögen einen Trieb, eine Tendenz sich zu äußern, und eine gewisse Beschaffenheit, nach welcher es sich äußert. Befriedigt die Vorstellung diesen Trieb, seiner Beschaffenheit gemäß, so entspringt Lust; befriedigt sie diesen Trieb, wenn er ins Spiel gesetzt wird, nicht, oder nicht seiner Beschaffenheit gemäß, so wird Unlust hervorgebracht.

Alle unsere Vorstellungen gehören entweder der Sinnlichkeit oder dem Verstande an; im ersten Fall heißen sie Anschauungen, und daher wird das durch Anschauungen hervorgebrachte Gefühl der Lust oder Unlust *sinnlich*; so wie das durch Verstandesvorstellungen bewirkte, *intellectuell* genannt; eine

Benennung, gegen die sich freilich noch manches erinnern ließe. — Bei den Anschauungen ist wiederum die Materie und die Form zu unterscheiden; jene wird durch den Sinn vermittelt der Empfindung gegeben, diese durch die Einbildungskraft (durch Comprehension) hervorgebracht.

Allé Lust, welche durch die Materie der Anschauungen hervorgebracht wird, macht auf keine Allgemeingültigkeit Anspruch; dem einen gefällt die rothe Farbe des Scharlachs, dem andern mißfällt sie; dies gilt auch für den innern Sinn, dem einen ist es die größte Wollust in weinerlichen Affekt versetzt zu werden und der Zustand der Anstrengung seiner Kraft ist ihm verhasst; dem andern hingegen ist dieser Zustand der Auflösung aller Kräfte zuwider und ihn erfreut der Zustand des Wackerseins. — Das sinnliche Gefühl, welches auf der Materie der Anschauung beruht, gehört also, wie die körperlichen Gefühle, bloß zum Angenehmen oder Unangenehmen, und stützt sich auf keinem Prinzip *a priori*.

Die Form der äußern Anschauungen ist die Begrenzung derselben im Raum, zu ihrer Darstellung gehört Einbildungskraft, welche das Mannigfaltige der Anschauung durch das

Zusammenfassen (Comprehension) zur Totalität einer Vorstellung verbindet. Ist der Gegenstand von der Art, daß die Comprehension leicht von der Einbildungskraft geschieht, ist er der Beschaffenheit dieses Vorstellungsvermögens angemessen, so entspringt ein Gefühl von Lust, im Gegentheil ein Gefühl von Unlust. — Da diese Lust und Unlust nicht auf Sinneneindruck, sondern auf der eigenthümlichen Beschaffenheit eines zur Erkenntniß nothwendigen Vermögens beruht, so liesse sich wohl erwarten, daß diese Lust und Unlust für allgemeinmittheilbar gehalten werden könne, und daß sie ein Prinzip *a priori* hätte, welches freilich keine objektive, sondern nur subjektive Gültigkeit haben könnte.

Auch bei den Vorstellungen des innern Sinnes findet eine Comprehension des Mannigfaltigen statt, und alles, was so eben von den Vorstellungen des äußern Sinnes gesagt worden, auf diese anwendbar; eine Anwendung, welche meine Leser leicht machen werden. Nur wird es nöthig sein, ein Beispiel einer Comprehension des Mannigfaltigen des innern Sinnes aufzustellen, dies Beispiel giebt die Musik; sie stellt Empfindungen (Gegenstände des innern Sinnes) dar, welche durch

die Einbildungskraft zusammengefaßt werden. —

Die Zeit ist die Form unserer Anschauungen überhaupt, und sie kann bei den Gefühlen der Lust oder Unlust, die durch Anschauungen gegeben werden, gleichfalls in Betracht gezogen werden. In der Zeit unterscheiden wir Dauer und Wechsel, zu große Dauer einer und derselben Vorstellung erregt das unangenehme Gefühl der Langeweile, welches ein Gefühl der eingeschränkten Thätigkeit ist, in so fern es den Kräften, unsers Gemüths an Stoff mangelt, woran sie sich äußern könnten. — Zu schneller Wechsel erzeugt das unangenehme Gefühl des Schwindels. Ein unserm Sinn angemessener Wechsel der Vorstellungen erweckt ein Gefühl von Lust; dahin gehört das Spiel der Farben und Töne für den äußern Sinn, so gefällt uns z. B. das Spiel der Farben am Himmel bei der untergehenden Sonne; für den innern Sinn das Spiel der Affekten und Empfindungen, dies wird hervorgebracht durch Musik, durch Erzählungen, im Schauspiel, bei den Glücksspielen u. s. w.; eben so das Spiel von Gedanken, die sich wechselseitig hervorufen und beleben; dies ist z. B. beim Lächerlichen und Naiven der Fall.

Eben so kann auch Lust dadurch entspringen, wenn ein Gegenstand so beschaffen ist, daß er der Einbildungskraft Veranlassung giebt, auf eine leichte Weise eine Menge von Vorstellungen aneinander zu reihen, und sie also Gelegenheit erhält, ihren Trieb leicht zu befriedigen. So gefällt uns der Ausdruck, den Schiller von der Flamme braucht, sie sei die freie Tochter der Natur, denn er giebt der Einbildungskraft Veranlassung, mit einer Menge von Bildern zu spielen; wir sehen die mannigfaltigen immer wechselnden Gestalten der Flamme, das um sich greifende der Gewalt des Feuers, wir stellen uns die Unmöglichkeit vor, das Feuer zu binden u. s. w. — Auf gleiche Weise entzückt uns der Ausspruch dieses Dichters: Die Elemente hassen das Gebild der Menschenhand. Wir stellen uns die Zerstörungen blühender Städte durch den Ausbruch feuerspeiender Berge, die Ruinen von Herculaneum und Pompeji, die Ueberschwemmungen der Flüsse und ihrer Verheerungen, der Verwitterungen mächtiger Felsen u. s. w. vor; und diese erweckte und sich selbst unterhaltende Thätigkeit der Einbildungskraft macht Vergnügen. — Ob nun gleich das Gesetz der Association der Vorstellungen

lungen in seiner Allgemeinheit für jedermann gültig ist, d. h. die Verknüpfung bei jedermann nach diesem Gesetze geschieht, so ergibt sich doch aus diesem Gesetze selbst, daß ein und derselbe Gegenstand nicht bei allen Menschen eine gleiche Verknüpfung von Vorstellungen hervorbringen kann. Das Gesetz der Association ist nämlich: Vorstellungen, die einmal mittelbar oder unmittelbar im Bewußtsein verbunden gewesen, rufen sich einander ins Bewußtsein zurück; gesellen sich zueinander. Da nun in verschiedenen Menschen verschiedene Vorstellungen einmal im Bewußtsein sich zusammen finden, so werden auch ganz verschiedene Vergesellschaftungen durch einen und denselben Gegenstand hervorgebracht werden können. Daraus ergibt sich; daß die Lust, welche aus dem erweckten Spiel der Einbildungskraft entspringt; bei verschiedenen Menschen verschieden sein muß.

Wenn die reproduktive Einbildungskraft durch den Gegenstand in den Stand gesetzt wird, ihr Geschäft leicht zu verrichten, so gewährt uns dies Lust; wird ihr aber die Reproduction erschwert, so entsteht Unlust. Dies ist unter andern einer von den Gründen, weshalb uns das ähnliche Bild; was der Maler

uns von unserm Freunde darstellt, gefällt, darum finden wir Wohlgefallen an der Symmetrie in einem Gebäude, darum gefällt uns das Geordnete.

Was nun die Lust betrifft, welche auf Begriffen beruht, und die man die *intellectuelle* nennt, so sind die Begriffe entweder theoretisch oder praktisch. Jene haben eine Beziehung aufs Erkenntniß, diese aufs Begehrungsvermögen. — Hier erweckt ein Gegenstand ein Gefühl der Lust, wenn er den Zwecken dieser Vermögen gemäß ist. Die Zwecke des Erkenntnißvermögens sind Vollständigkeit, Deutlichkeit, Wahrheit und Gewisheit der Erkenntniß. Die Prinzipien dieser Lust sind also im Erkenntnißvermögen gegründet. — Bei ihnen kömmt Verstand, summirende Urtheilskraft und Vernunft ins Spiel; und es werden also für die hervorgebrachte Lust keine neue Prinzipien aufgestellt.

Allein die reflectirende Urtheilskraft, welche dahin strebt, aus dem gegebenen Einzelnen der Sinnenwelt allgemeine Vorstellungen abzusondern, hat ein eigenes subjektives Prinzip, das der Zweckmäßigkeit. Man nennt sie in dieser Beziehung teleologisch (von *τελος* Zweck). Hierdurch kann ein Gefühl erweckt

werden, was zu den intellectuellen gehört. Wir wissen nämlich, daß die reflectirende Urtheilskraft diesem ihren Prinzip zu Folge, das Zusammenstimmen des Mannigfaltigen in der Sinnenwelt zur Einheit und die Möglichkeit des Aufsteigens vom Besondern zum Allgemeinen zum Behuf der Erkenntniß voraussetzt; daß aber diese Einstimmung wirklich statt findet, ist zufällig; trifft sie die reflectirende Urtheilskraft nun in der Sinnenwelt wirklich an, so wird dadurch das Gefühl eines befriedigten Bedürfnisses d. h. das Gefühl einer Lust hervorgebracht. — Wenn wir ein Gesetz entdecken, was zwei oder mehrere heterogene Naturgesetze als Prinzip verbindet, so bringt dies eine merkliche Lust in uns hervor; es erweckt in uns ein Wohlgefallen, wenn wir lernen, daß das Athemholen der Thiere und die dadurch veränderte Farbe des Bluts, das Verkalken der Metalle und die dadurch hervorgebrachte Zunahme an Gewicht, das Verbrennen der Körper u. s. w. nach einem und demselben Gesetze geschieht; oder wenn wir alle Formen der mannigfaltigen Bildungen bei den Pflanzen aus der einzigen Blattform erklären; oder wenn wir bei den Knochengebäuden der Thiere trotz aller ihrer

Verschiedenheit eine Grundform erkennen. — Zwar spüren wir an der Falschheit der Natur und ihrer Einheit der Abtheilungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besondern Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr, aber sie ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie unmöglich sein würde, ist sie allmählig mit der bloßen Erkenntniß vermischt und nicht mehr besonders bemerkt worden.

Was nun die Lust betrifft, welche mit dem Begehren in Verbindung steht, so ist sie wie das Begehren selbst entweder sittlich oder sinnlich. Bei Erfüllung des sittlichen Begehrens entspringt das Gefühl der Achtung für uns selbst, die Zufriedenheit mit unserer Person, bei Erfüllung des sinnlichen Begehrens entspringt das Vergnügen des Genusses und der Zufriedenheit mit unserm Zustande.

Hierbei ist noch anzumerken, daß wenn ein Gegenstand in einer Rücksicht zweckmäßig, in andrer zweckwidrig für mich ist, das durch ihn gewirkte Gefühl Lust und Unlust vermischt enthalten wird.

Sondern wir nun von den aufgezählten

Gefühlen erstlich diejenigen ab, welche offenbar nur Privatgültigkeit haben, wie die des Sinnengenusses, für welche es also kein Prinzip *a priori* geben kann, und zweitens diejenigen intellectuellen, deren Beurtheilung auf einem objektiven Prinzip des Erkennens oder Begehrens beruht (welche Prinzipien der erste Theil dieses Werks enthielt), so bleiben zu betrachten noch folgende Gefühle übrig:

1. Das Gefühl des Wohlgefallens am Schönen.
2. Das Gefühl des Wohlgefallens am Großen und Erhabenen.
3. Das Gefühl der belebten Einbildungskraft durch Erzeugung von Vorstellungen.
4. Das Gefühl der Lust an leichter Reproduction.
5. Das Gefühl der Lust beim Spiel der Empfindungen die durch äußere Gegenstände hervorgebracht werden, beim Spiel der Gefühle und der Gedanken.
6. Das Gefühl der Lust, das durch die teleologische Urtheilskraft hervorgebracht wird.

*Nähere Bestimmung des Inhalts des zweiten
Theils dieses Werks.*

Der erste Theil dieses Werks entwickelte die in dem Verstande gegründeten Prinzipien *a priori* zum Behuf der Erkenntniß, und die in der Vernunft gegründeten Prinzipien zum Behuf der Bestimmung der Willkühr; jetzt bleibt also noch die reflectirende Urtheilskraft übrig, (denn die subsumirende hat, wie wir gezeigt haben, kein eigenthümliches Prinzip) und dieses soll in dem gegenwärtigen Theil entwickelt und der Gebrauch desselben gezeigt werden. — Die reflectirende Urtheilskraft zerfällt in zwei Theile, in *die ästhetische* und in *die teleologische*; jene betrachtet die Formen der Gegenstände unter dem Gesichtspunkt der subjektiven Zweckmäßigkeit, wodurch ein Gefühl der Lust, des Wohlgefallens an Gegenständen bewirkt wird (formale Zweckmäßigkeit); diese betrachtet die reale (objektive) Zweckmäßigkeit der Natur zum Behuf der Erkenntniß. — Die ästhetische Urtheilskraft steht für sich allein da, und hat weder mit dem Erkennen noch Begehren etwas zu thun; sie bezieht sich blos auf das Gefühl der Lust und Unlust; kann aber, wie sich dies in der Folge ergeben wird, keine

eigentliche Wissenschaft (Geschmackslehre) begründen; die teleologische Urtheilskraft schließt sich ihres Zwecks halber an die Naturerkenntniß an, und ob sie gleich ihrer eigenthümlichen Prinzipien wegen einer eigenen Kritik bedarf, so gehört doch die Anwendung dieser Prinzipien zum Behuf der Erkenntniß zur theoretischen Philosophie. —

Die Philosophie zerfällt nämlich, in Rücksicht der Gegenstände, welche sie betrachtet, in zwei Theile, in die *theoretische* und *praktische*. Jene hat die Erkenntniß dessen was da ist, zum Gegenstande, ihr Gebiet ist die Natur, daher sie auch den Namen *Naturphilosophie* führt; diese hat die Erkenntniß dessen was sein soll zum Objekt, ihr Gebiet ist ein Reich der Freiheit und sie begründet Sittlichkeit, daher sie auch den Namen *Moralphilosophie* führt. Jeder derselben muß eine Kritik vorausgeschickt werden, um die Gesetze kennen zu lernen, die in ihrem Gebiete gelten und die Bedingungen unter welchen sie gelten. Die Naturphilosophie erhält ihre Gesetze durch den Verstand, die Moralphilosophie durch die Vernunft. Es blieb also blos die Kritik der Urtheilskraft (als eines gesetzgebenden Vermögens) noch übrig, und

da nur die reflectirende Urtheilskraft für sich selbst gesetzgebend sein kann, die Kritik der reflectirenden Urtheilskraft. Diese zerfällt in die Kritik der ästhetischen und teleologischen Urtheilskraft. Beide begründen durch ihre Prinzipien kein neues Gebiet der Philosophie (wie es denn auch außer der theoretischen und praktischen keine dritte Art geben kann), weil die aufgestellten Prinzipien sich bloß auf das Subjekt beziehen; entweder bloß auf das Subjekt zum Gefühl (*ästhetisch*), wo aber aus der Kritik sich keine Disciplin ergibt, oder als Maxime des Subjekts zur Nachforschung in der Natur, wo die daraus sich ergebenden Vorschriften der theoretischen Philosophie angehängt werden müssen.

Kant gab zuerst seine Kritik der Urtheilskraft im Jahr 1790 heraus, welches Werk aber nachher mehrere Auflagen erlebt hat. Mehrere seiner Ideen aus der ästhetischen Urtheilskraft sind nachher von andern scharfsinnigen Männern mehr bearbeitet worden, vorzüglich muß Herr von Schiller, in dem Deutschland unstreitig einen seiner ersten Köpfe verehrt, auch hier mit großem Ruhm genannt werden; besonders sind im zweiten und dritten Theil seiner prosaischen Schriften mehrere für die Kritik der

ästhetischen Urtheilskraft wichtige Aufsätze, enthalten.

Mein Zweck geht dahin; in diesem Werk den Hauptinhalt der Critik der Urtheilskraft, sowohl der ästhetischen als teleologischen, so falschlich als es nur immer möglich, vorzutragen. Dafs ich die neuesten Werke über Critik des Geschmacks so viel es der Zweck des Werks verstattete, nicht unbenutzt gelassen, davon wird der unterrichtete Leser sich leicht überzeugen; die Quellen aus denen ich geschöpft immer genau zu citiren, hielt ich bei meiner Absicht, für unnütz,

Critik der ästhetischen Urtheilskraft

oder

*Untersuchungen über die Prinzipien des
Geschmacks.*

*Über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes
Geschmack.*

Man braucht den Ausdruck *Geschmack* in verschiedener Bedeutung. 1. Versteht man darunter denjenigen unserer äußern Sinne, dessen Organ die Zunge und der Gaumen ist, und diese Bedeutung ist die eigentliche; 2. das Unterscheidungsvermögen in Rücksicht dieses Sinns, z. B. wenn jemand sagt, er habe keinen Geschmack, weil er durch den Schnupfen gehindert, gewisse Unterschiede unter Speisen und Getränke nicht wahrnimmt; 3. das Vermögen durch eine Lust zu urtheilen, oder

wie man es auch wohl nennt, das *sinnliche Beurtheilungsvermögen*; so sprechen wir in diesem Sinn jemanden den Geschmack ab, wenn er gewisse Farben nicht angenehm findet, von gewissen Vorstellungen nicht gerührt wird u. s. w.; 4. das Beurtheilungsvermögen des Schönen und Erhabenen, welches gleichfalls mit einem Gefühl von Lust verknüpft ist. Man gelangt zu dieser Bedeutung des Ausdrucks Geschmack durch eine Unterabtheilung der vorhergehenden; das Vermögen nämlich durch eine Lust zu urtheilen, ist von doppelter Art, entweder *empirisch, Sinnengeschmack (gustus reflexus)* wodurch wir das Angenehme und Unangenehme bestimmen, oder *ideal, Reflectionsgeschmack (gustus reflectens)* der das Schöne und Erhabene bestimmt. Nur der letztere macht bei seinen Urtheilen auf Allgemeingültigkeit Anspruch und bedarf daher einer Critik, d. h. einer Untersuchung der Rechtmäßigkeit dieser Ansprüche. Vom Geschmack in dieser Bedeutung wird in der Folge beständig die Rede sein. Endlich 5. braucht man auch den Ausdruck Geschmack in der engsten Bedeutung und versteht darunter den Reflexionsgeschmack, welcher seine Urtheile mit Sicherheit, Richtigkeit, Fertigkeit

und Feinheit ausspricht. Dies ist z. B. der Fall, wenn man jemanden einen Mann von Geschmack nennt.

Unterschied der Geschmacksurtheile und der Erkenntnisurtheile.

Ein Urtheil wird ein Erkenntnisurtheil genannt, wenn es von dem Gegenstande selbst etwas aussagt. Der erste Theil dieses Werks zeigte, daß keine Erkenntnis ohne eine Synthesis des Verstandes möglich ist, denn durch sie wird erst das Mannigfaltige in eine nothwendige (objektive) Einheit verbunden. Weil nun der Verstand bei den Erkenntnisurtheilen vorzüglich in Betracht kömmt, durch ihn die Objektivität, welche dazu erforderlich ist, erst hervorgebracht wird, so nennt man die Erkenntnisurtheile auch logische Urtheile (von λογος Verstand). Ihre Eigenthümlichkeit beruht in der Beziehung aufs Objekt und es ist ganz gleichgültig, ob die im Urtheil verbundenen Vorstellungen *a posteriori* durch Empfindung gegeben werden (die Rose, welche ich in der Hand halte ist roth), oder ob sie *a priori*, im Gemüth selbst, gegründet sind. (Alles was geschieht hat seine Ursach; zwei widersprechende Begriffe können nicht

vereinigt gedacht werden). — Den Erkenntnissurtheilen stehen die ästhetischen gegenüber, wo keine Beziehung aufs Objekt, sondern aufs Subjekt ausgedrückt wird, die Benennung ästhetisch kömmt von dem griechischen *αισθησις* Empfindung *); das ästhetische Urtheil beruht auf Gefühl. Auch bei den ästhetischen Urtheilen kömmt es gar nicht darauf an, auf welchem Wege uns die Vorstellungen, deren Verhältniß zu uns als Subjekt durch das Urtheil ausgedrückt wird, gegeben werden; es können diese Vorstellungen eben sowohl *a priori* als *a posteriori* sein; ja selbst die in der Vernunft *a priori* gegründeten Begriffe können zu ästhetischen Urtheilen dienen; so bringt z. B. die Vorstellung der Pflicht, die in der praktischen Vernunft sich findet, ein Gefühl in uns hervor, und begründet ein ästhetisches Urtheil.

Die Geschmacksurtheile gehören zu den ästhetischen, denn sie geben keine Erkenntniß des Objekts, sondern drücken blos das Verhältniß desselben zum Subjekt, das Wohlgefallen oder Misfallen am Gegenstande aus.

*) Die Alten theilten die Erkenntnisse in *νοησις*, die durch den Verstand (*νοεσις*), und in *αισθησις*, die durch Empfindung gegeben werden.

Dafs die Geschmacksurtheile nicht logisch sind, nichts zur Erkenntniß der Gegenstände beitragen, sieht man unter andern daraus, dafs wir Gegenstände schön finden können, ohne zu wissen was sie sind. Der gemeine Mann weiß nicht, dafs die Blumen die Bewahrer der Zeugungstheile der Pflanzen sind, und dennoch findet er sie schön. Schnörkel, Arabesken sollen nichts sein, und dennoch urtheilen wir, dafs sie schön oder häßlich sind; man beurtheilt die Schönheit einer Muschel, ohne dafs man daran denkt, dafs sie der Aufenthaltsort eines Thieres ist. — Aber ein jedes Geschmacksurtheil drückt Lust oder Unlust aus (es ist ästhetisch), denn es sagt, der Gegenstand gefällt oder mißfällt.

Allein obgleich alle Geschmacksurtheile ästhetisch sind, so sind doch nicht alle ästhetischen Urtheile Geschmacksurtheile, in der Bedeutung die wir in dem vorhergehenden Abschnitt mit 4 bezeichnet haben, denn die Urtheile über das Angenehme, so wie auch diejenigen, welche ein Gefühl von Lust oder Unlust bezeichnen, das durch Begriffe des Verstandes oder der Vernunft hervorgebracht wird, sind gleichfalls zu den ästhetischen Urtheilen zu rechnen.

Die Logik lehrt die Gesetze des Verstandes zum Behuf der Erkenntnisse, sie ist Verstandeslehre; da man nun den objektiven Vorstellungen die subjektive Empfindung gegenüber stellte, so war es natürlich auf den Gedanken zu kommen, der Logik eine Wissenschaft gegenüber zu stellen, welche die Gesetze für die Empfindungen lehrte, und also das für das Gefühlvermögen wäre, was die Logik für das Erkenntnißvermögen ist. Alexander Gottlieb Baumgarten schrieb zuerst eine solche Wissenschaft und belegte sie mit dem Namen *Aesthetik*; sie ward nach ihm von mehreren deutschen Gelehrten, von Meyer, J. A. Schlegel, König, Eberhard, Engel, Mendelssohn, Moritz u. s. w. bearbeitet. In dieser Aesthetik wird gewöhnlich eine Theorie der Empfindungen (Gefühle) vorausgeschickt, sodann vorzüglich auf die Geschmacksvorstellungen Rücksicht genommen und endlich eine Theorie der schönen Künste gegeben.

Ob es nun eine Wissenschaft der Gefühle überhaupt oder auch nur in Beziehung auf die Geschmacksurtheile geben könne oder nicht? ist eine Frage, die einer solchen Ästhe-

tik durchaus vorangehen muß. Lielse sich z. B. darthun, daß es keine objektiven Prinzipien zur Beurtheilung des Schönen und Erhabenen gebe, so würde es auch keine Wissenschaft des Schönen (Aesthetik im oben angeführten Sinn) geben können *). Diese Untersuchungen sind der Inhalt der Kantischen Critik der ästhetischen Urtheilskraft. Kant will weder eine Theorie des Geschmacks, noch der schönen Künste aufstellen, noch will er Regeln geben, wie man es anzufangen habe seinen Geschmack zu cultiviren; sondern er will untersuchen, was der Geschmack als Beurtheilungsvermögen für ein Vermögen des Gemüths sei? ob es Prinzipien *a priori* enthalte? welches diese Prinzipien sind? und was für ein Gebrauch von denselben zu machen?

Wir machen mit der Untersuchung des Gefühls der Lust am Schönen den Anfang.

An-

*) Kant braucht den Ausdruck Aesthetik in seiner Critik der Vernunft in einer andern Bedeutung als Baumgarten, und versteht darunter die Wissenschaft der Vorstellungen, welche auf Empfindung beruhen, *Anschauungslehre*, er stellt sie der Logik als *Begriffslehre* gegenüber.

Anmerkung.

Man muß zweierlei Arten der Auseinandersetzung der Geschmacksurtheile wohl voneinander unterscheiden, die *empirische oder psychologische* und die *transscendentale*. Jene untersucht, was für Vermögen des Gemüths beim Geschmacksurtheile sich äußern, was uns antreibt Geschmacksurtheile zu fällen und auch wohl, wie Burke in seinen philosophischen Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen, was für körperliche Veränderungen bei den Gefühlen, die mit den Geschmacksurtheilen verbunden sind, sich finden. Auch kann man aus der Geschichte die Ursachen der beförderten oder gehemmten Cultur, sowohl in Beurtheilung als Hervorbringung der Gegenstände des Geschmacks, sowohl im Allgemeinen als für bestimmte Nationen, ja selbst für einzelne Menschen, darstellen. — Diese Untersuchungen haben allerdings ihren Werth und tragen zur Menschenkunde viel bei; wer aber meint, daß sie für die Geschmacksurtheile vollkommen hinreichend sind, und wie diß noch ganz neuerlich geschehen, mit Wegwerfung von der transscendentalen Untersuchung dieser Art Urtheile spricht, versteht noch nicht einmal, worauf es eigentlich ankömmt. — Es haben nämlich die Geschmacksurtheile die Eigenschaft, daß der Urtheilende denselben nicht bloß egoistische, sondern pluralistische Gültigkeit beilegt, und zwar diese letztere nicht der Beispiele wegen, wo andere mit uns übereinstimmen, sondern der innern Natur des Urtheils selbst wegen. — Wir halten unser Geschmacksurtheil nicht für richtig oder für allgemeingültig, weil andere mit uns zusammen stimmen, sondern indem wir ein Geschmacksurtheil fällen, erwarten wir, daß uns jedermann beipflichten soll. — Mit welchem Rechte geschieht dies? Dies ist die Frage, welche die transscendentale Erörterung der Geschmacksurtheile zu beantworten sucht. Sie geht aller Censur der Geschmacksurtheile voraus und begründet ihre Möglichkeit. — Ist diese Allgemeingültigkeit der Geschmacksurtheile kein Blend

werk, oder welches einerlei ist, giebt es wirklich Geschmacksurtheile, so muß ihnen irgend ein objektives oder subjektives Prinzip *a priori* zum Grunde liegen, auf dessen Auffindung zwar die empirischen Gesetze der Gemüthsveränderungen beim Geschmacksurtheile vorbereiten, aber durchaus dasselbe selbst nicht geben können; denn sie können zwar zeigen, wie geurtheilt wird, nicht aber wie geurtheilt werden soll.

Untersuchung der Geschmacksurtheile, welche das Schöne betreffen.

Von den beiden Hauptarten der Schönheit, der freien und der anhängenden.

Ehe wir uns an die Aufsuchung der Eigenthümlichkeiten der Urtheile über das Schöne und deren Begründung selbst wagen können, müssen wir uns zuvörderst einen Hauptunterschied der Schönheit bekannt machen, der auf die Beschaffenheit der Geschmacksurtheile selbst einen wesentlichen Einfluß hat; dieser Unterschied betrifft die freie (für sich bestehende) und anhängende (bedingte) Schönheit (*pulchritudo vaga* und *adhaerens*). Sie heißt *frei*, wenn dabei kein Begriff von dem, was der Gegenstand sein soll, vorausgesetzt wird, *anhängend*, wenn ein solcher Begriff und die

Vollkommenheit (Übereinstimmung) des Gegenstandes nach (mit) demselben vorausgesetzt wird. Zu den freien Schönheiten gehören: Blumen, Schaalthiere, Arabesken, Einfassungen *à la grec*, Musik ohne Text, der Kopfsputz der Frauen u. s. w.; zu den anhängenden: Bildsäulen, Gefäße, Gemälde, Gebäude, Reden, Gedichte, Musik mit untergelegtem Text u. s. w. Bei der anhängenden Schönheit wird die Frage nach der Vollkommenheit (Richtigkeit) vorausgesetzt, und wenn gleich die Unrichtigkeit der Schönheit Abbruch thut, so sind doch Schönheit und Vollkommenheit wohl voneinander zu unterscheiden, und die letztere führt nicht immer die erstere bei sich. Es kann eine Statue alles an sich tragen, was wir dem Begriffe nach von einem Herkules fordern, sie kann mit den Gesetzen des starken männlichen Körperbaus genau zustimmen, und demungeachtet kann sie nicht schön sein. — Es sind also bei dem Urtheil über anhängende Schönheit zwei Urtheile innig zusammen verbunden, von welchen das über Vollkommenheit oder Richtigkeit vorangeht, und das über Schönheit folgt.

Die Naturschönheit kann sowohl frei als anhängend sein; obgleich auch bei der letz-

tern immer für die Form ein großer, weiter Spielraum übrig bleibt; eben so kann die Kunstschönheit auch frei und anhängend sein, wie wir denn auch oben unter den Beispielen der freien Schönheit mehrere Kunstprodukte genannt haben. Nur ist hier wohl zu unterscheiden, es liegt der Existenz des Gegenstandes ein Begriff zum Grunde, und es wird bei Beurtheilung der Form desselben durch den Geschmack, auf einen Begriff Rücksicht genommen. Das erstere muß freilich bei jedem Kunstprodukte der Fall sein, denn der Verfertiger desselben muß einen Zweck haben, den er sich durch einen Begriff vorstellt; das letztere hingegen ist nicht immer der Fall, wie z. B. bei den Schnörkeln der Schreibmeister, den Arabesken, oder der Einfassung von Kleidern bei Frauen u. s. w.; nur eine Art der schönen Kunst, die redende, macht es ihrem Wesen nach unmöglich, freie Schönheiten aufzustellen, denn Worte sind nichts als Zeichen unserer Vorstellungen, und Rede ist ohne Begriffe nicht möglich; der Verstand macht also bei einem jeden Produkt der Rede die Anforderung der Richtigkeit d. h. der Zusammenstimmung mit dem, was es sein soll.

Unterschied der Geschmacksurtheile über das Schöne, in Rücksicht der Gefühle, die mit denselben verbunden sind.

Ein Gefühl ist nicht immer für sich allein vorhanden, sondern auch oft mit andern verbunden. So ist das Gefühl der Lust am Schönen im Geschmacksurtheil auch entweder *rein* (für sich bestehend) oder *gemischt*, (mit andern Gefühlen verbunden). Zu den mit dem Wohlgefallen am Schönen verbundenen Gefühlen gehören, Sinnenreiz, (das Anmuthige, Liebliche u. s.-w.) Rührung, das Lächerliche, das Erhabene, das Gefühl der Überzeugung, religiöses, moralisches, sympathisches Gefühl, das Vergnügen am Naiven, am Witz, ein Gefühl, was das Spiel der Affekten erzeugt, was die Überraschung hervorbringt u. s. w. Diesem zu Folge theilt man die Geschmacksurtheile in reine und gemischte. Als Gegenstände reiner Geschmacksurtheile können genannt werden: die Arabesken, Blumen, der Kopfputz der Frauen. Alle adhärende Schönheit giebt ein gemischtes Geschmacksurtheil, weil die Erkenntniß der Richtigkeit und Angemessenheit der Darstellung Lust gewährt, die freilich in sehr vielen Fällen ganz unmerklich sein kann. Die Kunstschönheiten

können reine Geschmacksurtheile geben, wie z. B. die Arabesken, das Phantasiren auf einem musikalischen Instrument, sie müssen alsdann freie Schönheiten aufstellen. — Da die Werke der redenden schönen Künste keine freien Schönheiten sein können, so ist in dem Urtheil über dieselbe das Urtheil über Richtigkeit stets eingemischt.

Aber es können auch wieder umgekehrt Naturschönheiten gemischte Geschmacksurtheile erzeugen. Eine schöne Gegend kann außer der Lust, die sie uns als schön gewährt, noch dadurch Vergnügen erwecken, daß sie uns an eine Reihe wichtiger Thaten erinnert, von denen sie der Schauplatz war und ein Spiel von Affekten in uns erregen, indem wir an den Schicksalen der Menschen Theil nehmen, die als handelnd und leidend in diesen Begebenheiten auftraten; der Gesang der Nachtigall kann uns das Andenken an eine frühe Liebe in die Seele rufen, oder uns an die kindlich-frohen Tage unserer Jugend erinnern.

Es kann der Maler der Schönheit seiner Zeichnung den Reitz des Colorits hinzufügen; der Schönheit eines Allegros kann der Reitz des Tons des Instruments worauf es vorgetragen wird, sich beigesellen; der Dichter und

Redner kann seine Gedanken in wohlklingenden
der Sache angemessenen Worten ausdrücken,
und ihnen dadurch Reitz verschaffen. Z. B.

Von dem Dome
Schwer und bang
Tönt die Glocke
Grabgesang.

Schiller.

In folgendem Gedicht von Mathison ist
Lieblichkeit, mit Schönheit verbunden.

Sylfen.

Die Sylfen entwallen
Des Morgenroths Hallen,
Wie lieblich, wie mild
Ihr Purpurbild
Aus Aether gehaucht
In Aether sich taucht!
Ein Rosenblatt würde
Den Schwingen zur Bürde.
Ihr Sinn ist so hell
Ihr Schweben so schnell
Wie Stralen der Sonne.
Sie locken zur Wonne
Mit Nachtigalltönen.
Und bieten galant
Bezauberten Schönen
Die lösende Hand.

Im Hause eines glücklichen Gemahls
Einst glücklich und gesegnet sehn?“ —

Und ich,

An diese Wangen angedrückt, die flehend
Jetzt meine Hände nur berühren, sprach:
Werd' ich den alten Vater alsdann auch
In meinem Haus mit süßem Gastrecht ehren,
Und meiner sorgenlosen Jugend Pflege
Dem Greis mit schöner Dankbarkeit be-
lohnem?“

So sprachen wir. Ich hab's recht gut be-
halten.

Du hast's vergessen, Du, und willst mich
töden.

O nein! bei Pelops, Deinem Ahnherrn! Nein!
Bei Deinem Vater Atreus und bei dieser *)
Die mich mit Schmerzen Dir gebahr, und nun
Auf's neue diese Schmerzen um mich leidet!
Was geht mich Paris Hochzeit an? Kam er
Nach Griechenland mich Arme zu erwürgen?
O gönne mir Dein Auge! Gönne mir
Nur einen Kuß, wenn auch nicht mehr Er-
hörung,

Dafs ich Ein Denkmal Deiner Liebe doch
Mit zu den Todten nehme! Komm, mein
Bruder!

*) Clytemnestra.

Kannst Du auch wenig thun für Deine Lieben,
 Hinknien und weinen kannst Du doch. Er soll
 Die Schwester nicht ums Leben bringen,
 sag' ihm.

Gewifs! Auch Kinder fühlen Jammer nach.
 Sieh' Vater! Eine stumme Bitte richtet er an
 Dich —

Lafs Dich erweichen! Lafs mich leben!
 Bei Deinen Wangen flehen wir Dich an,
 Zwei Deiner Lieben, der unmündig noch,
 Ich eben kaum erwachsen! Soll ich Dir's
 In Ein herzrührend Wort zusammenfassen?
 Nicht süßers giebt es als der Sonne Licht
 Zu schaun! Niemand verlangt nach da unten.
 Der raset, der den Tod herbeiwünscht!

Beispiel eines gemischten Geschmacksur-
 theils, wo mit dem Schönen das Lächerliche
 verbunden.

Lob der Faulheit, von Lessing.

Faulheit, endlich muß ich Dir
 Auch ein kleines Loblied bringen —
 O — wie sau — er, wird es mir
 Dich — nach — Würden — — zu besin-
 gen. —

Doch ich will mein Bestes thun,
 Nach der Arbeit — ist gut ruhn. —

Ich kenne nichts ärmers
 Unter der Sonn' als euch Götter!
 Ihr nähret kümmerlich
 Von Opfersteuern
 Und Gebetshauch
 Eure Majestät
 Und darbtet, wären
 Nicht Kinder und Bettler
 Hofnungsvolle Thoren.

Da ich ein Kind war
 Nicht wufste, wo aus noch ein,
 Kehrt' ich mein verirrtes Auge
 Zur Sonne, als wenn drüber wär
 Ein Ohr zu hören meine Klage,
 Ein Herz wie meins
 Sich des Bedrängten zu erbarmen.

Wer half mir
 Wider der Titanen Übermuth?
 Wer rettete vom Tode mich,
 Von Sklaverei?
 Hast du nicht alles selbst vollendet,
 Heilig glühend Herz?
 Und glühtest jung und gut
 Betrogen, Rettungsdank
 Dem Schlafenden da droben?

Ich Dich ehren? Wofür?
 Hast Du die Schmerzen gelindert
 Je des Beladenen?
 Hast Du die Thränen gestillet
 Je des Geängsteten?
 Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
 Die allmächtige Zeit
 Und das ewige Schicksal,
 Meine Herr'n und Deine.

Wähtest Du etwa,
 Ich sollte das Leben hassen,
 In Wüsten fliehen,
 Weil nicht alle
 Blüthenträume reifen?

Hier sitz ich, forme Menschen
 Nach meinem Bilde,
 Ein Geschlecht, das mir gleich sei
 Zu leiden, zu weinen,
 Zu genießen und zu freuen sich,
 Und Dein nicht zu achten,
 Wie ich! —

Gothe.

Ein Gefühl der Überzeugung mit dem Wohlgefallen an Schönheit wird durch folgende Darstellung erweckt:

Die Freundschaft.

Wie der frühe Morgenschatten,
Ist die Freundschaft mit den Bösen,
Stund' vor Stunde nimmt sie ab.
Aber wie der Abendschatten
Ist die Freundschaft mit den Guten,
Bis des Lebens Sonne sinkt.

Ein religiöses Gefühl gesellt sich zum Wohlgefallen am Schönen bei Lesung des folgenden Gedichts aus Gleims Halladat.

An Idalup, den Bildhauer.

Von Deinem Gott ein Bildniß wolltest Du
Dir machen, Armer! Hast in Deiner Hand
Die Hacke noch? — Und wenn in Deiner
Hand

Ein Meissel wäre, welcher Marmor leicht
Auf Deines großen Geistes raschen Wink
In eine wunderherrliche Gestalt
Verwandeln könnte, dennoch rath ich Dir,
Den Meissel wegzuwerfen! Denn von Gott
Ein Bildniß machen wollen, ist Beweis
Von Geistesschwäche. Daurende Gestalt
Gib seinen höhern Geistern, gib auch dem

Der unter Menschen edle Thaten that!
 Dem Gott gedankten Fürsten, der die Lust
 Des menschlichen Geschlechts und seines
 Volks;

Dem Patrioten, der der Steuermann
 Des Vaterlands und seines Fürsten war;
 Dem Weisen, der bei später Lampe, Licht
 In finstre Seelen seiner Brüder trug;
 Dem stillen Frommen, dessen Frömmigkeit
 Erst dann gesehn von scharfen Augen ward
 Als er hinaufgetragen, lange schon
 In seines Gottes besrter Geisterwelt
 Den Lohn für seine Tugenden empfing;
 Dem guten Weibe, dessen Güte spät
 Den Enkeltöchtern noch Exempel ist.
 Nur Deinem Gott gib keine! — Deinen Gott
 Kannst Du nicht schnitzen und nicht kon-
 terfein,

Er ist der Unsichtbare, Dir zu groß! —
 Und gäbst Du ihm erhabene Gestalt
 Aus welcher Allmacht und Gerechtigkeit
 Erbarmung, Gnade, Liebe, Langmuth und
 Die höchste Weisheit unser aller Herz
 Zur Anbetung aufforderten, an der
 Die großen Künstler alle Deine Kunst
 Und Deines Geistes großes Ideal
 Bewundern müssen, dennoch hättest Du

Den

Den Unsichtbaren schlecht gebildet und
 Nichts mehr als nur ein kleines Götzenbild.
 In Deinem Tempel hingestellt, zum Spott —
 Zum Spott? O nein! zum Mitleid, Ärgerniß
 Und zur Verengung der beklemmten Brust
 Des Weisen, der in seiner Seele tief
 Den großen Gott der Götter und des Wurms
 Der Sonnen und der Erden, nur sich denkt
 Und hingeworfen auf den Staub, aus dem
 Sein großer Schöpfer, wenn er will, den Geist
 Des Menschen winket, oder Himmel wölbt,
 Anbetet, und in seiner Anbetung
 Den nahen Geist empfindet, oder ihn
 In seinem West, in seinem Meeressturm
 In seinem Donner und auf Fittigen
 Des Blitzes gegenwärtig hört und sieht.

Wird das moralische Gefühl durch den
 schönen Gegenstand auch afficirt, so bekömmt
 das Gefühl der Lust dadurch einen hohen
 Grad der Lebhaftigkeit und des Interesses.
 Als Beispiel der Art nenne ich Dom Karlos
 von Schiller, Mahomed von Voltäre; als klei-
 nes Beispiel will ich folgendes Gedicht aus
 dem Griechischen hersetzen, dessen Über-
 setzung wir Herrn Herder verdanken.

Gerecht ist nicht, der niemand Unrecht thut
 Der ists, der Unrecht thun kann und nicht will
 Nicht der, der kleinen Raubes sich enthält
 Der ists, der großen Raub mit Muth ver-
 schmäh

Wenn er ihn haben und behalten kann,
 Nicht der ists, der dies alles nur befolgt?
 Der ists, der ungeschminkten reinen Sinns
 Sein ein Gerechter und nicht *scheinen* will.

Diese Verknüpfung von Gefühlen giebt
 auch nachfolgender Fabel von Lessing ein so
 hohes Interesse:

Zeus und das Schaaf.

Das Schaaf mußte von allen Thieren vie-
 les leiden. Da trat es vor den Thron des
 Zeus und bat sein Elend zu mildern.

Zeus schien willig und sprach zu dem
 Schaaf: Ich sehe wohl, mein frommes Ge-
 schöpf, ich habe Dich allzu wehrlos erschaf-
 fen. Nun wähle, wie ich diesem Fehler am
 besten abhelfen soll. Soll ich Deinen Mund
 mit schrecklichen Zähnen und Deine Füße
 mit Krallen rüsten?

O nein, sagte das Schaaf, ich will nichts
 mit den reissenden Thieren gemein haben.

Oder fuhr Zevs fort, soll ich Gift in Deinen Speichel legen?

Ach! versetzte das Schaaf, die giftigen Schlangen werden ja so sehr gehafst. —

Nun was soll ich denn? Ich will Hörner auf Deine Stirne pflanzen und Stärke Deinem Nacken geben.

Auch nicht, gütiger Vater, ich könnte leicht so stöfsig werden als der Bock.

Und gleichwohl, sprach Zevs, mußt Du selbst schaden können, wenn sich andre Dir zu schaden, fürchten sollen.

Müßte ich das? seufzte das Schaaf. O so laß mich gütiger Vater, wie ich bin. Denn das Vermögen schaden zu können, erweckt fürchte ich, die Lust schaden zu wollen und es ist besser Unrecht leiden als Unrecht thun.

Zevs segnete das fromme Schaaf und es vergaß von Stunde an zu klagen.

Beispiel, um die Verbindung des Naiven mit dem Schönen zu erläutern.

Die Spinnerinn, von Vöfs.

Ich saß und spann vor meiner Thür
Da kam ein junger Mann gegangen;
Sein braunes Auge lachte mir
Und röther glühten seine Wangen.

Ich sah vom Rocken auf und sann
 Und saß verschämt und spann und spann.

Gar freundlich bot er guten Tag
 Und trat mit holder Scheu mir näher.
 Mir ward so angst; der Faden brach,
 Das Herz im Busen schlug mir höher;
 Betroffen knüpft ich wieder an
 Und saß verschämt und spann und spann.

Liebkosend drückt er mir die Hand
 Und schwur, daß keine Hand ihr gleiche,
 Die schönste nicht im ganzen Land
 An Schwanenweiß' und Rund und Weiche.
 Wie sehr dies Lob mein Herz gewann,
 Ich saß verschämt und spann und spann.

Er lehnt auf meinen Stuhl den Arm
 Und rühmte sehr das feine Fädchen.
 Sein naher Mund, so roth und warm
 Wie zärtlich haucht er: süßes Mädchen!
 Wie blickte mich sein Auge an!
 Ich saß verschämt und spann und spann.

Indeß an meiner Wange her
 Sein schönes Angesicht sich bückte,

Begegnet ihm von ungefähr
 Mein Haupt, das sanft im Spinnen nickte;
 Da küßte mich der schöne Mann.
 Ich saß verschämt und spann und spann.

Mit großem Ernst verwies ichs ihm;
 Doch ward er kühner stets und freier,
 Umarmte mich voll Ungestüm
 Und küßte mich so roth wie Feuer.
 O sagt mir Schwestern, sagt mir an:
 Wars möglich, daß ich weiter spann?

Witz mit Schönheit verbunden zeigt folgendes Epigram von Göthe:

Böcke zur Linken mit euch! so ordnet künft-
 ig der Richter,
 Und ihr, Schäfchen, ihr sollt ruhig zur Rech-
 ten mir stehn!
 Wohl! Doch eines ist noch von ihm zu hof-
 fen; denn sagt er:
 Seid, Vernünftige, mir grad gegenüber ge-
 stellt.

So wie auch folgendes des Herrn von Kleist, nach dem Hieronimus Amaltheus.

*An zwei sehr schöne, aber einäugige
Geschwister.*

Du mußt, o kleiner Lykon, Dein Aug Aga-
then leihn,
Blind wirst Du dann Kupido, die Schwester
Venus sein. *)

Gefühl der Lust am Spiel der Affekten, verbunden mit dem Gefühl der Schönheit, gewähren vorzüglich die Meisterwerke der tragischen Muse; Euripidis und Göthens Iphigenia, die beiden Piccolomini und Wallenstein, Maria Stuart, Dom Karlos, die Jungfrau von Orleans von Schiller, Alzire, Zaire, Mahomed, Tancred von Voltaire u. s. w., denn wer könnte nicht zu den aufgezählten Stücken noch viele hinzufügen, die ihm den schönsten Genuß gewährten. Ein Gedicht von kleinerem Umfang zu finden, was als Beispiel dienen könnte, ist schwieriger; mir scheint folgende Ode von Denis nicht unpassend gewählt.

*) Lumine Acon dextro, capta est Lecuilla sinistro.

Et potis est forma vincere uterque deos.

Blande puer, lumen, quod habes, concede puellae.

Sic ru caecus Amor, sic erit illa Venus.

Das Donnerwetter.

Herrlich und furchtbar bist Du, gewaltiger
 Wolkenversammler, Himmelverfinsterer!
 Kein Erdegebiether und kreis'te sein Machtwort
 So wie die Sonne kreist
 Reichet an Dich.

Herrlich und furchtbar bist Du. So sagte mir
 Tief in die Seele Dein Donner.

So lange Dein Donner sprach, lag es ver-
 stummet.

Aber nun sagt es mein Harfenspiel nach:
 Herrlich und furchtbar!

Heiß war der Tag. Dein Finger gebot
 Nach Süden. Da zogen nach Süden
 Von tausend Thälern und tausend kochenden
 Sümpfen

Die blaulichen Hauche, verdickten sich dort
 Zu schwarzen Wolkengebirgen. Von da
 Sollte Dein Blitzgespann,
 Sollte Dein erdenerschütternder Wagen
 Über das Antlitz der Welt ergehn.

Die Sonne barg sich. Immer stiller,
 Stiller ward der Waldgesang.

Der Schwalbe Flügel streiften an der Erde
 Die Mücken summeten ahnend umher.

Schnaubend warf der Stier den Nacken auf
 Und suchte den strömenden Wind
 Aber von Dir war ihm noch nicht zu strömen
 gebothen.

Unbewegt, unerfrischt stand die Luft,
 Und die Brust des Barden war beklemmt
 Und sein Odem schwer.

Endlich gebotst Du dem Winde zu strömen.

Da trug er in seiner weitkreisenden
 Tief niederhangenden Wolkennacht
 Deinen erschrecklichen Wagen herauf.

Rifs auf Rifs zerbarst die Nacht

Deinen geschlängelten glühenden Keilen
 Vor dem Wagen her.

Aber der Wagen krachte noch nicht. Er
 rollte nur,

Und die Brust des Barden ward beklemmter
 Und sein Odem schwerer.

Nun war der Wagen über unserm Haupte

Dem Drucke seiner schweren Räder

Erbeben die Thürme der Kaiserstadt *)

Erbebe bis in ihrem tiefen Schoos die Veste,

Jeglicher blendende Blitz

Ereilt vom betäubenden Knalle

*) Wien.

War des nahen Todes Zeuge.

Bleich und stumm war mein Geschlecht

Und ich saß mit gebognem Nacken

Und in meiner Seele war kein Laut als dieser:

Herrlich und furchtbar!

Aber die zackigen Keile

Führen ergrimmet umher.

Einer durchwühlte den Busen der Flur,

Ein anderer begrub sich in der erschrockenen

Donauflut.

Dieser erlosch im unendlichen Raume der

Himmel.

Jener traf der schönsten Eiche Wipfel,

Morgen kömmt der Barde will sich kränzen,

Ach sie steht versengt!

Also fuhren die Keile; doch hatte

Der auf dem Wagen den Keilen gebothen

Meines Geschlechts zu schonen.

Und itzo gab er seinen Wassern

Befehl herunter zu stürzen.

Da wurden die Wolkengebirge zur Ebne,

Und der Wagen krachte nimmer, rollte nur.

Und ich hub mein Haupt allgemach empor

Und die Brust des Barden ward erweitert

Und sein Qdem leichter.

Nun war er hinüber der Wagen nach Norden,
 Doch irrte von Berge zu Berge
 Der langsam sterbende Nachhall von seinem
 Gerolle.

Da schwang sich mein freierer Blick zum
 Himmel

Der farbige Bogen (die Brücke der Götter
 Als Odin noch herrschte, noch Asgard stand
 Und itzo der Schatten, Allvater,

Von Deinen besänftigten Augenbraunen)

Der wölbte sich hell in Osten empor.

Wie klares Gestein, so glänzte zur Luft

Der Segen der Wolken auf Laub und Gras.

Da tauchten die Vögel, da tauchten die

Heerden

Den muntern Fuß ins erfrischende Naß

Und neues Gefühl des Lebens erhob

Das zagende Menschengeschlecht.

Auch mich, auch mich erhob dies neue Ge-
 fühl.

Ich rührte die Saiten und sang:

Herrlich und gnädig bist Du, gewaltiger

Wolkenverwälzer, Himmelerheiterer!

Siehe dort dampfet der Hain getroffen von

Dir

Aber Du schontest der Menschen

Deine Sonne barg sich
 Nun erscheint sie wieder
 In der Abendpracht,
 Ihrer Blicke letzter
 Güldet mein erwachtes
 Frohes, dankbemühtes Harfenspiel.

Die lebhafteste Darstellung der Schwüle der Luft, des Anfangs und Fortgangs des Gewitters versetzt uns in eine Beklommenheit, die immer mehr und mehr wächst; so wie das Ende des Gewitters und das Gemälde der erfrischten Natur in unserer Brust ein freieres Athmen bewirkt und das Gefühl des Frohseins erzeugt. — Der Dichter erreicht seinen Zweck ein Spiel der Gefühle in uns zu erregen dadurch um so eher, daß er nicht bloß die Naturerscheinungen vor unserer Seele vorübergehen läßt, sondern uns auch die verschiedenen Wirkungen darstellt, welche sie auf andere lebende Wesen macht und die Gefühle nennt, die in ihm sich erzeugten.

Zum Beispiel eines Geschmacksurtheils verbunden mit dem Gefühl der Überraschung, welches Lust gewährt, wähle ich folgendes scherzhafte Gedicht des Herrn von Logau.

Technikus.

Technikus' kann alle Sachen
 Andre lehren, selber machen;
 Reiten kann er, fechten, tanzen;
 Bauen kann er Städt' und Schanzen;
 Stadt und Land kann er regieren;
 Recht und Sachen kann er führen;
 Alle Krankheit kann er brechen;
 Schön und zierlich kann er sprechen;
 Alle Sterne kann er nennen;
 Brauen kann er, backen, brennen;
 Pflanzen kann er, säen, pflügen;
 Und zuletzt — erschrecklich lügen.

*Über den Unterschied der reinen Geschmacksurtheile über
das Schöne und der andern ästhetischen Urtheile.*

Wir haben oben den Unterschied zwischen logischen und ästhetischen Urtheilen angegeben und gezeigt, daß die letztern das Wohlgefallen und Mißfallen an einem Gegenstande ausdrücken. Alles Wohlgefallen aber an einem Gegenstande ist von dreifacher Art, entweder vermittelt der Empfindung (Materie der Anschauung), oder der Anschauung als solcher (Form der Anschauung) oder eines Begriffs. Im ersten Fall heißt der Gegenstand *angenehm*; im zweiten *schön oder erhaben*,

im dritten *gut*. — Dafs diese Eintheilung der Gegenstände des Wohlgefallens logisch vollständig ist, fällt in die Augen. Es fragt sich blos, ob diese Gegenstände der specifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens wirklich statt finden und ob die gewählten Bezeichnungen des Angenehmen, Schönen und Guten richtig sind.

Dafs in der Sprache angenehm, schön (erhaben) und gut voneinander unterschieden werden, muß uns schon vermuthen lassen, dafs das Wohlgefallen welches dadurch bezeichnet wird, auch unterschieden sein werde; und dies wollen wir zuvörderst auseinandersetzen. Wir wollen aber um Schwierigkeiten zu vermeiden, noch hinzufügen, dafs es zwei ganz verschiedene Arten des Guten giebt, das Gute in Rücksicht des Erkennens und in Rücksicht des Begehrens. Das Gute des Erkennens, *das logische Gute (bonum logicum)* besteht in der Beschaffenheit und Vollständigkeit eines Gegenstandes zu dem, was er durch den Begriff gedacht, sein soll. Das Gute in Rücksicht des Begehrens zerfällt in zwei Arten, in das Absolut-Gute und in das Relativ-Gute (das Gute zu einem bestimmten Zweck). Jenes heifst das *Sittlich-Gute (bo-*

num morale), und ist Zweck an sich, dieses das Nützliche und ist Mittel zu einem Zweck. Es kann meinen Lesern diese Eintheilung des Guten keine Schwierigkeit machen, da in dem zweiten-Hauptabschnitt dieses Werks, welcher die Frage: was soll ich thun? beantwortete, weitläufig über den Unterschied des Sittlich-Guten und Nützlichen gesprochen worden. Die von Kant gegebene Erklärung der Tugend: sie ist moralische Tapferkeit ist logisch gut. Das Logisch-Gute oder das Zusammenstimmen eines Gegenstandes mit dem Begriff von demselben ist wie man leicht einsieht, von dem Angenehmen specifisch unterschieden. Bei dem erstern findet gar keine subjektive Beziehung auf Gefühl, sondern blos die objektive der Anschauung auf einen Begriff statt. Die Gerechtigkeit ist an sich gut, Einsicht, Körperkraft, Reichthum ist nützlich.

Dafs aber auch das Praktisch-Gute vom Angenehmen specifisch unterschieden ist, erhellet daraus, dafs ein und derselbe Gegenstand gut und doch unangenehm, und ein anderer wieder angenehm und doch nicht gut sein kann. Der Kranke findet die Arznei, die er einnehmen soll unangenehm, und doch gut (nützlich) in so fern sie seine Schmerzen

lindert; es kostet uns oft viel (ist uns unangenehm) unsere Pflicht zu erfüllen und doch erkennen wir die Pflichterfüllung für (an sich) gut. Den Podagraisten schmeckt der Wein angenehm, aber er ist nicht gut (schädlich) weil er sein Übel vermehrt; der Lasterhafte unterliegt dem sinnlichen Antrieb und begeht eine Handlung, die ihm angenehme Empfindung verschafft, aber die Handlung ist sittlich böse (an sich nicht gut).

Im gemeinen Leben wird freilich oft der Ausdruck gut statt des Ausdrucks angenehm gebraucht; man sagt: Champagner und Austern schmecken gut, statt zu sagen, sie schmecken angenehm; die Rose riecht gut, statt zu sagen sie riecht angenehm; allein dies ist Mißbrauch, der aus Mangelhaftigkeit der Erkenntniß herrührt.

Dafs das Angenehme vom Schönen unterschieden ist, sehen wir daraus, dafs wir von der Gesichtsbildung eines Mädchens sagen, sie sei angenehm, wenn wir gleich zugestehen, dafs sie nichts weniger als schön sei; und eben so sprechen wir von einer schönen Frau, die aber doch keine Reitze für uns hat (nicht angenehm ist). — Freilich wird auch im gemeinen Leben oft gegen diesen

Ausdruck gesündigt, und namentlich ist es meinen Landsleuten, den Berlinern, eigen, von Gegenständen des Zungengeschmacks den Ausdruck schön zu brauchen und z. B. von einer Suppe zu sagen, sie schmecke schön.

Endlich wird man auch leicht inne, daß das Gute vom Schönen zu unterscheiden ist. Es kann ein Gegenstand ganz seinem Begriff entsprechen, alles enthalten was und so wie er es enthalten soll, und demungeachtet nicht schön sein. Es kann ein Wagen alle Erfordernisse haben, die man von ihm als Wagen wünscht, und doch häßlich sein. Es giebt eine Menge von nützlichen Gegenständen, auf welche das Merkmal des Schönen gar nicht anwendbar ist. Das Quecksilber ist nützlich in venerischen Krankheiten, bei Vergoldungen, im Barometer und Thermometer u. s. w.; aber niemanden wird es einfallen, es deshalb schön zu nennen. Eben so hat die Schönheit oft mit dem Nutzen gar nichts zu thun; wer wird, wenn er sein Urtheil über ein schönes Gedicht, oder über einen englischen Garten, oder über eine schöne Aussicht u. s. w. geben soll, vorher fragen: wozu nützt der Gegenstand? — Es ist ferner das Sittlichgute vom Schönen sehr unterschieden, denn wenn
gleich

gleich einige Tugenden, Gerechtigkeit, Unwandelbarkeit der Maximen, Aufopferung seines Lebens für erkannte Wahrheit den Charakter des Erhabenen und andere, Mitleid, Freundlichkeit, Wohlthätigkeit, den Charakter des Schönen an sich tragen, so sieht man doch bald, daß die Beurtheilung der Handlung nach ganz andern Prinzipien geschieht, um sie Tugend, nach ganz andern um sie schön oder erhaben zu nennen.

Brauchen wir nun den Ausdruck Angenehm für alles das, was dem Sinn durch Empfindung gefällt; und sind zur Beurtheilung des Guten, sowohl des logischen als praktischen, Begriffe unumgänglich nothwendig erforderlich, nach welchen der Verstand sein Urtheil fällt; ist ferner das Schöne vom Angenehmen und Guten wesentlich verschieden, so muß das Wohlgefallen am Schönen, weder auf der Materie der Anschauung (Empfindung) noch auf Begriffen beruhen, es kann also allein in der Form der Anschauung seinen Grund haben; und es steht zu vermuthen, daß so wie das Urtheil über das Angenehme auf den Sinn, das über das Gute auf den Verstand sich stützt, das Urtheil über das Schöne sich auf das Vermögen stützen

werde, welches zwischen dem Sinn als dem Vermögen Mannigfaltiges darzustellen, und dem Verstande als dem Vermögen das Mannigfaltige zur Einheit (des Begriffs) zu verknüpfen, mitten inne steht, und dies ist das Vermögen der Reflection (reflectirende Urtheilskraft). Sollte dies richtig sein, so würden wir folgende Erklärung der drei Gegenstände der verschiedenen Arten des Wohlgefallens erhalten:

Angenehm ist das was den Sinnen in der Empfindung gefällt.

Schön ist das was der Urtheilskraft in der Reflection gefällt.

Gut ist das was dem Verstand nach Begriffen gefällt.

Eigenthümlichkeiten der Geschmacksurtheile, so fern sie das Schöne betreffen.

Um die Eigenthümlichkeiten der Geschmacksurtheile, so fern sie das Schöne zum Gegenstand haben, näher kennen zu lernen, wollen wir sie nach den Titeln der Urtheile, der Quantität, Qualität, Relation und Modalität mit den übrigen ästhetischen Urtheilen vergleichen; eine Vergleichung, von welcher um so mehr wichtige Aufschlüsse sich erwar-

ten lassen, wenn die oben aufgestellte Vermuthung, daß die Urtheile über das Schöne in der reflectirenden Urtheilskraft ihr Prinzip fänden, gegründet sein sollte, weil die Reflectionsbegriffe sich ebenfalls unter die genannten Titel bringen lassen. S. Darstellung erster Theil S. 103.

Kant hat in seiner Critik der ästhetischen Urtheilskraft in der Analyse der Geschmacksurtheile über das Schöne, denselben Weg eingeschlagen, um herauszubringen, was dazu erforderlich ist, um einen Gegenstand schön zu nennen, und zwar fängt er mit der Qualität an, weil das ästhetische Urtheil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt; eine Ordnung, welche wir ebenfalls befolgen wollen.

1. *Vergleichung der ästhetischen Urtheile untereinander der Qualität nach.*

Die Qualität eines Urtheils betrifft die Verbindung des Subjekts mit dem Prädikat; ästhetisch, d. h. auf den Urtheilenden bezogen, ist die Frage, worauf beruht diese Verbindung? liegt der Bestimmungsgrund im Subjekt oder Objekt? Im ersten Fall heißt das Urtheil ästhetisch, im andern logisch; es drückt im

ersten Fall den Zustand des Subjekts (Wohlgefallen oder Mißfallen am Gegenstande) aus, im zweiten Fall eine Eigenschaft des Gegenstandes. — Das Urtheil über das Angenehme ist ästhetisch, und wird auch als ein solches gewöhnlich durch Hinzufügung des Worts *mir* dargestellt; es macht wenigstens auf keine Objektivität Anspruch. — Canariensekt schmeckt *mir* unangenehm; Champagner schmeckt *mir* angenehm. Das Urtheil über das Schöne drückt auch bloß meinen Zustand bei Betrachtung des Gegenstandes aus, nimmt aber die Form eines logischen Urtheils an; man drückt sich aus, als wäre die Schönheit eine Eigenschaft des Objekts. Das Urtheil über das Gute ist wirklich ein logisches Urtheil, in so fern es von dem Gegenstande selbst etwas aussagt, aber es kann mit ihm ein Wohlgefallen verknüpft sein, was sich nach dem Urtheil, in Beziehung auf das Subjekt als Folge ergibt. Der Verstand findet Vergnügen an der genauen Übereinstimmung eines Gegenstandes mit dem Begriff von demselben, an Erkenntniß der Wahrheit, an Gründlichkeit der Einsicht u. s. w. Nachdem ich erkannt habe, der Gebrauch des Carlsbader Wassers hat mich von der Gicht befreit, habe ich Wohl-

gefallen daran; ich muß erst urtheilen, ob etwas Pflicht sei oder nicht, um Wohlgefallen daran zu finden. Das Urtheil ist logisch, das damit verknüpfte Gefühl der Lust und Unlust ästhetisch; und es ist also das Urtheil über das Gute nur in weiterer Bedeutung, wegen des bewirkten Gefühls, ästhetisch zu nennen.

Lehrsatz. Das reine Wohlgefallen am Schönen ist ohne alles Interesse, das am Angenehmen und Guten ist mit Interesse verbunden.

Der Beweis dieses Satzes setzt die Erläuterung einiger Begriffe voraus, die wir also demselben voranschicken wollen.

Interesse ist das Wohlgefallen, was mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbunden ist. Es beruht also auf der Materie der Vorstellung nicht auf der bloßen Form derselben. Ich habe ein Interesse bei der neuen Erleuchtung Berlins, heißt: Die Vorstellung, daß Berlin in Zukunft besser erleuchtet werden wird, bringt ein Gefühl der Lust in mir hervor; — ich bin bei der Untersuchung seiner Vermögensumstände ohne alles Interesse, heißt: wie auch das Resultat dieser Untersuchung immer ausfallen mag, wie auch seine Vermögensumstände wirklich beschaffen

sein mögen, so ist es für mich weder mit Lust noch Unlust verbunden. Diese Bedeutung des Ausdrucks Interesse, in der Kant ihn nimmt und wir ihn in der Folge auch immer nehmen wollen, ist die weitere; in engerer Bedeutung versteht man darunter Hinsicht auf Vortheil und das Bestreben desselben theilhaftig zu werden. Was auf einem Interesse beruht heisst *interessirt*, was ein Interesse hervorbringt heisst *interessant*. Er spielt *interessirt*, will sagen; die Art und Weise seines Spiels geht darauf hinaus recht viel zu gewinnen; das Spiel war *interessant* heisst es brachte ein Interesse hervor, es gab eine Menge schwieriger Aufgaben zu lösen, große Spiele wurden verlohren gemacht, kleine gewonnen, es war viel zu gewinnen oder zu verlieren u. s. w.

Man kann also bei dem Urtheil über das Wohlgefallen eines Gegenstandes, was mit Interesse verbunden ist, auch zweierlei unterscheiden, entweder geht das Interesse vor dem Urtheil vorher, dann heisst es *interessirt*, oder es folgt auf dasselbe ein Interesse, dann heisst es *interessant*; im ersten Fall ist das Urtheil auf einem Interesse gegründet, im zweiten Fall begründet es ein Interesse.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Interesse mit dem Begehrungsvermögen in Verbindung steht; alles, dessen Existenz in der Vorstellung ein Gefühl von Lust in uns hervorbringt; erregt in uns den Wunsch, daß es existiren möchte und hat also Beziehung aufs Begehrungsvermögen. Es scheint mir beinahe überflüssig, noch die Bemerkung hinzuzufügen, daß ich auch dann interessirt bin, wenn ich den Wunsch hege, der Gegenstand möchte nicht sein, wenn ich die Existenz desselben verabscheue; denn einen Gegenstand verabscheuen oder sein Gegentheil begehren, ist ein und dasselbe.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist interessirt. Das Angenehme wird uns unmittelbar durch Empfindung gegeben. Die Empfindung wird durch den Gegenstand hervorbracht, welcher uns afficirt, sie ist der Grund der Vorstellung des Gegenstandes als existirend; sie bezieht sich auf die Materie desselben. Da nun das Angenehme als ein Gefühl der Lust, in uns den Wunsch erzeugt, in diesem Zustand zu beharren, so ist damit der Wunsch der Existenz der Empfindung und damit der Existenz des Gegenstandes innig verbunden.

Jeder angenehme Gegenstand reizt uns d. h. er bringt eine Neigung nach sich hervor. Es ist also das Urtheil, wodurch wir einen Gegenstand für angenehm erklären, auf einem Wohlgefallen gegründet, welches nicht das bloße Urtheil über ihn, sondern die Beziehung der Existenz auf meinen Zustand, so fern er durch ein solches Objekt afficirt wird, voraussetzt.

Das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden.

Das Gute unterscheidet sich vom Angenehmen darin, daß das letztere unmittelbar durch die Empfindung, das erstere mittelbar durch den Begriff gefällt. Um etwas angenehm zu finden brauche ich gar nicht zu wissen, was der Gegenstand sein soll; ich bringe ihn mit meinem Empfindungsvermögen (Sinn) in Verbindung und durch die Art und Weise, wie er mich afficirt, bestimme ich ob er Wohlgefallen oder Mißfallen (Lust oder Unlust) erregt; so daß man im höchsten Grade des Genusses (des innigsten Wohlgefallens am Angenehmen) sich alles Urtheilens über den Gegenstand überhebt. Ganz anders ist es beim Wohlgefallen am Guten.

Wir haben oben gezeigt, daß das Gute

entweder theoretisch (logisch) oder praktisch ist; das erstere bezieht sich aufs Erkennen, das andere aufs Begehren. Beim logischen Guten sind zwei Fälle möglich, entweder der Gegenstand wird mit unserm Begriffe von demselben verglichen (Vollkommenheit des Gegenstandes) oder unsere Begriffe mit dem Gegenstande (Vollkommenheit der Erkenntniß). Das Urtheil über Vollkommenheit des Gegenstandes ist logisch und wenn sich mit demselben ein Gefühl von Lust verknüpft, so kömmt dies daher, weil wir eine Forderung des Verstandes erfüllt sehen; folglich ist Interesse mit demselben verbunden. Eben so ist das Wohlgefallen an der Vollkommenheit unserer Erkenntniß interessirt, denn es gründet sich auf das Bestreben der Vernunft, unsern Erkenntnissen den höchsten Grad der logischen Vollkommenheit zu geben. — Das Praktisch-Gute ist entweder das Absolut- oder Relativ-Gute. Soll ich etwas für Schlechthin-gut (Sittlichgut) oder Nützlich erklären, muß ich durchaus wissen, was der Gegenstand sein soll; ich muß ihn (die freie Handlung) im ersten Fall mit den sittlichen (Tugend oder Rechts-) Gesetzen vergleichen; im zweiten Fall als Mittel zum Zwecke

nach dem Prinzip der Causalität in der Sinnenwelt.

Bei beiden, sowohl beim Sittlichguten als beim Nützlichen findet sich der Begriff eines Zwecks; das Wohlgefallen am Sittlichguten ist die Lust an demselben als Endzweck (letzter Zweck) der Vernunft in Bestimmung der Willkühr; das Wohlgefallen am Nützlichen ist die Lust an demselben als Mittel zu einem Zweck, der also durch das Begehungsvermögen gegeben wird. Da das Wohlgefallen am Guten immer subjektiv ist, eine Beziehung des Gegenstandes auf *mich* ausdrückt, so wird auch in beiden Fällen sowohl beim Absolutguten als beim Nützlichen der Zweck als der meinige d. h. in Beziehung auf mein Begehren betrachtet werden müssen; nur mit dem Unterschiede, daß beim Sittlichguten der Zweck Endzweck ist, von der Freiheit ausgeht, durch die Vernunft selbst gegeben wird, also auch Allgemeingültigkeit hat; da beim Nützlichen hingegen der Zweck anderweitig gegeben wird und in dem Menschen als Naturprodukt, nicht als freies Wesen seinen Grund hat. — Folglich kommt bei dem Wohlgefallen am Guten das Begehren ins Spiel, und es ist also mit Interesse verbunden; — was ich für sitt-

ichtigut erkenne, dessen Dasein muß ich wünschen, eben so wie ich das Dasein des Nützlichen wollen muß, wenn ich den Zweck will. Es ist mir als sittlichvernünftiges Wesen durchaus nicht gleichgültig, ob sittliche Handlungen wirklich waren oder nicht; es ist mir nicht gleichgültig, ob die Erzählung, daß Desaix trotz des Hasses gegen Buonaparte, die Schlacht bei Marengo gewinnen half, weil ihm das Wohl seines Vaterlandes am Herzen lag, wahr ist oder nicht; ob es Tugend giebt oder alle Handlungen nur aus mehr und minder versteckten Eigennutz entstehen. Darum mißfallen uns Schriften, welche das letztere behaupten. — Es ist uns ferner als sinnliches Wesen nicht gleichgültig, ob nützliche Dinge, d. h. Dinge vorhanden sind, welche als Mittel zu den uns durch unsere Natur als Naturwesen gegebenen Zwecken dienen, oder nicht. — Das Wohlgefallen am Guten ist also mit Interesse verbunden. Daß das Gute, welches mit dem Begehren in genauer Verbindung steht, durchaus mit Interesse verknüpft ist, sieht man auch daraus, daß hier nicht vom bloßen Vorstellen, sondern vom Wirklichmachen des Gegenstandes desselben, nicht bloß von der Form der Vorstellung, sondern von

ihrem Inhalt (der Materie) die Rede ist. Nur muß man merken, daß beim sittlichen Begehren die Form des Begehrens dem Gegenstande vorhergeht.

Es findet sich aber beim Guten eine verschiedene Art des Interesses. Das Absolut-Gute (die Tugend und das Recht), welches die Vernunft als den höchsten, aber auch nothwendigen Zweck der Menschheit aufstellt, beruht nicht auf sinnlichen Anreizen (*Stimulis*), sondern wird durch die Vernunft selbst bestimmt, und führt ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welches die Vernunft selbst erzeugt. Das Wollen des Absolut-Guten beruht auf keinem Interesse, erzeugt aber ein solches; es ist uninteressirt, aber interessirend (interessant). Die Gebote der Pflicht sind uninteressirt, aber sie bringen ein hohes Interesse hervor. Das Wohlgefallen am Absolut-Guten heißt *Achtung* und es wird geschätzt, d. h. es wird ihm ein allgemeingültiger (objektiver) Werth beigelegt und der Beifall, den man demselben zollt, ist nicht frei, sondern wird uns von der Vernunft abgenöthigt. — Ich finde Wohlgefallen an folgender Handlung des großen Cato von Utica. Cäsar führte mit einem Fürsten der Deutschen Krieg,

und schloß mit ihm einen Vertrag, der die Feindseligkeiten endigte. Bald nachher brach er diesen Vertrag, überfiel die Deutschen, trug einen entschiedenen Sieg davon und machte große Beute. Er ertheilte dem römischen Senat Nachricht von diesem Siege, und in einer Versammlung desselben sprachen alle Mitglieder von Ehrenbezeugungen, die man dem Cäsar deshalb zuerkennen sollte. Nur Cato allein stand dagegen auf und trug darauf an: der Senat solle den Cäsar wegen seiner Bundbrüchigkeit den Feinden überliefern, damit die römische Republik nicht Theilnehmer der Verbrechen ihres Feldherrn werde. — Sein Vorschlag ward freilich verworfen; allein wir können nicht umhin, den Mann zu schätzen, dem Heiligkeit der Verträge über alles geht. Hier kömmt das Wohlgefallen an der Handlung erst aus dem Bewußtsein des Vernunftgesetzes: Halte Deine Verträge heilig und wenn Du als Stellvertreter einer Nation (wie Cato als Senator war) zu sprechen hast, halte auf das, was das Recht fordert. — Dies Gefühl der Achtung wird uns durch die Vernunft abgedrungen; welches wir in den Fällen am deutlichsten inne werden, wenn ein Mann, den wir anderer Ursachen halber nicht lieben,

Handlungen thut, die unsere Achtung verdienen. Kant sagt sehr wahr: Ich kann niemanden zwingen mich zu lieben (Wohlgefallen der Neigung) aber ich kann ihn zwingen mich zu schätzen (Wohlgefallen der Achtung).

Das Relativ-Gute oder Nützliche ist von doppelter Art, es bezieht sich als Mittel entweder auf einen Zweck, der durch die Vernunft gegeben worden, oder auf einen solchen, den die Sinnlichkeit giebt. Was das letztere betrifft, so ist der Zweck desselben das Angenehme und das Wohlgefallen davon beruht auf Sinnenreiz. Allein es ist doch das Wohlgefallen am Angenehmen von dem Wohlgefallen am Nützlichen als Mittel zum Angenehmen wohl zu unterscheiden. Beim Angenehmen wird der Gegenstand blos im Verhältniß auf den Sinn, in welchem er Empfindung bewirkt betrachtet; um aber das Angenehme zugleich als Gegenstand des Willens gut zu nennen, muß ich es in Beziehung auf den Begriff des Zwecks unter Prinzipien der Vernunft, betrachten. Dies erhellt auch daraus, daß ich um etwas angenehm oder unangenehm zu finden, es unmittelbar an den Sinn halte, und weiter keine Frage von Nöthen ist, um das ästhetische Urtheil auszu-

sprechen, da ich hingegen, um etwas für nützlich zu erklären, erst fragen muß, wozu es nützen soll. — Endlich sieht man auch daraus, daß man in vielen Fällen das Angenehme für schädlich, und das Unangenehme für nützlich erklären kann, und also Wohlgefallen und Mißfallen folglich ein doppeltes (sich entgegengesetztes) Urtheil dabei statt finden kann, daß das Wohlgefallen am Angenehmen an sich, und in so fern dasselbe nützlich ist, unterschieden werden muß.

Bei dem Nützlichen in Beziehung auf die Zwecke welche die Vernunft selbst aufstellt, ist wieder zweierlei zu unterscheiden; die Vernunft kann entweder als Erkenntnißvermögen oder als Willensbestimmend betrachtet werden; im ersten Fall ist Wahrheit, im zweiten Sittlichkeit der Zweck unseres Strebens. Vom Wohlgefallen am Sittlichguten ist oben geredet, und das Relativgute, was in Beziehung auf das Sittlichgute als Mittel zur Erreichung desselben betrachtet wird, führt eben das Wohlgefallen als der Zweck desselben bei sich; weil Zweck und Mittel in der innigsten Verbindung stehen. Endlich ist noch das Gefühl des Wohlgefallens an Wahrheit (das Gefühl der Überzeugung) zu betrachten übrig.

Dies beruht auf das Streben der Vernunft nach richtiger Erkenntniß. Halten wir Erkenntnisse für wahr, sind wir überzeugt, so entsteht das Gefühl eines befriedigten Bedürfnisses und dies ist ein Gefühl der Lust; so wie wir, wenn wir erkennen, daß wir im Irrthum uns befinden, oder wenn es unmöglich wird, richtige Erkenntniß uns zu verschaffen, ein Gefühl der Unlust entspringt. Das Bedürfnis aber was in diesen Fällen befriedigt oder nicht befriedigt wird, ist freilich uns als *Naturwesen* eigen (entspringt nicht aus Freiheit), jedoch ein Bedürfnis des Geistes und unterscheidet sich dadurch von dem bloßen Sinnenreiz. Es ist zwar mit dem Gefühl der Achtung nahe verwandt, weil beider Quelle Vernunft ist, unterscheidet sich aber von demselben dadurch, daß der Zweck der Erkenntniß der Wahrheit uns als *Naturwesen* durch unsere eigenthümliche Beschaffenheit auferlegt, da hingegen bei der Achtung, der Zweck durch die freie Gesetzgebung der Vernunft gegeben wird; daher beruht das Gefühl der Überzeugung auf Interesse, weil es ein intellectuelles Bedürfnis voraussetzt, da hingegen die Achtung ein Interesse erzeugt.

Das Wohlgefallen am Schönen im reinen Geschmacksurtheil ist ohne alles Interesse; es beruht weder darauf, noch bringt es ein solches hervor.

Ich habe mit Vorbedacht bei dem oben aufgestellten Satz die Bedingung hinzugefügt, daß das Geschmacksurtheil über das Schöne ein reines, nicht mit andern ästhetischen Urtheilen verbundenes Urtheil sein soll, denn sonst kann allerdings, wie wir dies weiter unten näher sehen wollen, mit dem Urtheil über das Schöne Interesse verknüpft sein. Ferner kann auch mit dem Wohlgefallen am Schönen zufälligerweise ein Interesse sich verknüpfen, wovon auch weiter unten gesprochen werden soll; hier behaupten wir blos mit dem reinen Wohlgefallen am Schönen sei wesentlich kein Interesse verbunden. Die Wahrheit dieser Behauptung ergiebt sich aus folgenden Gründen: 1. wir finden Gegenstände schön, deren Existenz uns gleichgültig ist, ja es kann selbst die Existenz derselben von uns verabscheut werden. Man zeigt mir den Kopfsputz einer Dame, ich finde ihn schön, und doch ist mir sein Dasein völlig gleichgültig. Man zeigt mir das Ameublement eines Pallastes, ich finde es schön; mein Führer erzählt mir,

der Mann der sich dieses Hausgeräth anschaffte, erwarb sich das Geld dazu dadurch, daß er im Kriege arme feindliche Einwohner auf die grausamste Weise drückte, oder in Lazarethen, die armen, verwundeten Krieger um das bestahl, was zu ihrer Wiederherstellung und Verpflegung vom Staat hergegeben wurde, und ich verfluche das Dasein dieses Ameublements, finde es aber nach wie vor, schön. 2. Wir halten das Geschmacksurtheil des andern für verdächtig, sobald wir wissen, daß er die Existenz des Gegenstandes begehrt. — Es entsteht ein Streit unter zwei Personen, ob eine Schauspielerinn eine Rolle schön gespielt habe oder nicht, der eine bejaht, der andere verneint. Man sagt uns, der bejahende sei der Liebhaber der Schauspielerinn und sogleich erklären wir, er könne über die Schönheit des Spiels derselben nicht als kompetenter Richter zugelassen werden. Wir finden es natürlich, daß ein Dichter die Kinder seines Geistes schön findet, allein wir halten sein Urtheil über dieselben nicht für gültig, weil er dafür interessirt ist. 3. Wir halten Fictionen für eben so schön als wirkliche Dinge. Es ist uns in Beziehung auf unser Geschmacksurtheil über Homers Ilias und

Odyssee völlig gleichgültig, ob vor Troja sich wirklich zugetragen, was der Dichter uns erzählt und ob der erfindungsreiche Ulysses ehe er Ithaka wieder sahe; wirklich so viel Länder und Meere durchirrte; oder nicht. — Der Dichter, der Maler, der Bildhauer, kurz der Künstler überhaupt ist nur Künstler, in so fern er sich über die Wirklichkeit erhebt und den Stempel seines freien Geistes seinem Kunstwerk aufdrückt und es kann etwas sehr wahr, sehr natürlich dargestellt und demungeachtet nicht schön sein. Man glaubt es dem Prediger Schmidt in Werneuchen sehr gern; daß alles in seinem Dorfe und in seinem Hause sich zuträgt, wie er es uns bis auf die geringsten Kleinigkeiten beschreibt, allein dies bewegt uns immer noch nicht; seine Schilderungen schön zu finden; und wir leugnen nicht; daß er den Spott verdient, den Göthe in seinem Gedicht: Die Museu und Grazien in der Mark; über ihn ausgegossen hat. — Allerdings kann die Vorstellung daß der Gegenstand, den das schöne Kunstwerk aufstellt; aus dem Reiche der Wirklichkeit genommen worden, zu dem Wohlgefallen am Schönen ein neues Gefühl der Lust gesellen; allein dies ist hinzugekommen und hat

auf das eigenthümliche, reine Urtheil über die Schönheit keinen Einfluß. Mag es immerhin wahr sein, daß die alte Dame, deren Bildniß dort aufgehängt ist, das Haar so hoch aufgethürmt trug, so steif geschnürt war, als sie der Mahler uns darstellt, dies wird mich nie bestimmen, das Gemälde schön zu finden und wenn ihre Urenkelinn Gefallen daran findet, ihre würdige Großmutter gemahlt zu sehen, wie sie leibt' und lebte, so ist freilich darüber nichts zu sagen, nur ist dies Wohlgefallen durch kein reines Geschmacksurtheil erzeugt. Daß der Fürst von Dessau sich so kleidete, wie ihn der Künstler in der Statue, die im Lustgarten von Berlin aufgestellt ist, darstellte, beweist nichts für die Schönheit des Costumes.

Wir haben schon erinnert, daß es nur von dem reinen Geschmacksurtheil gilt, daß es ohne alles Interesse sei. Bei den gemischten Geschmacksurtheilen kann durch das beigeseelte Urtheil ein Interesse damit verknüpft werden. Bei den Urtheilen über anhängende Kunstschönheit kömmt schon das Wohlgefallen an der Richtigkeit der Darstellung hinzu, welches auf einem Bedürfniß des Verstandes beruht und also interessirt ist; und dieses In-

teresse ist bei der anhängenden Schönheit mit dem Geschmacksurtheil nothwendig verbunden, aber auch eben deshalb das letztere nicht rein. Ist mit dem Geschmacksurtheil Sinnenreiz durch Farbe, oder Ton, oder durch Bilder der Einbildungskraft, oder Spiel der Affekten, oder Wohlgefallen durchs moralische Gefühl u. s. w. verbunden, so daß durch den Gegenstand, den wir schön nennen, zugleich ein sinnliches oder intellectuelles Bedürfnis befriedigt wird, so kann allerdings der Gegenstand zugleich ein großes Interesse für uns erhalten und das Dasein desselben uns nicht gleichgültig sein; aber das Geschmacksurtheil, wenn es rein sein soll, muß hierauf keine Rücksicht nehmen, wenn gleich das Wohlgefallen dadurch erhöht wird. — Es kann ein wohlgestimmtes Gemüth außer dem Wohlgefallen an der Form schöner Gegenstände der Natur noch ein eigenes Interesse am Dasein derselben nehmen, ohne alle Hinsicht auf den Nutzen derselben, weil durch die Schönheit der Gegenstände in der Natur in ihm die Vorstellung der Zweckmäßigkeit hervorgerufen wird, die sich unvermerkt an die moralisch-religiösen Ideen eines weisen Welturhebers anschließt. — Ein schö-

ner heitrer Morgen, an welchem die lebende Natur zu neuer Thätigkeit erwacht, und uns selbst zu neuem Wirken auffordert; ein schöner stiller Abend, wo mit der scheidenden Stralen der Sonne des Tages Müh' und Sorge scheidet und mit der Ruhe rund um uns her, auch Ruhe in unsere Seele kehrt, entzücken uns nicht blos durch ihre Schönheit, sondern sie erzeugen auch in unserer Brust mannigfaltige heilige Gefühle, die dem Wesen nach, Gebet sind, wenn gleich kein Wort den Lippen entströmt.

Eben so kann mit der Betrachtung der Kunstwerke des menschlichen Geistes ein hohes Interesse verknüpft sein. Sie beweisen uns die hohe Kraft des Künstlers, sie sind redende Zeugen einer höhern Natur, die sich über das Sinnliche erhebt, der Beglaubigungsbrief, daß der menschliche Geist frei von den Banden der Sinnenwelt Schöpfer einer andern Welt werden kann. Der Geist, der dies Kunstwerk schuf, das wir bewundernd betrachten, das die süßesten Gefühle in uns erweckt, das unser Innerstes mächtig ergreift, das uns unser besseres Selbst offenbart, gehört mit uns zu einer Gattung, er gehört dem Menschengeschlecht zu dem auch wir uns

zählen an, und der Glanz den er sich erwirbt strahlt auf die Gattung über und zeigt uns uns selbst in einem erfreulichen Lichte. — So kann uns das Dasein eines Kunstwerks nicht uninteressant sein; wir würden mit heißen Thränen den Verlust des Apoll von Belvedere beweinen und wir würden die Gruppe des Laokoon zu zerstören für ein Verbrechen an die Menschheit halten.

So wenig das reine Wohlgefallen am Schönen als solches auf einem Interesse beruht, eben so wenig bringt es für sich betrachtet ein Interesse hervor. Was kümmert es den, der in den Werken der alten und neuen Dichter süßen Genuß findet, was sich sonst Gutes daraus ergeben mag; ihm ist der Genuß schon alles, hingegen empfängt sein reines Gemüth gleich einem ungetrübten Spiegel das Bild, das der schöpferische Geist des Künstlers erzeugt und stellt es sich dar, wie er es empfangen. Es spricht der Geist zum Geist und dies Verstehen, dies Empfangen, dies lebendige Darstellen, ist alles was der Freund des Schönen will. Es schwindet jeglicher Eigennutz aus seiner Brust, der Musen reichliches Geschenk genügt ihm schon, er vergißt im Genuß des Schönen die ganze

Welt. — Allein es kann allerdings ein gebildeter Geschmack auch interessant werden, aber nur durch den Zufall des bei einander Seins anderer mit uns gleichgestimmter Wesen. In jedem Menschen, der von der Thierheit sich zur Menschheit erhoben, stellt sich der Drang seinen Genuß mit andern zu theilen ein, so kann auch beim Genuß des Schönen die Brust so voll werden, daß wir durch Mittheilung uns Luft verschaffen müssen, und ist unser Geschmack nun geläutert, so wird unser Genuß am Schönen durch den Mitgenuß anderer Wesen, den wir ihnen verschaffen, unendlich erhöht. — Auch kann aus dem Hange Geschmack zu zeigen, Interesse der Eitelkeit sich entwickeln.

Das Resultat dieser Untersuchungen war: Das Angenehme gefällt durch Empfindung, es ist mit Interesse verbunden, weil es sich auf die Materie der Vorstellung bezieht; es macht uns Vergnügen, ist in unserer eigenthümlichen Beschaffenheit als Naturwesen gegründet und bezieht sich auf Neigung.

Das logische Gute hat ein Interesse bei sich, in so fern der Gegenstand einer Forderung des Verstandes oder unsere Erkenntniß

der Forderung der theoretischen Vernunft gemäß ist.

Das Sittlich - Gute gefällt durch den Begriff der freien Gesetzgebung der praktischen Vernunft; es beruht zwar auf keinem Interesse, bringt aber ein solches hervor, und bezieht sich auf Achtung.

Das Nützliche hat entweder das Angenehme oder das Sittlichgute zum Zweck, und das Wohlgefallen an demselben kömmt mit dem am Zwecke überein.

Das Schöne gefällt durch seine bloße Form, nicht durch Empfindung wie das Angenehme, nicht durch einen bestimmten Begriff wie das Gute, sondern blos in der Contemplation (Reflection zu einem möglichen Begriff). Es ist das reine Urtheil darüber für sich ohne alles Interesse. Eben deshalb nennen wir das Wohlgefallen am Schönen *frei*, und es ist als *Gunst* zu betrachten.

Es ist wohl unnöthig hinzuzufügen, daß die Urtheile, die mit einem Wohlgefallen oder Mißfallen verbunden sind, der logischen Form nach sowohl bejahend als verneinend sein können; und daß hier sowohl contradictorische als contraire Entgegensetzung (Widerspruch und Widerstreit) statt finden kann.

Angenehm — nicht angenehm — unangenehm;
 schön — nicht schön — häßlich; gut — nicht
 gut — schlecht; sittlich gut — nicht gut (in-
 different)—böse; nützlich—unnütz—schädlich.

Anmerkung.

Wir haben, meiner Meinung nach, im Vorhergehenden zur Genüge gezeigt, daß das *reine* Geschmacksurtheil über das Schöne uninteressirt sein muß, oder mit andern Worten, daß man in der eigentlichen Beurtheilung des Schönen als Schönen auf die Existenz des Gegenstandes in Beziehung auf uns nicht Rücksicht nehmen müsse. Auch haben wir dargethan, daß allerdings mit dem Wohlgefallen am Schönen vermittelt des Gegenstandes an dem die Schönheit sich findet, mannigfaltiges Interesse verknüpft werden kann, daß dies aber bei der Prüfung der Gültigkeit des Geschmacksurtheils durchaus von demselben getrennt werden muß. — Wenn man daher bei der Darstellung der Entwicklung des menschlichen Geistes auch zeigen könnte, Interesse z. B. der Wunsch zu gefallen habe den Menschen zuerst zum Schönen geführt, so beweist dies nichts gegen unsere Behauptung, denn man muß wohl unterscheiden, es wird ein Urtheil durch etwas veranlaßt und es wird durch etwas gegeben. Sinnliche Wahrnehmungen veranlassen unsern Verstand sie zu Erfahrungsurtheilen zu verknüpfen, aber daraus folgt keinesweges, die Gesetze nach welchen er verknüpft und die sich an dem Produkt der Verknüpfung (dem Erfahrungsurtheil) wieder offenbaren, lägen nicht in uns, wären nicht *a priori* (wie dies meinen Lesern aus dem ersten Theil dieser Darstellung deutlich sein muß). Eine gleiche Bewandniß hat es mit den Geschmacksurtheilen, ein Interesse kann die Vermögen das Schöne zu beurtheilen zur Entwicklung bringen, allein daraus folgt keinesweges, daß der Geschmack am Schönen mit Interesse

nothwendig verknüpft sei. — Ferner folgt aus dem Umstande, daß wir einen Gegenstand interessant und schön finden (das Geschmacksurtheil über ihn gemischt ist), keinesweges, daß das Schöne selbst aus Interesse gefalle, eben so wenig wie aus dem Umstande, daß in dem Urtheile: Arsenik ist die Ursach des Todes des Vergifteten, empirische Vorstellungen verknüpft sind, folgt, daß das Urtheil gar nichts *a priori* enthalte. — Ich werde zu dieser Bemerkung durch eine Schrift veranlaßt, die in diesem Jahr bei Nauk in Berlin unter folgendem Titel erschienen ist: Die Dichtkunst aus dem Gesichtspunkt des Historikers betrachtet vom Karl Friedrich Becker. — So manches Wahre der Verfasser (der wegen seiner Freimüthigkeit Achtung verdient) über die Entwicklung des Genies und des Geschmacks in diesem Werke sagt, so verläßt er doch ganz seinen Standpunkt, den er selbst auf dem Titel seines Buchs angegeben hat, wenn er meint, die Eigenthümlichkeit und Rechtmäßigkeit der Geschmacksurtheile aus dem Triebe der Selbsterhaltung und dem Geschlechtstriebe erklären zu können. Der Verfasser des Gravitationsgesetzes in der moralischen Welt, dessen Ideen Herr Becker zum Grunde legt, ist in einem ähnlichen Fehler verfallen, wenn er meint, daß die Aufzählung der gelegentlichen Ursachen der Entwicklung des menschlichen Geistes, des Einflusses derselben auf diese Entwicklung und die Geschichte der Ausbildung schon vollkommen hinreichend sei, die Quelle der menschlichen Vorstellungen anzugeben. Der Transscendentalphilosoph kann alles das was der Historiker aufstellt, unbekümmert stehen lassen, es wird diesem nie möglich sein, Fragen, die der erstere zu beantworten hat, aus Gründen zu lösen, die im Gebiet seiner Wissenschaft sich finden und es ist Verwechselung des Gegenstandes, wenn der Historiker dies unternimmt. Der Transscendentalphilosoph fragt: wie sind Erkenntnisse, wie Geschmacksurtheile u. s. w. möglich? der Historiker läßt sich, wenn er das Eigenthümliche seiner Wissenschaft kennt, darauf gar nicht ein, son-

dem zeigt, wie äußere und innere Ursachen auf Entwicklung der Erkenntniskräfte, des Geschmacks u. s. w. Einfluß gehabt haben, und was für Veränderung Erkenntniß und Geschmacksurtheile durch zufällige Umstände gelitten;

2. *Vergleichung der ästhetischen Urtheile der Quantität nach.*

Die Quantität eines Urtheils ist entweder *subjektiv* oder *objektiv*. Im ersten Fall ist von der Beziehung des Urtheils auf das urtheilende Subjekt die Rede, und da muß bestimmt werden ob ein Urtheil Privatgültigkeit oder Allgemeingültigkeit habe; man nennt dies die *ästhetische* Quantität. Im zweiten Fall wird von den Gegenständen auf welche das Urtheil sich bezieht, geredet, und da sind die Urtheile entweder einzelne oder besondere, oder allgemeine. Dies ist die *logische* Quantität. — Wir wollen jetzt die Urtheile über das Angenehme, Schöne und Gute sowohl der ästhetischen als logischen Quantität nach untereinander vergleichen.

a) *Ästhetische und logische Quantität der Urtheile über das Angenehme.*

Das Angenehme beruht auf Sinnenreiz, und daher wird das Urtheil darüber durchaus nur auf Privatgültigkeit Anspruch machen

können. Jedermann der ein solches Urtheil fällt, ist sich bewußt, daß das Urtheil nur für ihn Gültigkeit hat, und so wie er denjenigen verlacht, der ihm Gründe vorbringen will, warum er das, was ihm angenehm ist, unangenehm finden soll; so wird er auf der andern Seite auch den anders Fühlenden nicht durch Gründe zur Einstimmung in sein Urtheil bewegen wollen. Wenn daher über das Angenehme Streit entsteht, so wird jedermann zu seinem gefällten Urtheil sogleich das Wörtchen *mir* hinzufügen, um dadurch anzuzeigen, daß sein Urtheil nichts objektives ausdrücken soll. Allerdings kann es sich zutragen, daß mehrere einen und denselben Gegenstand angenehm finden, oder daß durch Übereinstimmung in der Erziehung und Gewohnheit, oder auch durch Mode eine solche Zusammenstimmung der Urtheile über das Angenehme hervorgebracht wird, allein diese Zusammenstimmung ist bloß zufällig, und die Allgemeingültigkeit ist nur comparativ, nur generell, nicht universell. Man sollte diese Übereinstimmung daher lieber *Einhelligkeit* nennen, sie giebt keine allgemeine Regel, die für alle Fälle, sondern nur eine solche, die in den meisten Fällen gilt. — Die Richtigkeit

dieser Behauptung fällt in die Augen, wenn man bedenkt, daß bei dem Urtheil über das Angenehme nichts vom Gegenstande, sondern bloß von seinem Verhältniß zu uns, von dem durch denselben in uns hervorgebrachten Zustand die Rede ist. Da es also beim Urtheil über das Angenehme nicht bloß auf die Beschaffenheit des Objekts, sondern auch auf die eigenthümliche Beschaffenheit des Subjekts ankommt, so kann aus der Objektivität keine Allgemeingültigkeit entspringen, und was die Subjektivität betrifft, so zeigt die Erfahrung, daß die Menschen in dem was angenehm und unangenehm ist, oft einander ganz entgegengesetzte Meinungen haben, so daß dem einen gefällt, was dem andern mißfällt. Ich halte es für überflüssig, das Gesagte durch Beispiele darzuthun, da sich jedem Leser gewiß eine Menge derselben zur Bestätigung darbieten.

Der logischen Quantität nach ist das Urtheil über das Angenehme ein *einzelnes*. Ich muß den Gegenstand unmittelbar an mein Gefühlvermögen halten, um zu bestimmen, ob er mir Vergnügen macht oder nicht. Da dies nun nicht durch Begriffe geschieht, so kann mein Urtheil nur ein einzelnes sein: Diese

Rose riecht angenehm, diese Auster schmeckt angenehm. — Aus diesen einzelnen Urtheilen kann man vermöge der logischen Abstraction ein allgemeines Urtheil bilden, indem man aus Vergleichung der einzelnen Objekte einen Begriff abzieht, und nun sagt: die Rosen riechen angenehm, die Austern schmecken angenehm. Allein hierbei ist zu bemerken, daß in diesen allgemeinen Urtheilen, welche von den einzelnen, die ihnen zum Grunde liegen, abstrahirt worden ist, keine Gültigkeit für jedermann sich finden kann, weil die einzelnen Urtheile, von welchen sie abstrahirt worden, nur Privatgültigkeit haben; und ferner, daß selbst die logische Quantität: Alle Rosen riechen angenehm, nur comparativ; nicht absolut allgemein ist; daß wir sehr wohl wissen, es könne eine oder mehrere Rosen geben, die für uns keinen angenehmen Geruch hätten; auch ist die Induction; worauf das allgemeine Urtheil beruht, nie als vollständig zu betrachten.

b) Ästhetische und logische Quantität der Urtheile über das Gute.

Das Gute, sowohl das Theoretisch- als Sittlich - Gute und Nützliche ist nur durch

einen Begriff zu beurtheilen. Hieraus ergibt sich, daß der Grund der Urtheile über das Gute Begriffe sind, die zum Erkennen gehören, und daß also ein Urtheil, welches ein Wohlgefallen am Guten ausdrückt der ästhetischen Quantität nach allgemein sein müsse. Dies erhellet auch daraus, daß wenn jemand über das Nützliche oder Sittlichgute oder über Vollkommenheit der Erkenntniß oder eines Gegenstandes nicht unserer Meinung ist, wir ihm Gründe vorlegen, und sich unter den Streitenden eben so gut wie bei Gegenständen der Erkenntniß Übereinstimmung erwarten läßt.

Es scheint mir nöthig hier noch einige Bemerkungen hinzuzufügen, um gehörig verstanden zu werden. Allerdings kommen die Urtheile, welche ein Wohlgefallen am Schönen und Guten ausdrücken mit denen welche ein Wohlgefallen am Angenehmen aussagen, darin überein, daß sie ästhetisch und nicht logisch sind, d. h. daß sie nichts von den Gegenständen zur Erkenntniß derselben aussagen, sondern allein die Beziehung derselben auf unser Gefühl bezeichnen; ihre ästhetische Quantität aber (ob sie Privatgültigkeit oder Allgemeingültigkeit haben) hängt von dem Grunde ab, auf

auf welchem die Verbindung des Gefühls mit dem Gegenstande beruht; dieser ist beim Angenehmen das bloß Subjektive der Empfindung, bei dem Guten aber der objektive Begriff; daher hat das Urtheil über das erste, und also auch das ausgesagte Wohlgefallen bloß Privatgültigkeit, das Urtheil über das andere aber und über das dadurch erklärte Wohlgefallen, objektive Gültigkeit, Allgemeingültigkeit. — Ich kann dem andern *beweisen*, was logisch gut, was sittlich gut, was nützlich ist, und wenn dies geschehen, so ergibt sich das Wohlgefallen davon unmittelbar und nothwendig, weil die Erkenntniß und das Wohlgefallen hier als Grund und Folge verbunden sind. —

Freilich kann dies Wohlgefallen am Guten oft durch ein anderes Gefühl von Unlust überwogen werden, so daß es scheint, man gestehe die Güte zu und es entspringe doch kein Wohlgefallen, dies ist z. B. der Fall, wenn der Kranke, der sich weigert, sich einen brandigen Fuß abnehmen zu lassen, endlich überzeugt wird, daß diese Operation ihm nützlich sei, so wird das Wohlgefallen von dem zu erwartenden Nutzen doch durch Gefühl des Schmerzes während der Amputation überwogen.

Auch ist noch zu erinnern, daß wenn wir dem Urtheile über das Gute und darauf sich gründende Wohlgefallen Allgemeingültigkeit beilegen, wir doch allgemeingültig und allgemeingeltend unterscheiden; welches sich schon daraus ergibt, daß Sittlichkeit und Wahrheit, worauf beide sich stützen, auch nur allgemeingültig aber nicht allgemeingeltend sind.

Da das Sittlich - Gute auf Zwecken der Vernunft beruht (Zweck an sich ist), so bedarf es, um das Sittlich - Gute als sittlichgut zu erkennen und also Wohlgefallen daran zu finden, weiter gar keiner Voraussetzung; ein gleiches gilt von dem Nützlichen, was als Mittel zur Erreichung des Sittlich - Guten dient; was aber das Nützliche betrifft, wobei man die Erreichung eines angenehmen Gefühls (Befriedigung eines Bedürfnisses der Sinnlichkeit) zum Zweck hat, so kann der andere nur unter Voraussetzung desselben Zwecks (den wir als zufällig betrachten) in unser Wohlgefallen mit einstimmen. Es kann jemand zugestehen, daß das Gras, was auf der Wiese wächst, nützlich zur Stallfütterung ist, aber doch kein Wohlgefallen daran finden, weil er keine Stallfütterung hat. Ist aber der Zweck durch die Vernunft als noth-

wendig gegeben, so muß freilich mit der Vorstellung des Mittels was zum Zwecke führt, Wohlgefallen verknüpft sein.

Gegen den absoluten Zweck der Vernunft, der Sittlichkeit sollen dem Willen der Vernunft gemäß alle andere Zwecke weichen, und ihm untergeordnet sein, obgleich freilich dies nicht immer bei uns endlichen Wesen der Fall ist. — Was den Menschen als Naturproduct betrifft, so hat er gewisse Zwecke, die die Natur ihm auferlegt (z. B. seine Existenz zu erhalten, sich Erkenntnisse zu erwerben u. s. w.), und da man diese bei allen Menschen als Naturwesen voraussetzen kann, so wird das, was als Mittel zu diesen Zwecken dient, für jedermann Wohlgefallen bei sich führen. Es versteht sich übrigens von selbst, daß in dem Falle, wenn um des Naturbedürfnisses inne zu werden, eine gewisse Ausbildung vorangehen muß, auch Einseitigkeit des Wohlgefallens an dem dazu führenden Mittel nur bei denen statt finden kann, die diese Ausbildung erlangt haben.

Was die logische Quantität des Urtheils über das Gute betrifft, welches mit Wohlgefallen verknüpft ist, so kann es wie jedes Erkenntnissurtheil, ein einzelnes, besonderes und

allgemeines sein. Allein seine Gültigkeit hängt, wenn es auch ein einzelnes oder besonderes ist, immer von einer allgemeinen Regel ab, unter welche es subsumirt wird; beim Theoretischguten ist sie ein formales Gesetz der Erkenntniß; beim Sittlichguten ein practisches Gesetz *a priori*, beim Nützlichen ein bestimmtes Gesetz der Causalität in der Sinnenwelt, welches durch Erfahrung erkannt wird.

c) *Ästhetische und logische Quantität der Urtheile über das Schöne.*

Das Urtheil über das Schöne kömmt darin mit dem über das Gute überein, daß durch dasselbe der Gegenstand als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird. Der Urtheilende drückt sich so aus, als wenn die Schönheit eine Eigenschaft des Gegenstandes wäre, und als wenn dieselbe Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat statt fände, die in den Erkenntnißurtheilen sich findet. Er sagt das Gedicht von Schiller: Die Glocke ist schön, eben so wie er sagt, es ist gedruckt. Es würde jedermann lächerlich finden, seinem Urtheil über das Schöne den Ausdruck *mir* hinzuzufügen, wie er dies in seinem Urtheil über das Angenehme zu thun sogleich gewil-

ligt ist, sobald dasselbe in Anspruch genommen wird; niemand wird z. B. sagen: das Gedicht von Schiller: Die Glocke ist *mir* schön, und dadurch zugestehen, der andere könne mit eben dem Rechte sagen: *mir* ist es hässlich. Man muß sich nur nicht dadurch irremachen lassen, daß es sich oft zuträgt, daß wenn jemand einen Gegenstand für schön erklärt, und der andere entgegengesetzter Meinung ist, der erstere um sich in keinen Streit einzulassen, zur Antwort ertheilt: genug der Gegenstand gefällt *mir*, wobei der andere sich nothwendig beruhigen muß. Derjenige der sein Urtheil: der Gegenstand ist schön, in das, der Gegenstand gefällt mir, verwandelt, läßt nunmehr unbestimmt, welche Art des Wohlgefallens in ihm sich findet, ob er es für subjektivgültig oder allgemeingültig hält und also ist sodann der Streit sogleich aufgehoben; allein der Gegner kann immer doch noch hinzufügen: denn hättest Du auch nicht sagen müssen: der Gegenstand ist schön; sondern **blös** er gefalle Dir.

Das Urtheil über das Schöne aber unterscheidet sich von dem über das Gute darin, daß es nicht wie das letztere auf Begriffen beruht; dies erhellet aus den Geschmacksur-

theilen, welche freie Schönheiten zum Gegenstande haben, und selbst bei den anhängenden Schönheiten unterscheiden wir die Übereinstimmung des Gegenstandes mit dem Begriff von dem, was er sein soll, von der Schönheit desselben. — Dafs etwas gut und nützlich sei, kann ich dem andern durch Begriffe beweisen; wenn mir jemand einen Beweis führen will, es sei ein Gegenstand schön, so weigre ich mich ihn anzuhören, und verlange grade, wie dies bei den Urtheilen über das Angenehme der Fall ist, den Gegenstand an mein Gefühl zu halten um darnach zu urtheilen. Das Schöne wird also im Geschmacksurtheil als ein Objekt des allgemeinen Wohlgefallens ohne allen Begriff vorgestellt. — Das urtheilende Subjekt wird sich bewußt, dafs es ohne alles Interesse (ohne alle Neigung) urtheilt, es findet keinen Privatgrund seines Urtheils und eben deshalb giebt es dem Urtheil ästhetische Allgemeinheit (Allgemeingültigkeit). Diese Gültigkeit für jedermann aber beruht nicht auf Begriffen, daher kann man niemand zur Einstimmung zwingen, oder sie von ihm fordern; aber man *muthet ihm zu*, man *sinnnet ihm an*, er solle mit uns im Urtheil übereinkommen.

Daraus ergibt sich nun, daß der Grund des Wohlgefallens am Schönen nicht in der Sinnenempfindung liegen, aber auch nicht durch den Verstand vermittelt Begriffe gegeben werden kann; das erstere kann nicht sein, weil das Urtheil über das Schöne nicht auf Privat- sondern auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht; das andere nicht, weil die Allgemeingültigkeit nicht objektiv, sondern subjektiv ist. Es ist mehr wie das Urtheil über das Angenehme, weniger wie das Urtheil über das Gute, dem ein Begriff zum Grunde liegt; es gehört also mehr dazu als Sinneneindruck, weniger als Begriff; und so wie das Urtheil über das Schöne zwischen dem Urtheil über das Angenehme und dem über das Gute in Rücksicht der Gültigkeit mitten inne steht, so liegt auch der Grund des Wohlgefallens zwischen der Empfindung und dem Begriff. Dies ist nun die Reflection, diese ist der Weg zum Begriff, sie geht von der durch Empfindung gegebenen Anschauung aus und führt zum Begriff. Daher entspringt das Wohlgefallen am Schönen aus der Reflection über den Gegenstand zu einem *möglichen* Begriff. Ich füge möglich hinzu, um diese Reflection zum Behuf eines Geschmacksurtheils von Reflection

über einen Gegenstand nach einem gegebenen Begriff zum Urtheil über theoretische Vollkommenheit, sittliche Güte oder Nützlichkeit desselben, zu unterscheiden.

Nennt man das Vermögen das Angenehme zu beurtheilen auch *Geschmack*, so zerfällt der Geschmack in den *Sinnen* - und in den *Reflectionsgeschmack*; der letztere bezieht sich auf das Schöne.

Daß das Geschmacksurtheil über das Schöne eine solche allgemeine Stimme voraussetzt, ist außer Zweifel; ohne diese Voraussetzung würde gar kein Urtheil über das Schöne möglich sein. Diese allgemeine Stimme ist also bloß eine Idee, ob und worauf sie gegründet ist, wird in der Folge von uns untersucht werden müssen; so viel aber ist gewiß, daß jeder der einen Gegenstand für schön erklärt, es in Beziehung, in Hinsicht auf diese Idee thut. Daraus folgt doch keinesweges, daß ein solches Urtheil über das Schöne immer mit Recht auf allgemeine Einstimmung Anspruch macht, denn es kann jemand ein ästhetisches Urtheil für ein Urtheil des Reflectionsgeschmacks halten, was doch nicht ein solches ist, sondern entweder zu den Urtheilen über das Angenehme oder über

das Gute gehört. Eine Mutter nennt ihre Tochter schön, und giebt dadurch zu erkennen, sie erwarte jedermann werde ihr im Wohlgefallen über die Gestalt ihres Kindes beistimmen, allein sie irrt, indem ein Interesse der Neigung ihr Wohlgefallen bestimmt, wo also keine allgemeine Einstimmung zu erwarten. — Dies hebt aber noch nicht auf, daß es kein Geschmacksurtheil über das Schöne d. h. kein ästhetisches Urtheil, welches auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen könne, gebe; denn wer der Mutter, um das obige Beispiel beizubehalten, widerspricht, und ihre Tochter nicht schön findet, macht gleichfalls bei seinem Urtheil auf Allgemeingültigkeit Anspruch, und behauptet nur, die Mutter habe fälschlich ein interessirtes Wohlgefallen am Angenehmen für ein uninteressirtes am Schönen gehalten. — Jemand der ein Urtheil über das Schöne fällt, kann nur durch das bloße Bewußtsein, daß er alles abgesondert habe, was zum Angenehmen und Guten gehört, gewiß werden, daß das Wohlgefallen was ihm noch übrig bleibt, auf jedermanns Einstimmung Anspruch machen könne; ein Anspruch, dessen Erfüllung deshalb nicht mit Sicherheit zu erwarten steht, weil doch dunkle Vorstel-

lungen die sich auf das Angenehme oder Gute beziehen, selbst ohne unser Wissen und gegen unsern Willen Einfluß auf unser Urtheil gehabt haben können.

Eben so ist die wirkliche Einstimmung in Ansehung der Schönheit eines Gegenstandes kein sicheres Kennzeichen für die Ächtheit des Urtheils als Reflectionsurtheils des Geschmacks; obgleich wenn Menschen von verschiedenen Nationen und zu verschiedenen Zeiten in ihrem Urtheil übereinkommen, die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit eines solchen Urtheils zu einem sehr hohen Grade anwächst. Dies ist z. B. der Fall bei den Kunstwerken, die aus dem Alterthum uns übrig geblieben und welche eine fast allgemeine Stimme für schön erklärt.

Doch verdient bei Betrachtung der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung, ob ein bestimmter Gegenstand schön sei oder nicht, noch angemerkt zu werden, daß in Ansehung des Angenehmen die Urtheile nicht selten grade zu entgegengesetzt sind, so daß dem einen gefällt, was dem andern mißfällt (dem einen sind Austern eine vorzügliche Delicasse, der andere findet sie abscheulich); da hingegen bei dem Schönen dies nicht so

oft statt findet, sondern der eine bloß negativ in das Urtheil des andern nicht einstimmt; was der eine schön findet, findet der andre nicht grade zu häßlich, sondern nur nicht schön; und umgekehrt, was der eine häßlich findet, findet nicht leicht ein anderer schön, sondern nur nicht häßlich. Ob wir gleich nicht behaupten wollen, daß nicht auch zumal bei sehr großer Verschiedenheit der Ausbildung, Urtheile über das Schöne sich ganz grade zu entgegengesetzt sein können.

Der logischen Quantität nach ist ein jedes Geschmacksurtheil über das Schöne ein *einzelnes*, wir wollen einen jeden Gegenstand einzeln betrachten um zu wissen, ob er ein Wohlgefallen, was wir für allgemein mittheilbar halten, hervorbringe oder nicht. — Es kann aber auch hier, wie wir bei den Urtheilen über das Angenehme angemerkt haben, aus mehreren einzelnen Urtheilen, durch die logische Abstraction ein allgemeines Urtheil abgezogen werden (z. B. die Rosen sind schön), allein dieses Urtheil hat immer nur comparative logische Allgemeinheit, weil die Induction nie als vollständig betrachtet werden kann.

5 *Vergleichung der ästhetischen Urtheile der Relation nach.*

Unter logischer Relation eines Urtheils versteht man das Verhältniß der zum Urtheil verbundenen Vorstellungen; sie bestimmt, *inwiefern* die Vorstellungen verbunden sind. Ich setze dies als aus der Logik bekannt voraus, auch ist im ersten Theil dieser Darstellung das Nöthige davon vorgetragen worden, worauf ich meine Leser verweise. Die ästhetische Relation betrachtet das inwiefern die Vorstellungen im Urtheil verbunden sind in Beziehung auf das urtheilende Subjekt. Der logischen Relation nach sind das Urtheil über das Angenehme, Schöne und Gute von einerlei Art, sie sind nämlich kategorisch, indem sie von dem Gegenstande ein Merkmal aussagen: der Geruch der Rose ist angenehm, die medicische Venus ist schön, der Rhabarber ist nützlich, sein Wort halten ist gut u. s. w.

Jedes ästhetische Urtheil, welches über Wohlgefallen oder Mißfallen eines Gegenstandes spricht, drückt einen Zustand des Urtheilenden aus; und man kann also der ästhetischen Relation nach fragen: Ist dieser Zustand von der Beschaffenheit des Gegenstandes (dem Merkmal was ihm im Urtheil beigelegt wird) abhängig oder ist es die Beschaf-

fenheit des Gegenstandes von dem Zustand des Urtheilenden? mit andern Worten: Ist das Merkmal was dem Gegenstande im Urtheil beigelegt wird die Bedingung des Wohlgefallens oder Mißfallens, oder ist das Wohlgefallen oder Mißfallen die Bedingung des dem Gegenstande beigelegten Merkmals? Ist das erstere der Fall, so geht das Urtheil vor dem Gefühl der Lust vorher; findet aber das andere statt, so folgt das Urtheil auf das Gefühl der Lust.

Dem Urtheil über das Angenehme geht das Gefühl der Lust vorher, denn sie ist nichts anders als das Wohlgefallen an der Sinnesempfindung; darum macht es auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch. Das Wohlgefallen am Guten folgt auf das Urtheil und setzt dasselbe voraus; und da das Urtheil ein Erkenntnißsurtheil ist, fordert es als solches Allgemeingültigkeit, und das Wohlgefallen wird unter Voraussetzung der Anerkennung des Zwecks für nothwendig erklärt. Ginge beim Urtheil über das Schöne die Lust an dem gegebenen Gegenstande vor dem Urtheil her, so müßte die Lust durchaus durch die Sinnesempfindung gegeben werden und da diese nur Privatgültigkeit haben kann, so

würde das Geschmacksurtheil über das Schöne, welches allgemeine Einstimmung ansinnt, nicht möglich sein. Dadurch unterscheidet sich also das Urtheil über das Schöne von dem über das Angenehme. — Allein es fällt auch wieder in die Augen, daß dem Wohlgefallen am Schönen, nicht wie beim Guten, das Urtheil als Erkenntniß vorausgehen kann, denn sonst müßte ich die Einstimmung in mein Urtheil, daß etwas schön oder häßlich sei, andern nicht bloß ansinnen, sondern sie durch Erkenntniß grade dazu zwingen; welches gleichfalls nicht der Fall ist. Es muß also dem Urtheil über das Schöne zwar etwas subjektives (keine objektive Erkenntniß), das aber doch allgemein mittheilbar ist, zum Grunde liegen, was auf der einen Seite die Lust, auf der andern Seite das Urtheil begründet. Es ist also die allgemeine *Mittheilungsfähigkeit* des Gemüthszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als die in dem Urtheilenden liegende Bedingung des Geschmacksurtheils, die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muß. Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden als Erkenntniß und Vorstellung, insofern sie zur Erkenntniß gehört. Da nun der Bestimmungsgrund zu einem Ge-

schmacksurtheil über das Schöne bloß subjektiv sein soll, so kann er nicht Erkenntniß des Gegenstandes sein, weil er sonst objektiv wäre. Folglich muß dieser Bestimmungsgrund etwas in dem Urtheilenden sein, das zwar nicht eine zur Erkenntniß gehörige Vorstellung, aber doch ein dazu gehörender Zustand ist; d. h. es muß der Gemüthszustand sein, welcher im Verhältniß der Vorstellungskräfte zueinander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntniß überhaupt beziehen; es ist mit andern Worten, der Gemüthszustand, wo Einbildungskraft und Verstand (denn beide sind zur Erkenntniß erforderlich) in dem Verhältniß gegen einander gesetzt werden, daß sie sich anschicken eine Erkenntniß hervorzubringen. Die Vorstellung des Gegenstandes wirkt so auf Einbildungskraft und Verstand ein, daß diese gestimmt (angetrieben) werden, ihre Functionen zu verrichten. Die Vorstellung des Gegenstandes ist der Beschaffenheit beider Vorstellkräfte angemessen, für beide zweckmäfsig. Dieser Zustand ist der Grund eines Gefühls der Lust, welches wir für allgemeinmittheilbar halten, weil es sich auf Kräfte des Gemüths gründet; die wir allgemein voraussetzen müssen, wenn

Erkenntniß überhaupt möglich sein soll. Dies bedarf vielleicht für einige meiner Leser noch einer Erläuterung, welche ich also hinzufügen will.

Im ersten Theil dieses Werks ist gezeigt, daß zur Erkenntniß eines Gegenstandes zwei Vorstellungen erforderlich sind, eine Anschauung und ein Begriff, durch den letzten wird die Anschauung auf ein Objekt bezogen, und erhält dadurch objektive oder allgemeine Gültigkeit. Eine jede Erkenntniß eines Gegenstandes als eine solche fordert allgemeine Mittheilbarkeit und sie hört auf Erkenntniß zu sein und wird ein bloßes subjektives Spiel der Vorstellungen ohne alle Realität, wenn man diese Allgemeingültigkeit von ihr verneint. Diese Allgemeingültigkeit der Erkenntniß für alle Menschen setzt aber voraus, daß die zur Erkenntniß erforderlichen Vorstellungsvermögen bei allen gleiche Beschaffenheit (der Art, wenn gleich nicht dem Grade nach) haben. Hat dies Richtigkeit, so springt in die Augen, daß ein Gegenstand, der für die Erkenntnißvermögen des einen Menschen zweckmäßig (zum Behuf ihrer Thätigkeit) ist, auch für alle als zweckmäßig betrachtet werden müsse. Folglich wenn ein Gegenstand bei

mir

mir meine Erkenntnißkräfte so zu ihren Functionen bestimmt, daß diese leicht von statten gehen, folglich kein Zwang, sondern nur eine freie Thätigkeit, dabei gefühlt wird, daß die Function keine Arbeit, sondern blos Spiel wird, so kann ich voraus setzen, es werde der Gegenstand dies bei allen Menschen thun. Diese Zweckmäßigkeit des Gegenstandes für meine Erkenntnißkräfte erkenne ich aber nicht durch Begriffe (denn das Schöne beruht nicht auf Begriffen), sondern durch den Gemüthszustand in welchen ich versetzt werde; ich werde des Spiels, der Leichtigkeit der Thätigkeit meiner Erkenntnißkräfte inne, und dieses Gefühl ist ein Gefühl der Lust. — Welches sind aber die Vorstellungsvermögen, welche zum Erkennen eines Gegenstandes erforderlich sind? Erstlich das Anschauungsvermögen (Sinnlichkeit) und das Begrifvermögen (Verstand). Die Sinnlichkeit kömmt sowohl als Sinn, welche die Materie der Anschauung liefert, als auch als Einbildungskraft, welche die Materie zusammen verbindet und dadurch die Form der Anschauung bestimmt, in Wirksamkeit. Das was der Sinn als Materie liefert kommt beim Schönen nicht in Betracht, weil es stets nur als subjektiv angesehen wer-

den kann und es für uns ewig unmöglich bleiben wird, auszumachen, ob zwei Menschen dieselbe Vorstellung der Materie einer Anschauung haben, wenn sie auch beide in der Benennung übereinstimmen *). Es bleibt also bloß noch die Einbildungskraft und der Verstand; erweckt ein uns gegebener Gegenstand die Thätigkeit derselben so, daß sie in dem Verhältniß gegen einander kommen, als zu einer Erkenntniß erforderlich ist, und werden wir dieses Zustandes, der Lust erzeugt inne, so sprechen wir das Urtheil: Der Gegenstand ist schön, und sinnen aus den oben angegebenen Gründen jedermann an, er solle uns beipflichten.

Folgendes wird nun deutlich werden. So wie durch die Übereinstimmung einer Anschauung mit einem Begriff Erkenntniß sich ergibt, welche mit Recht Allgemeingültigkeit fordert; so findet sich beim Schönen Übereinstimmung der zur Erkenntniß erforderlichen Vermögen, Einbildungskraft und Verstand, welche also auch Allgemeingültigkeit er-

*) So läßt sich z. B. auf keine Weise je ausmitteln, ob A und B von der Farbe des Scharlachs der vor ihnen liegt, gleiche Vorstellung dem Inhalte nach haben, ob ihn gleich beide *roth* nennen.

wartet, aber aus keinem objektiven, sondern bloß subjektiven Grunde.

Diese Erörterung des Geschmacksurtheils über das Schöne führt uns auf den Begriff der Zweckmäßigkeit, welcher ganz offenbar an die Schönheit sich anschließt. Wir wollen jetzt näher zu bestimmen suchen, auf welche Weise der Begriff der Zweckmäßigkeit mit dem Geschmacksurtheil in Verbindung steht.

Hier entsteht zuerst die Frage: Was ist Zweck? Was zweckmäßig? —

Es baut jemand ein seltsames Gebäude mit vielen Fenstern, wir fragen den Bauherrn: Was haben Sie bei diesem Gebäude für einen Zweck? Das heißt offenbar nichts anders, welches ist der Begriff den Sie sich vorher machten, und der nun durch das Gebäude hervorgebracht werden soll. Er antwortet uns: es soll zum Aufbewahren des Getreides dienen (ein Kornspeicher sein). Das Aufbewahren des Getreides, welches er seinen Zweck nennt, ist also ein Gegenstand, der durch einen Begriff vorgestellt wird (der Gegenstand eines Begriffs wie Kant sich ausdrückt), und dieser Begriff ist die Ursache von dem Gebäude. Der Gegenstand der hervorgebracht wird, der die Wirkung des *gedachten* (*vorgestell-*

ten) Zwecks ist, heißt das *Mittel*, und insofern er mit dem Zwecke übereinstimmt, wird er *zweckmäfsig* genannt. So finden wir es, um das obige Beispiel beizubehalten, zweckmäfsig an dem aufgeführten Gebäude, daß es viele Fenster hat, um durch das Durchstreichen der Luft das aufgeschüttete Getreide vor Verderbnifs zu schützen. Was zu dem Zweck nicht wirkt, heißt *unzweckmäfsig*, was ihm entgegen wirkt, *zweckwidrig*. Bei der Causalität nach Zwecken findet sich folgende Eigenthümlichkeit: Der Begriff des Zwecks geht in der Vorstellung des Mittels vorher, und wird die Ursache desselben, in der Wirklichkeit hingegen, wird das Mittel Ursach und der Zweck die Wirkung. Unser Bauherr dachte sich zuvörderst den Zweck Getreide aufzuschütten, daraus entsprang die Vorstellung eines dazu aufzuführenden Gebäudes (Mittel), die Vorstellung des Zwecks ward die Ursach des aufgeführten Gebäudes, und nun wird das Gebäude die Ursache, der reale Grund der Möglichkeit, daß das Getreide aufbewahrt werden kann.

Wo also nicht bloß die Erkenntniß von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (entweder seiner Existenz überhaupt

oder seiner Form nach) als Wirkung, nur dadurch als möglich gedacht wird, daß diese Wirkung als Begriff den Gegenstand hervorgebracht hat, da denkt man sich einen Zweck. Ich kann mir die Existenz der Hieroglyphen nicht anders als dadurch vorstellen, daß sie jemand nach Begriffen hervorgebracht hat; ich denke also daß die Hieroglyphen einen Zweck haben. Man findet an den Ufern der Ostsee Steine, welche die Form eines Keils haben, und wo in der Nähe ihrer Grundfläche ein rundes Loch sich befindet; wir können uns diese Form nicht anders erklären, als daß sie nach Begriffen hervorgebracht sind, daher rieth man auf den Zweck, den sie gehabt haben, glaubt z. B. sie hätten zu Beilen gedient.

Das Vermögen, welches durch seine Vorstellungen Ursach von dem Gegenstand derselben wird, heißt *Begehrungsvermögen*, und ist es nur durch Vorstellung von Zwecken, Begriffen, bestimmbar, so heißt es *Wille*. Die Existenz eines Gegenstandes oder seine Form von einem Zweck ableiten, heißt also sie als Wirkung eines Willens betrachten.

Wir müssen, wenn wir von Gegenständen etwas aussagen, unterscheiden, ob sie wirk-

lich so sind, oder ob es *uns* nur unter diesen Bedingungen möglich wird, sie zu erklären und zu begreifen. — So nennen wir ein Objekt, (auch eine Handlung, einen Gemüthszustand) *zweckmäfsig*, nicht bloß dann, wenn es wirklich nach Zwecken hervorgebracht ist, und mit diesen zusammen stimmt; sondern auch dann, wenn es uns unmöglich wird die Beschaffenheit desselben zu erklären und zu begreifen, sobald wir nicht annehmen, es sei durch eine Causalität nach Zwecken, d. h. durch einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hat, hervorgebracht. — Wir können also etwas für zweckmäfsig erklären, ob wir gleich zugestehen, daß seine Existenz oder die Existenz seiner Form freilich *absolut-nothwendig* keinen Zweck voraussetzt, sobald wir uns nur bewußt sind, wir können diese Existenz nicht anders erklären. Mag es immerhin sein, daß ein höherer Geist mit größern Erkenntnißkräften als die meinigen sind, ausgerüstet, den Bau eines Baums aus bloßen mechanischen Gesetzen der Causalität erklären kann, und daß der Baum wirklich so hervorgebracht wird, für ihn also kein Zweck statt findet; so kann ich doch den Bedingun-

gen meiner Erkenntnißkräfte gemäß, die Existenz desselben der Möglichkeit nach, nicht anders erklären, als daß ich ihren Grund in einen Willen setze. Die Zweckmäßigkeit kann also ohne Zweck sein, sofern wir die Ursach dieser Form nicht in einem Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit, nur indem wir sie von einem Willen ableiten uns begreiflich machen können. Nur haben wir nicht immer nöthig, das was wir beobachten, durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen; also können wir an Gegenständen eine Zweckmäßigkeit der Form noch durch unsere Reflection wahrnehmen, ohne daß wir ihr einen Zweck (als Materie der Zweckverknüpfung) zum Grunde legen.

Aller Zweck ist entweder subjektiv oder objektiv. Er heißt *subjektiv*, wenn er auf Triebfedern, subjektiven Beweggründen, *objektiv*, wenn er auf objektiven (allgemeingültigen) Beweggründen beruht. — Das Urtheil über das Angenehme beruht auf einem Gefühl, ist interessirt, und setzt daher einen subjektiven Zweck voraus. Das Urtheil über das Gute beruht auf Begriffen und setzt einen objektiven Zweck voraus. Beim Angenehmen findet subjektiver Zweck und subjektive Zweck-

mäßigkeit, beim Guten objektiver Zweck und objektive Zweckmäßigkeit statt. — Beim Schönen findet, wie wir gleich zeigen wollen, weder subjektiver noch objektiver Zweck, sondern bloß subjektive Zweckmäßigkeit statt. Es kann bei einem Urtheil, wodurch ein Gegenstand für schön erklärt wird, kein subjektiver Zweck statt finden, weil das Urtheil sonst nicht uninteressirt sein würde, kein objektiver, weil das Urtheil sonst ein Erkenntnissurtheil (nicht bloß ästhetisch, sondern logisch) sein müßte; das Geschmacksurtheil, eben weil es ästhetisch ist, setzt keinen Begriff des Gegenstandes voraus, der doch erforderlich, wenn in ihm von einem objektiven Zweck die Rede wäre. — Zweckmäßigkeit aber kömmt offenbar einem Gegenstande zu, den wir schön finden sollen, denn er ist zweckmäßig für unsere Vorstellungskräfte (Einbildungskraft und Verstand), welche in eine unter sich angemessene Thätigkeit gesetzt werden müssen, wenn Erkenntniss zu Stande kommen soll. Diese Zweckmäßigkeit kann aber nicht objektiv sein, weil sie sonst Erkenntniss des Gegenstandes voraussetzen müßte;

sie ist also blos subjektiv, d. h. der Gegenstand wird als angemessen einer Eigenschaft des Subjekts betrachtet. — Demungeachtet drücken wir unser Urtheil, wodurch wir einen Gegenstand für schön erklären, als allgemeingültig aus, gleichsam als wäre die Zweckmäßigkeit des Gegenstandes objektiv, dies aber aus dem Grunde, weil wir dasjenige in uns, dem der Gegenstand als angemessen vorgestellt wird, allen zuschreiben müssen, weil darin die Möglichkeit einer Allgemeingültigkeit und allgemeinen Mittheilbarkeit der Erkenntnis überhaupt gegründet ist. Wären nicht Einbildungskraft und Verstand und das Verhältniß derselben gegeneinander zum Behuf einer Erkenntnis bei allen Menschen wesentlich übereinstimmend, so wären unsere Vorstellungen gar nicht mittheilbar, alles wäre blos subjektiv und keine Erkenntnis möglich, weil zu derselben Objektivität erforderlich ist. Daher muß ich das Geschmacksurtheil auch für allgemein mittheilbar halten, eben so wie ein Erkenntnisurtheil, nur mit dem Unterschied, daß die allgemeine Mittheilbarkeit des erstern nicht auf Begriffen beruht, wie bei dem letztern. —

Das Geschmacksurtheil steht also hier,

wie bei den vorigen Titeln der Urtheile, zwischen dem Angenehmen und Guten mitten inne; es sagt zwar wie das Angenehme, nur subjektive Zweckmäßigkeit aus, aber eine solche, die ich für jedermann erwarten kann; es macht wie das Gute auf das allgemeine Anerkennen der Zweckmäßigkeit Anspruch, aber nicht durch Begriffe, sondern durch Gefühl, also nicht auf objektivem, sondern auf subjektivem Wege.

Da das Geschmacksurtheil gar nicht auf den Zweck sieht, so ist die Zweckmäßigkeit, die dem Gegenstande, wenn er schön genannt werden soll, beigelegt werden muß, nicht *material*, sondern *formal*.

Mit dieser Untersuchung über Zweck und Zweckmäßigkeit, die an einem Gegenstande betrachtet werden müssen, ist eine andere Untersuchung nahe verwandt, welche zur Beurtheilung der Darstellung des Schönen dient, die durch Baumgarten zuerst gegeben, und nachher von mehreren deutschen Philosophen ihren Geschmackslehren über das Schöne (Ästhetiken) zum Grunde gelegt worden. Sie betrifft die Vollkommenheit des Gegenstandes, den wir für schön erklären.

Die *objektive Zweckmäßigkeit* besteht

in dem Zusammenstimmen des Mannigfaltigen des Gegenstandes zu einem Begriff. Sie ist entweder *äußere* oder *innere*, bei der erstern ist der Begriff etwas von dem Gegenstande verschiedenes, worauf der Gegenstand sich als Mittel bezieht, bei der zweiten ist es der Begriff des Gegenstandes selbst. Die äußere objektive Zweckmäßigkeit heißt *Nützlichkeit*, die innere *Vollkommenheit*. Wenn die mannigfaltigen Theile des Gebäudes, um mich auf das oben gegebene Beispiel vom Kornspeicher zu berufen, seine Höhe, sein Dach, seine Fenster, seine Lage u. s. w. zu dem Begriff, daß es zum Aufbewahren des Getreides dienen soll, zusammenstimmt, so ist es äußerlich objektiv zweckmäßig, und seine Zweckmäßigkeit ist seine Nützlichkeit. — Bei der innern Zweckmäßigkeit (Vollkommenheit) frage ich bloß was der Gegenstand sein; nicht wozu er dienen soll; z. B. wenn ich die Vollkommenheit der vor mir stehenden Statue beurtheilen soll, so muß ich zuerst wissen, was sie sein soll; daraus daß sie eine männliche Figur ist, über deren Schulter eine Löwenhaut herabhängt und die eine Keule trägt, schliesse ich, die Statue soll ein Herkules sein, und nun bin ich im Stande über ihre Vollkommenheit

zu urtheilen. Hier ist ganz und gar nicht davon die Rede, wozu die Statue des Herkules dienen soll, ob in einem Prunkzimmer, oder auf einem Pallast, oder in einem Garten oder auf einer Wasserleitung aufgestellt zu werden. — Die Vollkommenheit eines Gegenstandes aber ist wieder von doppelter Art, entweder *qualitativ* oder *quantitativ*. Bei der qualitativen wird darauf gesehen, ob das Mannigfaltige des Gegenstandes mit dem Begriffe von dem, was er sein soll, zusammenstimmt (es ist hier von der Beschaffenheit, Qualität, des Mannigfaltigen in dem Objekt die Rede); bei der quantitativen Vollkommenheit, die man auch *Vollständigkeit* nennt, ist die Frage, ob der Gegenstand auch alles das enthält, was zu seinem Begriff erforderlich ist; es liegt ihr offenbar der Größenbegriff der Allheit zum Grunde und es wird dabei vorausgesetzt, daß der Begriff, was das Ding sein soll, schon zum vorausbestimmt gedacht worden. Tadelte ich an der aufgestellten Statue des Herkules, daß sie zu schwache Schultern habe, oder lobe ich das kurze krause Haar, was in kleinen Locken die Schläfe bekränzt; so spreche ich in beiden Fällen von der qualitativen Vollkommenheit derselben. Fehle

dem Herkules kein Finger, so wäre er unvollständig. — Man nennt die qualitative Vollkommenheit auch die *formale* und die quantitative die *materiale*; weil die letztere darauf sieht *was da ist*, und die erstere, *wie es da ist*.

Es war sehr natürlich, daß diejenigen, welche die Beurtheilung des Schönen zu einer Wissenschaft erheben und die Regeln des Geschmacks in eine systematische Verbindung bringen wollten, sich nach einem Begriff der Schönheit umsahen, der zur Grundlage ihres Gebäudes tauglich wäre; sie mußten um so eher einen solchen Begriff für möglich halten, da sie wohl einsahen, daß das Urtheil, wodurch etwas für schön erklärt wird, nicht in der bloßen Sinnenempfindung gegründet sein könne, weil es gleich einem logischen Urtheil auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht. Hatte man einmal angenommen, die Schönheit beruhe auf einem Begriff, so war dies der Zweck, und zwar objektiver Zweck (gleichfalls wegen der Allgemeingültigkeit). Da es zweierlei Arten des Zwecks äußere und innere giebt, so war hier zu wählen; Batteux nahm den erstern an, er setzte die Schönheit des Gegenstandes in Nützlichkeit, in Beziehung auf

unsre eigene Vollkommenheit oder auf unsern eigenen Nutzen. Baumgarten aber und mehrere deutsche Philosophen setzten sie in Vollkommenheit, die aber, um das Geschmacksurtheil vom Erkenntnissurtheil zu unterscheiden, in dem erstern nicht deutlich, sondern nur verworren gedacht werde. — Da bei der anhängenden Schönheit, wie wir oben gesehen haben, allerdings von Vollkommenheit die Rede sein muß (wenn sie gleich nicht das ganze Geschmacksurtheil begründet), so war es um so leichter, Schönheit und Vollkommenheit für gleichbedeutend zu halten. —

Daß die Behauptung des Batteux, die Schönheit sei in der Nützlichkeit zu setzen, unrichtig ist, ergibt sich aus dem was wir über die Geschmacksurtheile gesagt haben, hinreichend; der Torf hat mannigfachen Nutzen für mich, ich finde ihn aber doch nicht schön, da hingegen das Dasein einer Blume, die am Wege steht, mir ganz gleichgültig ist und ich sie dennoch für schön erkläre.

Was aber die Behauptung der deutschen Philosophen, Schönheit sei Vollkommenheit, betrifft, so ist die freie Schönheit eine Instanz dagegen welche gewiß nicht gehoben werden kann, da es bei ihr gar nicht darauf an-

kommt, was der Gegenstand sein soll. — Die Ästhetiker fühlten wohl, daß zwischen den Geschmacks- und Erkenntnissurtheilen ein Unterschied ist, sie glaubten aber dieser sei nicht specifisch (wie wir ihn angegeben haben, daß das Geschmacksurtheil ästhetisch, das Erkenntnissurtheil logisch ist), sondern blos dem Grade nach; sie behaupteten die Begriffe des Schönen und Guten seien ihrem Ursprung und Inhalt nach einerlei und blos der logischen Form nach unterschieden, der erstere blos ein verworrner, der andere ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit. Dieser von ihnen angegebene Unterschied gründete sich auf einer Behauptung der Leibnitzischen Schule, deren wir im ersten Theil dieser Darstellung auch Erwähnung gethan, daß Anschauungen und Begriffe (Vorstellungen durch die Sinne und durch den Verstand) der Art nach einerlei und nur durch die verschiedenen Grade des Bewußtseins von einander unterschieden wären; ein dunkler und verworrner Begriff sei eine Anschauung, so wie eine deutliche Anschauung ein Begriff. So unrichtig diese Behauptung in Rücksicht der Vorstellungen ist, indem Anschauungen und Begriffe

specifisch verschieden sind; eben so irrig ist auch die Meinung, die Schönheit für eine verworrene Vorstellung der Vollkommenheit zu halten. Als Beweis der Richtigkeit der Behauptung stellte Meier, Baumgartens Commentator in seinen Anfangsgründen der schönen Wissenschaften folgendes Beispiel auf: „Die Wangen einer schönen Person, auf welchen die Rosen mit einer jugendlichen Pracht blühen, sind schön, so lange man sie mit bloßen Augen betrachtet. Man beschaue sie aber durch ein Vergrößerungsglas; wo wird die Schönheit geblieben sein? Man wird es kaum glauben, daß eine ekelhafte Fläche, die mit einem groben Gewebe überzogen ist, die voller Berge und Thäler ist, deren Schweißlöcher mit Unreinigkeit angefüllt sind, und welche über und über mit Haaren bewachsen ist, der Sitz desjenigen Liebreitzes sei, der die Herzen verwundet. Und woher entsteht diese unangenehme Verwandlung? Ist es nicht augenscheinlich, daß die ganze Veränderung in unserer Vorstellung sich zugetragen, indem die undeutliche Vorstellung, durch Hülfe der Vergrößerungsgläser, dieser Zerstörer der Schönheit, in eine deutliche verwandelt worden.“ Der Verfasser hat durch diese Stelle schon

schon gezeigt, daß sein Geschmack nicht sehr gebildet war, wie hätte er sonst das aufgestellte Bild bis zum Ekelhaften ausmahlen können! Aber dies Beispiel beweist auch nicht, was es beweisen soll. Zugestanden, daß durch Vergrößerungsgläser (die der Verfasser doch ungerecht mit dem Namen Zerstörer der Schönheit brandmarkt, indem sie auch oft Schönheiten entdecken, die dem unbewafneten Auge entgehen) die Anschauung der schönen Wangen des Mädchens deutlicher gemacht werden, und dadurch ihre Schönheit verlieren, so folgt daraus doch nichts weiter, als die Anschauung der Wangen des Mädchens, die mir durch das Vergrößerungsglas gegeben wird ist nicht schön, da hingegen die durch das bloße Auge es ist. — Dies rührt bloß von der Menge des Mannigfaltigen her, die wir durch Hülfe des Glases wahrnehmen, was sich nicht leicht zur Einheit eines Begriffs verbinden lassen will. — Anschauung bleibt Anschauung (Vorstellung durch den Sinn), ob wir sie durchs bloße oder durchs bewafnete Auge erhalten; um aber Vollkommenheit in einem Gegenstande, sei es dunkel oder deutlich, zu erkennen, müssen wir durchaus die Anschauung mit einem Begriff (von dem was

der Gegenstand sein soll) vergleichen, und dieser Begriff ist von der Anschauung specifisch verschieden, auf welchem Wege diese auch immer gegeben und durch welche Hülfsmittel das Bewußtsein der in ihr enthaltenen Theilvorstellungen auch immer erhöht werden mag. Dies erhellt daraus, daß wenn jemand auch durch ein Vergrößerungsglas alles das in den Wangen seiner Geliebten entdeckt, was uns Meyer so ausführlich schildert, so wird er freilich eben kein Wohlgefallen empfinden, allein er wird doch wahrlich auch nicht an den Zweck dieser Schweißlöcher, dieser Haare u. s. w., denken, und die Zusammenstimmung alles dieses Mannigfaltigen zu diesem Zwecke sich vorstellen. — Der gemeine Mann hat eine sehr verworrene Vorstellung von den Zweck der logarithmischen Tabellen, und ihrer Vollkommenheit, findet er sie etwa deshalb schön? —

Wenn wir behaupten, daß das Wohlgefallen an Schönheit nicht auf Erkenntniß (dunkle oder deutliche) der Vollkommenheit des Gegenstandes beruhe, so wollen wir damit nicht leugnen, daß mit der Erkenntniß der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen eines Gegenstandes zur Einheit seines innern Zwecks

Wohlgefallen verbunden sein könne, nur ist dies Wohlgefallen von der Lust, die in dem Geschmacksurtheil über das Schöne ausgedrückt wird, wohl zu unterscheiden.

4. *Vergleichung der Urtheile, die ein Wohlgefallen an einem Gegenstande ausdrücken, der Modalität nach.*

Wir werden hier die Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit in Beziehung auf das Wohlgefallen, was durch ein Urtheil ausgedrückt wird, betrachten müssen.

Man kann von einer jeden Vorstellung sagen, es sei *möglich*, daß sie (als Erkenntniß) mit einer Lust verbunden sei. Von dem, was ich *angenehm* nenne, sage ich, daß es in mir *wirklich* Lust bewirke; vom *Schönen* denkt man sich, daß es eine nothwendige Beziehung aufs Wohlgefallen habe, und dies letztere gilt auch vom *Guten*. Die Nothwendigkeit aber eines Geschmacksurtheils ist von der eines Urtheils, wodurch ein Gegenstand für *gut* erklärt wird, wohl zu unterscheiden. Beim Guten beruht diese Nothwendigkeit auf Begriffen, und ist entweder theoretisch- oder praktisch-objektiv, die erstere stützt sich auf Naturgesetzen, die andere auf Freiheitsgesetzen. Die Nothwendigkeit im Urtheil über

das Schöne beruht nicht auf Gesetzen, aus welchen die Richtigkeit des Urtheils durch Subsumtion abgeleitet wird; sondern die Nothwendigkeit wird in dem Urtheil, welches doch ein einzelnes ist, von selbst erkannt. Kant nennt diese Nothwendigkeit *exemplarisch*, d. h. die Nothwendigkeit der Beistimmung *aller* zu einem Urtheil, was wie Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird.

Dafs die Nothwendigkeit des Geschmacksurtheils von der logischen verschieden ist, sieht man daraus, dafs die Geschmacksurtheile der logischen Form nach nur einzelne Urtheile sind, da hingegen die nothwendigen Erkenntnisurtheile allezeit allgemein sein müssen. Die Nothwendigkeit des Geschmacksurtheils ist daher auch nicht apodictisch, es kann aber auch diese Nothwendigkeit nicht aus der Erfahrung mittelst der Induction abgeleitet werden, weil dadurch nie Nothwendigkeit eines Urtheils begründet werden kann und überdies die Geschmacksurtheile, wenn sie gleich Allgemeingültigkeit fordern, doch wie die Erfahrung lehrt, nichts weniger als allgemeingeltend sind.

Alle Nothwendigkeit ist entweder unbe-

dingt oder bedingt; so führen die sittlich-praktischen Gesetze unbedingte Nothwendigkeit bei sich, sie fordern ohne alle Bedingung, ohne alle Voraussetzung, daß etwas geschehen soll; z. B. Du sollst nicht stehlen; die Maximen der Klugheit haben nur bedingte Nothwendigkeit, sie bestimmen nur den Willen, insofern der Mensch den Zweck will. Z. B. Wer reich werden will, muß sparsam sein, wo die Sparsamkeit nicht überhaupt, sondern nur unter Voraussetzung des Reichwerdens, geboten wird. —

Das Geschmacksurtheil sinnt jedermann Beistimmung an, es fordert daher, wie die sittlich- und technisch-praktischen Regeln etwas vom Subjekt, daher trägt es die Form des *Sollens*, denn derjenige, der etwas für schön erklärt, will, daß jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären *solle*.

Die Tugend und Rechtspflichten, welche eine unbedingte Nothwendigkeit bei sich führen, beruhen auf Freiheit und gründen sich auf der mit Freiheit allein bestehenden Allgemeingültigkeit der Vorschrift. Ihre Form ist ein Sollen. Die technisch-praktischen führen nur eine bedingte Nothwendigkeit bei sich,

setzen bei dem Subjekt, was sie anerkennen soll, das Wollen eines Zwecks voraus, und geben das Mittel dazu an, dessen Gültigkeit auf Naturgesetzen beruht, und von diesen seine Nothwendigkeit erhält. Ihre Form ist: Wenn Du willst, so *mußt* Du. — Beide gründen sich auf einem Begriff, diese auf Naturnothwendigkeit, jene auf Freiheit. Die Nothwendigkeit des Geschmacksurtheils, welche ein Sollen zur Form hat, stimmt also in dieser Rücksicht mit den sittlichen Geboten überein, nur unterscheidet sie sich darin von derselben, daß sie keinen Begriff zum Grunde legt; daher sie zwar die Freiheit in Anspruch nimmt, aber nicht solche, die durch einen bestimmten Begriff sich selbst zur Handlung bestimmt und diese Bestimmung der Willkühr von jedermann fordert, sondern diejenige, welche ohne Begriff jedermann Einstimmung im Wohlgefallen zum Urtheil über das Schöne (nicht zur Handlung), ansinnt; und so trägt die Nothwendigkeit des Geschmacksurtheils einer Seits die Form einer sittlich-praktischen Vorschrift (das Sollen, aber nicht als Gebot, sondern als erwartete Gunst); anderer Seits die Form eines theoretischen Urtheils, in sofern nicht gehandelt, sondern vom Gegen-

stand ein Merkmal (dafs er schön oder hässlich sei) ausgesagt werden soll. Die Nothwendigkeit, die wir dem Geschmack beilegen, ist nicht objektiv, sondern subjektiv und also bedingt. — Das Geschmacksurtheil kann daher zwar kein objektives Prinzip, weil es sonst apodictische Gewifsheit bei sich führen müfste, aber es mufs ein subjektives Princip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, jedoch allgemeingültig bestimme, was gefalle oder mißfalle. Dies Prinzip ist, dafs in jedem urtheilenden Subjekt sich etwas finden müsse, wodurch wenn ihm der Gegenstand gegeben wird, den wir schön finden, in ihm durch denselben ein gleiches Gefühl des Wohlgefallens erzeugt wird, welches ihn bestimmt, unserm Urtheil beizupflichten. Da dies nun nicht durch Begriffe geschehen kann, weil sonst das Urtheil ein wirkliches Erkenntnisurtheil wäre, in dem Geschmacksurtheile aber doch die Schönheit dem Gegenstande, als wäre sie ein Erkenntnismerkmal desselben, beigelegt wird, so wählte man für das dem Geschmacksurtheile zum Grunde liegende subjektive Prinzip den Namen eines *Sinnes*, und da man es, wenn anders die Geschmacksurtheile mit Recht auf subjektive Allgemeingül-

tigkeit sollen Anspruch machen können, jedermann zuschreiben muß, den Namen des *Gemeinsinnes* (*sensus communis*).

Da dieser Ausdruck *Gemeinsinn* unrichtig verstanden zu wesentlichen Irrthümern verleiten könnte, so wollen wir noch einige Bemerkungen über denselben hinzufügen.

Sinn in der eigentlichen Bedeutung ist das Vermögen unmittelbarer objektiver Vorstellungen (Anschauungen), die uns durch Empfindung gegeben werden. Durch ihn erhalten wir die Materie der Anschauung, welche durch Hülfe der Einbildungskraft wirklich Anschauung wird.

Man braucht aber den Ausdruck *Sinn* auch in anderer Bedeutung, man spricht von einem *Sinn* für Wahrheit, Schicklichkeit, Gerechtigkeit u. s. w., ob man gleich weiß, daß die diesen Urtheilen zum Grunde liegenden Vorstellungen nicht in der Sinnlichkeit ihren Grund haben, sondern Begriffe sind. — Betrachtet man diesen Sprachgebrauch näher, so findet man, daß man auch der Urtheilskraft, wenn nicht sowohl ihre Reflection, als vielmehr bloß das Resultat derselben bemerklich ist, den Namen eines *Sinnes* giebt. So nennt man *sensus communis*, (gemeinschaft-

licher Sinn, gewöhnlich Gemeinsinn), das Beurtheilungsvermögen, welches in seiner Reflection auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würden. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urtheil an anderer ihre, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urtheile hält und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurtheilung zufälliger Weise anhängen, abstrahirt, welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in unserm Vorstellungszustande Materie, d. i. Empfindung ist, so viel wie möglich, wegläßt und lediglich auf die formale Eigenthümlichkeiten seiner Vorstellung oder seines Vorstellungszustandes Acht hat. — Diese Reflection ist ein Werk der Urtheilskraft. Die Urtheilskraft ist *intellectuel*, wenn sie nach Begriffen, *ästhetisch*, wenn sie nach Gefühlen urtheilt. Diesem zu Folge würde der *sensur communis* von dop-

pelter Art sein: *sensur communis logicus* und *aestheticus*. Jener stützt sich auf Begriffe, die freilich oft nur dunkel gedacht werden, und abstrahirt von allen Beschränkungen unserer eigenen Erkenntniß, wodurch das Urtheil auf Allgemeingültigkeit Anspruch zu machen, berechtigt ist; der letztere auf Gefühl und strebt von dem Urtheil über das Schöne, Reiz und Rührung (als bloß subjektiv und privatgültig) abzuscheiden. Da der Geschmack als Beurtheilungsvermögen des Schönen nicht auf Begriffen sich stützt, so wird er mit weit mehrerem Rechte den Namen eines Gemein-sinns verdienen, als die intellectuelle Urtheilskraft, die zu Erkenntnißurtheilen führt, und welche man, wenn mehr das Resultat ihrer Reflection als die Reflection selbst sichtbar wird, den *gemeinen, gesunden Menschen-verstand* nennt *). — Beiläufig wollen wir

*) Der gemeine (gewöhnliche) Menschenverstand ist nicht immer der gesunde, wie die Erfahrung zur Genüge beweist. Hier werden beide Benennungen verbunden neben einander gestellt; aber in einer andern Bedeutung. Nur der Verstand ist gesund, welcher bei seinen Urtheilen das Subjektive vom Objektiven unterscheidet und verfährt, wie wir oben gezeigt haben. Dies ist aber das wenigste, was man von jedem Menschen als erkennenden Wesen mit Recht erwarten kann; und gemein heißt hier, was jeder Mensch haben muß, was zu besitzen kein Verdienst ist.

hierbei noch bemerkén, daß die Benennung moralischer Sinn statt moralisches Gefühl ganz unrichtig ist, weil wir durch dies Gefühl keine Erkenntniß eines moralischen Gesetzes, sondern nur unseres Zustandes erhalten, der dadurch hervorgebracht wird, daß wir eine Regel deutlich oder undeutlich gedacht, für sittliche Vorschrift halten.

So viel ist also ausgemacht, daß wir ohne einen ästhetischen Gemeinsinn (den man aber für keinen äußern Sinn halten muß) voraussetzen, kein Geschmacksurtheil für möglich erklären können. Ob und wie ein solcher Gemeinsinn als möglich gedacht werden könne, wollen wir weiter unten untersuchen; hier genügt es uns zu zeigen, daß die Gültigkeit des Geschmacksurtheils mit der Gültigkeit der Voraussetzung dieses Gemeinsinns steht und fällt.

Kurze Übersicht der Eigenthümlichkeiten der reinen Geschmacksurtheile über das Schöne.

Um unsern Lesern die Übersicht des Gesagten zu erleichtern, wollen wir die charakteristischen Merkmale der reinen Geschmacksurtheile, die wir aus der Vergleichung derselben mit andern Urtheilen, welche gleichfalls

mit einem Wohlgefallen verbunden sind, aufgefunden haben, kurzgefaßt zusammen stellen.

Die reinen Geschmacksurtheile sind:

1. Der Qualität nach: nicht logisch, sondern ästhetisch, drücken kein objektives Verhältniß der Vorstellungen, sondern nur ein subjektives, das Gefühl, aus, haben aber die Form der Erkenntnisurtheile (man fügt nicht wie beim Angenehmen *mir* hinzu). Das Wohlgefallen was mit ihnen verbunden ist, ist ohne alles Interesse, beruht weder auf demselben, noch bringt es für sich genommen (ohne zufällige Beziehung) ein solches hervor; eben deshalb ist das Wohlgefallen am Schönen frei und als Gunst zu betrachten. Der logischen Qualität *) nach können sie bejahend und verneinend sein.

Der Quantität nach sind sie pluralistisch nicht egoistisch, sie sinnen jedermann Einstimmung an, doch können sie diese Einstimmung nicht wie die Erkenntnisurtheile durch Begriffe erzwingen. — Ihrer logi-

*) Ich hoffe, daß nachdem was im Vorhergehenden gesagt worden, meine Leser in dem Satz keinen Widerspruch finden werden; ein Urtheil ist ästhetisch — und es ist der logischen Qualität nach bejahend und verneinend.

schen Quantität nach, sind sie *einzelne* Urtheile.

3. Der Relation nach, findet beim Gegenstande den wir für schön erklären, eine subjektive Zweckmäßigkeit ohne Zweck statt, die aber deshalb für allgemeingültig gehalten wird, weil sie Zweckmäßigkeit für die Vorstellkräfte zu einer möglichen Erkenntniß überhaupt ist. Die Vorstellung dieser subjektiven Zweckmäßigkeit geht vor der Lust am Schönen her. Der logischen Relation nach sind die Geschmacksurtheile kategorisch.

4. Der Modalität nach kömmt ihnen subjektive Nothwendigkeit zu, die aber bedingt ist, und auf Voraussetzung eines Gemeinnsinns, den wir Geschmack nennen, sich stützt. Ihre logische Form ist assertorisch.

Allgemeine Anmerkung.

Alles was wir im Vorhergehenden als Eigenthümlichkeiten des Geschmacksurtheils aufgezählt haben, betreffen nur dasselbe in so fern es *rein* ist, d. h. das Schöne nur allein und nichts weiter betrifft. Die Geschmacksurtheile aber sind selten so rein, sondern gemeinlich mit andern Gefühlen des Wohlgefallens verbunden, wovon wir in einem eigenen Abschnitt schon geredet und unsere Behauptung mit Beispielen belegt haben. Man muß also bei einem Geschmacksurtheil, wenn es das eigentliche Schöne betreffen und mit Recht auf allgemeine Einstimmung An-

spruch machen soll, alles andere Wohlgefallen was durch Empfindung oder durch Begriffe gegeben wird (sinnliches oder intellectuelles Wohlgefallen) absondern. —

Das sinnliche Wohlgefallen beruht auf Empfindung und ist von doppelter Art; entweder ist es reine Lust, welche in beförderter Thätigkeit der Lebenskraft besteht, dann heist es *Reitz*, oder es ist ein von Lust und Unlust zusammengesetztes Gefühl, in dem aber die Lust die Oberhand hat, dann heist es *Rührung*. *Rührung* ist ein Gefühl in dem Annehmlichkeit nur vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergießung der Lebenskraft gewirkt wird. Beides muß vom Wohlgefallen am Schönen getrennt werden, weil es die Materie des Urtheils zum Bestimmungsgrunde hat, und also nie auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann. Des Urtheil über das Schöne stützt sich bloß auf die Form des Gegenstandes. Diesem scheint zu widerstreiten, daß wir einfache Farben und Töne schön finden und von jedermann Einstimmung erwarten. Es scheint bei diesen bloß von Empfindung und von gar keiner Form die Rede zu sein. Hätte diese Behauptung ihre Richtigkeit, so würde dadurch alles das, was wir über das Schöne gesagt haben, umgestoßen. — Allein schon der Umstand, daß man die Töne und Farben für *rein* und nicht *gemischt* erklärt, zeigt an, daß man Mannigfaltiges darin als zu unterscheiden voraussetzt; denn das Einfache kann eben so wenig rein als gemischt genannt werden. Das Reine besteht hier in der Gleichförmigkeit der Empfindung (die eine Zeitlang hindurch dauert), die durch nichts Fremdartiges gestört und unterbrochen wird und dies gehört bloß zur Form.

Reitz und Rührung können zwar, wenn sie dem Geschmacksurtheil beigemischt sind, das Wohlgefallen am Schönen erhöhen, aber sie stören auch die Reinheit des Geschmacksurtheils und machen dasselbe weniger sicher.

Das intellectuelle Wohlgefallen welches auf Begriffen beruht, ist entweder das an Vollkommenheit, oder am Sitt-

lichguten, oder am Nütlichen, Die beiden letztern sind dem Urtheil über das Schöne ganz fremd; was aber den Begriff der Vollkommenheit betrifft, so ist er wie wir schon gezeigt haben, bei der anhängenden Schönheit durchaus in Betracht zu ziehen; allein ob er gleich sodann das Wohlgefallen fixirt, und dasselbe vermehrt, auch als nothwendige Bedingung der Schönheit vorausgehen muß, so gewinnt doch eigentlich weder die Vollkommenheit durch die Schönheit, noch die Schönheit durch die Vollkommenheit; sondern weil es nicht vermieden werden kann, daß wenn wir die Vorstellung, durch welche uns ein Gegenstand gegeben wird, mit dem Objekte (in Ansehung dessen was es sein soll) durch einen Begriff vergleichen, wir sie auch zugleich mit dem Gefühl im Subjekte zusammen halten, so gewinnt das *gesammte Vermögen* der Vorstellungskraft, wenn beide Gemüthszustände zusammen stimmen.

Ein Geschmacksurtheil würde in Ansehung eines Gegenstandes von bestimmtem innern Zweck nur alsdann rein sein, wenn der Urtheilende entweder von diesem Zwecke keinen Begriff hätte (wie z. B. der gemeine Mann von dem Zwecke der Blumen) oder in seinem Urtheile davon abstrahirte. Aber alsdann würde dieser, ob er gleich ein richtiges Geschmacksurtheil fällte, indem er den Gegenstand als freie Schönheit beurtheilte, dennoch von dem andern, der die Schönheit an ihm nur als anhängende Beschaffenheit betrachtet (der auf den Zweck des Gegenstandes sieht) geradelt und eines falschen Geschmacks beschuldigt werden, obgleich beide in ihrer Art richtig urtheilen: der eine nach dem, was er vor den Sinnen, der andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch diese Unterscheidung kann man manchen Zwist der Geschmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, daß der eine sich an die freie, der andere an die anhängende Schönheit wende, der erstere ein reines, der zweite ein angewandtes Geschmacksurtheil fälle.

*Darstellung der Rechtmäßigkeit eines reinen
Geschmacksurtheils.*

Alle unsere Erkenntniß bezieht sich auf die Sinnenwelt und setzt Prinzipien *a priori* voraus, welche in dem Verstande ihren Grund haben; wir haben im ersten Theil die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs dieser Prinzipien im Felde der Erfahrung dadurch gezeigt, daß wir bewiesen, ohne sie sei die Identität des Selbstbewußtseins und alle Erkenntniß überhaupt unmöglich. Eben so stellten wir Prinzipien für die Sittlichkeit auf, welche in der praktischen Vernunft selbst ihren Grund haben und deren Gültigkeit dadurch dargethan wurde, daß ohne sie keine Freiheit der Willkühr, welche sich in uns, durch das Bewußtsein: *Du sollst* ankündigt, möglich wäre. — Eine solche Darstellung der Rechtmäßigkeit der Prinzipien muß, wenn wir uns ihrer ruhig bedienen wollen, nothwendig gegeben werden. Kant nennt sie eine Deduction, ein Ausdruck, der von den Rechtslehrern hergenommen ist. Die Deduction für die Prinzipien der Erfahrung kann nicht empirisch sein, denn wir wollen nicht zeigen, wie und auf welchem Wege wir zum Bewußtsein dieser Prinzipien gelangen, sondern ihre objektive Gültigkeit

soll

soll *a priori* erklärt und dargethan werden; dies kann nun nicht durch Ableitung von noch höheren objektiven Prinzipien *a priori* geschehen, denn diese würden wiederum eine neue Deduction fordern. Die Gültigkeit dieser Prinzipien muß sich also auf Etwas stützen, was unmittelbar *a priori* gegeben ist, und diese ist für die Naturgesetze die Identität des Selbstbewußtseins, für die Sittengesetze das Bewußtsein: Du sollst.

Eben so werden wir eine Deduction der Geschmacksurtheile versuchen müssen, und diese kann gleichfalls nicht empirisch sein, weil wir die Allgemeingültigkeit desselben nicht auf Stimmensammlung und Herumfragen bei andern, wegen ihrer Art zu empfinden, gründen, sondern jeder sein Urtheil nach seiner Contemplation des Gegenstandes fällt und gleichsam sein Urtheil als Autonomie anerkennt, sich nicht als Heteronomie aufdringen läßt, aber doch die Einstimmung von andern erwartet.

Man kann diese Aufgabe auch so vorstellen: Wie ist ein Urtheil möglich, das bloß aus dem, dem urtheilenden Subjekt *eigenen* Gefühl der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriffe, diese Lust,

als der Vorstellung desselben Objekts in jedem andern Subjekte anhängig, *a priori* d. i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurtheilte.

Wir haben im Vorhergehenden gesehen, daß die Geschmacksurtheile ihre subjektive Nothwendigkeit und damit in Verbindung stehende ästhetische Allgemeinheit auf die Voraussetzung eines Gemeinsinns unter dem Namen des Geschmacks (*sensus communis aestheticus*) gründen, und die Gewährleistung der Rechtmäßigkeit der reinen Geschmacksurtheile wird also die Befugniss zur Voraussetzung eines solchen Gemeinsinns darthun müssen.

Das Prinzip der reinen Geschmacksurtheile über das Schöne kann kein objektives sein, denn sonst würde die Richtigkeit eines jeden einzelnen dieser Geschmacksurtheile daraus erhellen, daß man den Gegenstand über den das Urtheil gefällt werden soll, unter das Prinzip subsumirt, und also einen Vernunftschluß macht; dann aber liesse sich das Geschmacksurtheil beweisen und hätte objektive Gültigkeit, welches nicht der Fall ist. Es muß also das Prinzip subjektiv sein. — Daher der Ausdruck *Sinn* für den Geschmack, wenn man ihn einen *Gemeinsinn* nennt.

Ferner muß dieses Prinzip in jedermann vorausgesetzt werden, weil sonst das Urtheil keine ästhetische Allgemeinheit haben würde, daher nennt man den Geschmack *Gemeinsinn*. — Unter dieser Voraussetzung erklärt sich, warum ein reines Geschmacksurtheil über das Schöne ein einzelnes Urtheil ist, jedermann Einstimmung ansinnt, subjektive Zweckmäßigkeit von dem Gegenstand voraussetzt und subjektive Nothwendigkeit aussagt.

Worin besteht denn nun aber dieser Gemeinsinn? Ist es ein äußerer Sinn? oder wird er nur uneigentlich ein Sinn genannt, und gehört das Urtheil eigentlich dem Verstande an? oder wenn dies beides nicht sein sollte, worin besteht er denn?

Ein äußerer Sinn kann er nicht sein, ob wir gleich von äußern Gegenständen im Geschmacksurtheil etwas aussagen; denn durch den Sinn wird uns die Materie einer Anschauung gegeben, und die mit der Materie einer Anschauung verknüpfte Lust, ist Annehmlichkeit, welche sich durch ihre bloße Privatgültigkeit von der Lust beim Schönen sehr unterscheidet.

Man pflegt auch wohl im gemeinen Le-

ben, die obern Erkenntnißvermögen, wenn sie richtig ihre Functionen verrichten, und man sich wohl der Resultate, aber nicht der befolgten Regeln bewußt wird, einen Sinn zu nennen, wie wir dies oben S. 162 angemerkt haben, allein dann würde doch immer das dadurch gegebene Urtheil auf Begriffen beruhen, und also ein Erkenntniß und kein ästhetisches Urtheil sein.

Die Schönheit ist also in der Anschauung aber nicht in der Materie, sondern in der Form derselben zu suchen. Die Form der Anschauung ist das Product der Einbildungskraft und zwar insofern Zusammensetzung dabei statt findet, der productiven Einbildungskraft. Zur Schönheit eines Gegenstandes wird also erfordert, daß er seiner Form nach zweckmäfsig für die productive Einbildungskraft sei. Es darf der Einbildungskraft bei ihrer Function kein Zwang auferlegt werden d. h. kein anderes Vermögen ihr ein Gesetz vorschreiben; und deshalb darf auch der Schönheit als solcher kein bestimmter Begriff untergelegt werden, weil dieser sonst als ein fremdes, nicht eignes Gesetz sie zwingen würde. — Demungeachtet aber muß Gesetzlichkeit (obgleich ohne Gesetz) da sein, denn

sonst würde das Geschmacksurtheil auf keine Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Es wird also das Wohlgefallen am Schönen durch das Bewußtsein der freien Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft hervorgebracht. Diese Gesetzmäßigkeit ist *a priori*, weil das Geschmacksurtheil als ein solches (der Form, nicht dem Inhalte nach) *a priori* ist. Der Verstand aber ist das Vermögen der Gesetze und also auch der Gesetzmäßigkeit, denn diese gründet sich auf Begriffe. — Da nun beim Schönen *freie* Gesetzmäßigkeit statt finden soll, also kein *bestimmter* Begriff die Thätigkeit der Einbildungskraft beschränken darf, aber Gesetzmäßigkeit doch einen Begriff erfordert, so kann dies kein bestimmter, sondern nur ein möglicher Begriff überhaupt sein; das kann aber nichts anders heißen, als die Thätigkeit der Einbildungskraft stimmt bei Auffassung der Form eines schönen Gegenstandes mit dem Verstande als dem Vermögen der Begriffe zusammen. — Hier ist kein Zusammenstimmen der Anschauung zum Begriff, wie bei der objektiven Erkenntniß, sondern ein Zusammenstimmen der Erkenntnißkräfte der Einbildungskraft und des Verstandes in

ihren Functionen; daher die Subjectivität des Geschmacksurtheils. —

Dieses Zusammenstimmen aber der Einbildungskraft und des Verstandes ist auch zur Erkenntniß erforderlich, nur mit dem Unterschiede, daß bei derselben bestimmte Vorstellungen sich finden; daher muß dieses Zusammenstimmen der Erkenntnißkräfte in jedem Subjekt vorausgesetzt werden, wenn objektive (allgemeingültige) Erkenntniß statt haben soll; und insofern hat diese Voraussetzung beim Schönen mit Recht subjektive Allgemeingültigkeit. Dieses Zusammenstimmen der Thätigkeiten beider Erkenntnißkräfte kann nur durch Reflection wahrgenommen werden; und also wird das Geschmacksurtheil, welches auf dieser Einstimmung sich gründet, der reflectirenden Urtheilskraft angehören. Diese hat aber nicht bei ihrer Reflection die Subsumtion einer Anschauung unter einem bestimmten Begriff zum Zweck, welches der Fall ist, wenn sie objektiv ist; sondern sie subsumirt die Thätigkeit der Einbildungskraft unter die des Verstandes; sie bemerkt die Übereinstimmung der Freiheit der Einbildungskraft, welche statt findet, wenn diese ohne bestimmten Begriff schematisirt, mit der Gesetzmäßigkeit des Ver-

standes, insofern dieser einen Begriff überhaupt zu Stande bringen soll. *Spiel* nennen wir eine Thätigkeit, die für sich selbst gefällt, also wird beim Schönen, wo Zweckmäßigkeit des Gegenstandes für Einbildungskraft und Verstand in der Vorstellung statt findet, ein Spiel der beiden Erkenntnißkräfte erweckt, und dieses Spiel ist frei, ohne Interesse, weil ihm kein bestimmter Begriff als Zweck zum Grunde liegt. Die Erkenntnißkräfte beleben sich wechselseitig und dies Gefühl der beförderten Thätigkeit ist Lust. Diese Lust ist also mit der Vorstellung der formalen Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes für Einbildungskraft und Verstand innig verbunden, da die zweckmäßige Thätigkeit beide Erkenntnißkräfte der Realgrund (*ratio essendi*) der Lust ist. Weil wir nun allen Menschen, wenn sie mit uns in Erkenntnissen übereinstimmen sollen, Einbildungskraft und Verstand ihrem innern Wesen (den Gesetzen ihrer möglichen Wirkung) nach, beilegen müssen, so werden wir wenn wir bei uns ein Spiel der Erkenntnißkräfte wahrnehmen, ein solches Spiel auch allen Menschen zuschreiben; folglich jedem ein gleiches Wohlgefallen ansinnen, und dadurch er-

halten wir ein Urtheil, welches von der Vorstellung eines Gegenstandes subjektiv allgemein ein Merkmal aussagt. — Hieraus ergibt sich auch, daß ein solches Urtheil nur ein einzelnes sein könne, weil es auf einen einzelnen Zustand des Gemüths, in welchem ein Gegenstand uns versetzt, sich gründet.

Die reflectirende Urtheilskraft erkennt, so fern sie subjektiv ist, dieses Zusammenstimmen der Erkenntnißkräfte und gründet darauf das Geschmacksurtheil. Es ist also das Prinzip der subjektiven reflectirenden Urtheilskraft (die auch den Namen der ästhetischen führt) zugleich das Prinzip des Geschmacks überhaupt. Sie will nicht zu einem bestimmten Urtheil eine Anschauung einem Begriff unterordnen, sondern sie merkt bloß auf die Thätigkeit der zu einem Urtheil erforderlichen Erkenntnißkräfte; es ist hier also von den subjektiven formalen Bedingungen eines Urtheils die Rede.

Um berechtigt zu sein auf allgemeine Beistimmung zu einem bloß auf subjektiven Gründen beruhenden Urtheile der ästhetischen Urtheilskraft Anspruch zu machen ist genug, daß man einräume 1) bei allen Menschen seien die subjektiven Bedingungen dieses Ver-

mögens, was das Verhältniß der darin in Thätigkeit gesetzten Erkenntnißkräfte zu einer Erkenntniß überhaupt betrifft, einerlei; welches wahr sein muß, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und ihre Erkenntnisse nicht mittheilen könnten; 2) das Urtheil habe bloß auf dieses Verhältniß, mithin auf die *formale Bedingung* der Urtheilskraft Rücksicht genommen und sei rein d. i. weder mit Begriffen vom Objekt noch mit Empfindungen, als Bestimmungsgründen, vermengt. Wenn in Ansehung dieses letztern auch gefehlt worden, so betrifft das nur die unrichtige Anwendung der Befugniss, die ein Gesetz uns giebt, auf einen besondern Fall, wodurch die Befugniss überhaupt nicht aufgehoben wird.

Nähere Bestimmung der Lust am Schönen.

Die Lust am Angenehmen, welches uns durch Empfindung gegeben wird, oder sich am Ende auf Empfindung stützt, ist *Lust des Genusses*, wir verhalten uns dabei passiv; die Lust an der Sittlichkeit einer Handlung beruht auf der Selbstthätigkeit der Vernunft, deren allgemeine Mittheilbarkeit, auf bestimmten Begriffen sich gründet; die Lust am Schönen beruht auf Reflection der harmonischen (subjek-

tiv - zweckmäßigen) Beschäftigung der beiden Erkenntnißvermögen in ihrer Freiheit. Diese Lust muß nothwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß überhaupt sind und die Proportion dieser Erkenntnißvermögen, welche zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei jedermann voraussetzen darf.

Es giebt keine Ästhetik, wenn man darunter eine Wissenschaft des Geschmacks versteht.

Der Philosoph entdeckt bei der Vergleichung der Geschmacksurtheile mit andern Urtheilen sehr auffallende Eigenthümlichkeiten der erstern und er wird daher in einer Critik unserer Seelenvermögen dieselben nicht übergehen, ihr Prinzip aufstellen und legitimiren müssen. Dies ist nun im Vorhergehenden geschehen und es fand sich, daß das Schöne seinen Grund nicht sowohl im Gegenstande, als in dem Geist dessen hat, der ihn betrachtet. Die Stimmung in der wir uns durch den Gegenstand versetzt fühlen und die auf der Natur unserer Erkenntnißkräfte beruht, ist der Grund unsers Geschmacksurtheils. Es

giebt also kein objektives Prinzip des Schönen, aus welchem man durch die bloße Subsumtion herausbringen könnte, ob ein Gegenstand schön oder häßlich sei; folglich kann es auch keine Wissenschaft der Beurtheilung des Schönen geben *). — Bei der anhängenden Schönheit werden sich allerdings Regeln geben lassen, die aus dem Begriffe des Gegenstandes fließen und seine innere Zweckmäßigkeit betreffen, z. B. die Fenster eines Hauses nicht größer zu machen als die Thür, aber diese Regeln sind keine Regeln des Geschmacks, sondern blos der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft, des Schönen mit dem Guten.

Dem Schönen ist widersprechend entgegengesetzt das Nichtschöne, widerstreitend das Häßliche. Beim Schönen findet sich ein Gefühl der Lust, beim Häßlichen ein Gefühl der Unlust, beim Nichtschönen, wenn es blos eine Negation ausdrücken soll, keins von bei-

*) Kant erinnert mit grossem Recht, daß man den Ausdruck *schöne Wissenschaften* auch nicht brauchen sollte, denn eine Wissenschaft des Schönen giebt es nicht, und der Ausdruck schön paßt nicht als Beiwort zur Wissenschaft, denn diese verlangt nicht Schönheit sondern Gründlichkeit des Vortrags. — Was man *schöne Wissenschaften* zu nennen pflegt, sollte man *schöne Künste* nennen.

den; wir bleiben bei der Reflection über dasselbe ganz indifferent. Beim Schönen wird die Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes in Harmonie befördert, beim Hässlichen gehemmt, beim Nichtschönen findet weder Beförderung noch Hemmung dieser harmonischen Thätigkeit statt.

Der Geschmack ist ästhetisch reflectirende Urtheilskraft, er kann also wie diese überhaupt nicht durch Begriffe belehrt, sondern allein durch Übung ausgebildet werden; aber er wird durch Betrachtung der schönen Natur und Kunst geübt. — Jede Ausbildung eines Seelenvermögens hat in der natürlichen Beschaffenheit desselben seine Bedingung; sie kann trotz aller Übung keinen höhern Grad erreichen, als diese erlaubt. Ob nun gleich bei allen Menschen Einbildungskraft und Verstand als nach gleichen Gesetzen wirken und in einem gleichen Verhältniß zur Hervorbringung einer Erkenntniß gedacht werden müssen, wenn Mittheilbarkeit der Erkenntniß überhaupt statt finden soll, so lehrt doch die Erfahrung, daß nicht in allen Individuen diese Erkenntnißvermögen als Kräfte gleichen Grad der natürlichen Vollkommenheit haben. Des einen Einbildungskraft ist träge, des andern

schnell, des einen Imagination giebt lebhaftere Bilder als die des andern; der Verstand des einen ist regsamer als der eines andern, folglich wird auch nicht bei allen Menschen eine gleiche Ausbildung des Geschmacks möglich sein. Die Gegenstände der schönen Natur und Kunst, an welchen durch Reflection der Geschmack geübt und gebildet werden soll, setzen die genannten Erkenntnißkräfte in Thätigkeit und die Urtheilskraft wird nach und nach dahin gebracht, von der Lust am Schönen alle fremdartige Lust welche durch Empfindung und Begriffe gegeben wird, zu unterscheiden, und ihr Urtheil über Schönheit nur auf die erstere zu gründen. Der Geschmack in seiner Rohheit wird des Reitzes oder der Rührung bedürfen, um ins Spiel gesetzt zu werden; ja bei dem rohen Menschen wird sogar Stärke des Sinneneindrucks erfordert, damit der Gegenstand seine Aufmerksamkeit fessle, der Gegenstand muß sich ihm aufdringen, wenn er ihn wahrnehmen und bei ihm verweilen soll. Der Wilde liebt grelle Farben und schallende, schmetternde Töne. In der ersten Periode der Geschmacksbildung werden wir daher keine reinen sondern mit Reitz und Rührung gemischten Geschmacks-

urtheile antreffen. Ein anderes Mittel, daß der Gegenstand die Aufmerksamkeit des Menschen auf sich ziehe, ist die Nützlichkeit desselben. Jeder Mensch hat einen eigenen Hang sich dem andern bemerkbar zu machen, ein Hang der sich auf mancherlei Weise äußert, unter andern auch durch das Streben anderen zu gefallen; so entspringt Eitelkeit und diese ist die Mutter des Geschmacks. Der Wilde schmückt sich mit bunten Federn, mahlt sein Gesicht, tättowirt sich, putzt sich auf mancherlei Art, und buhlt dadurch um anderer Beifall. — Er sieht also nicht blos auf das, was ihm, sondern was andern gefällt; der erste Schritt zum Geschmack, dem Vermögen durch eine allgemein mittheilbare Lust über einen Gegenstand zu urtheilen, und hieraus ergibt sich, daß obgleich der Geschmack als Vermögen dem Menschen angebohren ist, insofern man ihm reflectirende Urtheilskraft zugestehen muß, er doch als Kraft vorzüglich in Gesellschaft geübt und gebildet wird.

Derjenige, welcher Cultur des Verstandes zu wissenschaftlichem Behuf zu seinem vorzüglichen Zweck gemacht hat, wird sehr leicht geneigt sein, seinem Urtheil über das Schöne die Lust über objektive Zweckmäßigkeit bei-

zufügen und es so vermischt, doch für rein zu halten. Er wird also zur Bildung seines Geschmacks vorzüglich freie Schönheiten zum Gegenstande seines ästhetischen Urtheils machen müssen, damit er sich gewöhne in der Reflection die Schönheit von der Vollkommenheit zu unterscheiden.

Die erste Epoche der Äußerung des Geschmacks bei einer Nation tritt dann erst ein, wenn sie nicht mehr genöthigt ist, ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Befriedigung ihrer nothwendigsten sinnlichen Bedürfnisse, die ihre Erhaltung zum Zweck haben, zu richten; denn zur Beurtheilung des Schönen ist *ruhige Contemplation* erforderlich, und also muß der Geist frei von Sorgen für seine Erhaltung sein.

Wollen wir jemandes Geschmack bilden, so müssen wir denselben an Gegenständen üben, welche wirklich als Muster von Schönheiten gelten können. — Ob nun gleich bei den Kunstschönheiten sich eben so wenig, wie bei denen der Natur aus objektiven Gründen ihre Schönheit darthun läßt, so haben doch diejenigen Werke, welche Jahrhunderte hindurch, trotz des Wechsels aller zufälligen Umstände für schön gehalten worden, ein sehr

günstiges Vorurtheil für sich; diese große Übereinstimmung so verschiedener Menschen und Zeitalter läßt mit Recht vermuthen, daß diese Gegenstände einen gegründeten Anspruch auf Allgemeingültigkeit des Wohlgefallens machen können. Auch wir halten die Gruppen des Laokoon und der Niobe, den sterbenden Fechter, den Apoll von Belvedere, die medicische Venus, den Dornzieher, den Genius des Ruhms von Annibal Caracchi, die Nacht des Correggio, die *Madonna della sedia*, das Pantheon in Rom u. s. w. für Meisterwerke, wie die Zeitgenossen der Künstler, die sie erschufen. Uns entzücken die Oden eines Pindar und eines Horaz wie ihre Zeitgenossen; und wenn die Griechen ihren Sophokles und Euripides wegen ihrer Werke vergötterten, so stimmen auch wir noch in ihrem Beifall ein; die Reden des muthigen, freien Demosthenes, der die Athenienser ermuntert, dem Unterjochungsgeist des macedonischen Philipp aus allen Kräften sich zu widersetzen und durch Blut ihre Freiheit zu befestigen; des fürs Vaterland besorgten Cicero, der einen Catilina aus dem Senat donnert, reißen uns hin, wie sie ihre Zuhörer hinrissen. — Bei Werken dieser Art sind wir weit mehr

gesichert, daß nicht die frivole Mode unser Urtheil besticht und so werden die schönen Werke der Alten mit Recht für die Schule des Geschmacks gehalten und lobgepriesen.

Kant macht hierbei die Bemerkung, daß Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste in einer todten und gelehrten Sprache abgefaßt sein müssen; das erste, um nicht die Veränderungen erdulden zu müssen, welche die lebenden unvermeidlicher Weise trifft, daß edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeschaffene in einen nur kurz dauernden Umlauf gebracht werden (ich brauche um dies den Deutschen zu beweisen, nicht einmal bis zu Luthers Bibelübersetzung zurückzugehen, ich darf nur Rabeners Satyren nennen), das andere, damit sie eine Grammatik habe, welche keinem muthwilligen Wechsel der Mode unterworfen sei, sondern unveränderliche Regeln vorschreibe.

Vom Ideale der Schönheit

Der Geschmack hat keine objektive Regel, keinen Begriff, der ihn bei Beurtheilung der Schönheit eines Gegenstandes zur Richtschnur dienen könnte; davon sind wir durch die vorhergehenden Untersuchungen überzeugt.

Es entsteht jetzt blos die Frage: gibt es nicht etwa Anschauungen, die uns bei Beurtheilung des Schönen leiten können; welche unserm Geiste vorschweben, mit welchen er den gegebenen, zu beurtheilenden Gegenstand im Bewußtsein vergleicht, und wo alsdann die erkannte Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung sein Geschmacksurtheil bestimmt. Sollte es solche Anschauungen wirklich geben, so würden sie als das Höchste der Schönheit eines Gegenstandes zu betrachten sein; jeder gegebene Gegenstand würde dem Urtheil des Geschmacks nach, sich zwar derselben nähern, aber sie nie übertreffen können.

Wir wissen aus dem ersten Theil dieser Darstellungen, daß die Vernunftbegriffe, welche als solche das eigenthümliche Merkmal des Absoluten oder Höchsten an sich tragen, *Ideen* genannt werden; so sind die Begriffe des aller vollkommensten Wesens, der größten Tugend, des höchsten Glücks u. s. w. Ideen. Da sie das Merkmal des Höchsten, des Unbedingten enthalten, so fällt in die Augen, daß kein ihnen vollkommen entsprechender Gegenstand in der Erfahrung vorhanden sein kann. — Stellen wir uns ein einzelnes Wesen vor, das einer solchen Idee vollkommen

angemessen wäre, so wird dies ein *Ideal* genannt. So ist, wenn die Christen ihren Religionsstifter als vollkommenes Muster der Tugend in ihrer ganzen Reinheit aufstellen, dies ein Ideal; eben so wie der Weise der Stoiker. Da die Idee in der Erfahrung keinen mit ihr völlig übereinstimmenden Gegenstand antrifft, so gilt dies auch vom Ideal. — Die Ideen sowohl als die Ideale, geben der menschlichen Seele Thätigkeit; sie sind das Belebende in ihm; sie dienen ihm theils als regulative Prinzipien zur unermüdlichen Nachforschung, theils zur Beurtheilung der Vollkommenheit eines gegebenen Dinges, theils zur Bestimmung der Gesetze des Handelns, theils zum Sporn in seiner eigenen Vollkommenheit als sittliches und Naturwesen vorwärts zu streben.

Sollte nun eine solche Anschauung eines schönen Gegenstandes in uns sich finden, welche zur Beurtheilung eines gegebenen Gegenstandes in Rücksicht seiner Form zum Behuf des Geschmacks diene, so würde diese wegen des Merkmals des Höchsten, das sie, wie wir oben angezeigt haben, an sich tragen müßte, ein Ideal sein. Daher können wir den Ge-

genstand unserer Untersuchungen auch so aufstellen: Giebt es ein Ideal der Schönheit?

Das Ideal soll eine Anschauung sein, und zwar eine solche, die nicht durch Empfindung (durch den Sinn) gegeben wird, weil kein ihr adäquater Gegenstand in der Erfahrung sich findet; sie ist also das Product der Einbildungskraft und zwar auch aus dem eben angeführten Grunde, der productiven Einbildungskraft. — Das Ideal muß aber eine bestimmte Anschauung sein, denn sie soll zur Richtschnur in Beurtheilung des Schönen dienen, folglich muß die productive Einbildungskraft wenigstens einen bestimmten Begriff erhalten, den sie anschaulich und in der höchsten Schönheit darstellt; auch würde die Einbildungskraft ohne einen solchen Begriff nur spielen und schwärmen. Der Begriff muß ihr eine Grenze feststellen, innerhalb welcher sie ihre Thätigkeit äußern kann. — Daraus ergibt sich zuvörderst, daß es kein Ideal der Schönheit überhaupt geben kann; weil bei diesem Begriff die Einbildungskraft durchaus nicht weiß, was sie darstellen soll.

Die Schönheit zerfällt in Rücksicht des Gegenstandes in zwei Arten, in die freie und anhängende; da bei jener kein Begriff von dem

statt findet, was der Gegenstand sein soll, so ist von ihr kein Ideal möglich, weder überhaupt, noch für einzelne Arten freier Schönheiten. — Es giebt kein Ideal schöner Blumen, Arabesken, Aussichten, Symphonien u. s. w. Ein Ideal einer anhängenden Schönheit überhaupt ist eben so wenig möglich, weil durch diesen Begriff nicht bestimmt wird, zu welcher Art der Gegenstand gehört, den die Imagination in seiner höchsten Schönheit darstellen soll. Es wird also höchstens nur Ideale der anhängenden Schönheit von bestimmten Gegenständen; Menschen, Pferden, Eichen u. s. w. geben können. Allein bei genauerer Untersuchung findet auch hier noch Einschränkung statt. Der zu einem Ideale gehörige Begriff ist der Zweck der Darstellung; (hieraus ergibt sich im Vorbeigehen gesagt, daß die Beurtheilung des Schönen nach einem Ideal kein reines Geschmacksurtheil liefert, sondern daß demselben ein intellectuelles Wohlgefallen beigemischt sein muß) dieser Zweck kann aber, wenn er das höchste (das Maximum) geben soll, welches doch zu einer Idee und einem Ideal erforderlich ist, kein durch Erfahrung gegebener Zweck sein, denn dieser ist immer bedingt, und kann

nie der höchste sein. Es muß also ein Zweck *a priori*, der höchste Zweck sein. Der höchste Zweck aber ist die Sittlichkeit, und also wird das Ideal der Schönheit die sinnliche (anschauliche) Darstellung eines sittlichen Wesens sein; wir kennen aber nur die Menschengestalt als diejenige, mit der der höchste Zweck verbunden ist; der Mensch allein trägt den Zweck seines Daseins in sich. Daher ist der Mensch allein eines Ideals der Schönheit, so wie die Menschheit in seiner Person als Intelligenz des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen in der Welt fähig. Der schönste Mensch ist zugleich der schönste Gegenstand überhaupt, d. h. wenn wir ihn mit andern Gegenständen in Rücksicht auf Schönheit vergleichen, so erhält er vor allen den Vorzug, insofern seine Gestalt zugleich anschauliche Darstellung des höchsten Zwecks der Vernunft (der Sittlichkeit) enthält; da nun die Ideen Vernunftbegriffe sind, so wird, wenn in dem Menschen die höchste Vernunftidee schön dargestellt wird, diese Darstellung mit Recht den Namen *des Ideals der Schönheit* verdienen. *)

*) Siehe die zu diesem Abschnitt hinzugefügte Anmerkung.

Das Ideal der Schönheit in der Menschengestalt muß also zwei Stücke enthalten, erstlich die anschauliche Darstellung des Menschen als zu einer besondern Thierart gehörig, zweitens die Darstellung der Menschheit ihrer Zwecke nach in dieser Anschauung. Das erste dient zum Richtmaafs der Beurtheilung seiner Gestalt als lebendes Naturprodukt, daher nennt es Kant die *Normalidee*; es ist dies eine Anschauung der Einbildungskraft, die wir der Technik der Natur bei ihrer Bildung des Menschen als Schema zum Grunde legen; es ist in keinem einzelnen Menschen ganz, aber doch in der Gattung anzutreffen. Das zweite Erforderniß im Ideale des Menschen ist die Darstellung der Sittlichkeit, welche sich als Ursach durch Wirkung in der Menschengestalt offenbaret; bei ihr wird der Mensch als sein eigenes Produkt, als Produkt der Freiheit betrachtet; Kant unterscheidet diese Idee von der vorhin genannten Normalidee durch den Namen Vernunftidee; weil ihre Quelle die praktische Vernunft ist.

Die Normalidee findet nicht blos bei der Menschengestalt, sondern auch bei den andern Thiergestalten statt. Die Einbildungskraft nimmt die Elemente zur Darstellung die-

ser Normalidee aus der Erfahrung, setzt aber diese nicht unmittelbar zusammen, sondern bildet sich erst durch die Vergleichung mehrerer Individuen derselben Thierspecies mittlere Proportionen der Anschauung, aus welchen sie nun die Normalidee zusammensetzt. Es scheint diese Normalidee auf dem Gesetze der Fertigkeit: eine oft wiederholte Thätigkeit erzeugt Leichtigkeit, zu beruhen. Wir wollen dies durch ein Beispiel erläutern. Bei der Menge Gestalten ausgewachsener Menschen, die wir durch den Sinn auffassen, sind nur wenige 6 Fuß groß, so wie auch nur wenige eine Größe haben, die unter $4\frac{1}{2}$ Fuß ist; die meisten haben eine Größe, die zwischen diesen Extremen mitten inne liegt und also etwas über 5 Fuß beträgt. Da nun die Einbildungskraft, Menschengestalten von dieser mittlern Größe am häufigsten auf- und zusammenfaßt, so erlangt sie eine Fertigkeit diese Größe darzustellen. Auf ähnliche Art erhält man für den mittlern Mann den mittlern Kopf, für diesen die mittlere Nase u. s. w. Daraus entspringt die Normalidee des Menschen. Sie ist anders für den Mann, anders für das Weib, anders für den Erwachsenen, anders für das Kind; eben so richtet sie sich

nach der Menge der gegebenen Anschauungen von Menschen; anders ist die Normalidee eines Menschen in der Imagination eines Europäers; anders in der eines Negers, eines Isländers, eines Patagoniers, eines Feuerländers u. s. w. Das Gesagte ist wie man sieht, auch auf andere Arten von Naturprodukten anwendbar, insofern von diesen Normalideen statt finden. Die Normalidee ist nicht aus Proportionen die von der Erfahrung hergenommen sind und etwa als allgemeine Regeln betrachtet werden müßten; abgeleitet, sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurtheilung möglich. Sie ist das zwischen allen einzelnen auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint. Sie ist keinesweges das Urbild der *Schönheit* in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlässliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin blos die *Richtigkeit* in Darstellung der Gattung. Sie ist wie man Polyklets berühmten Doryphorus nannte, oder auch Myrons Kuh nennen könnte, *die Regel*,

Kanon. Freilich bringt auch ihre Darstellung ein Wohlgefallen hervor, dies ist aber nicht das Wohlgefallen am Schönen, sondern an der Wahrheit oder Richtigkeit der Darstellung.

Die Richtigkeit einer menschlichen Gestalt wird nach dieser Normalidee beurtheilt, die ästhetische Urtheilskraft verrichtet auch hier das Geschäft der Reflection, denn die Vergleichung geschieht nach einer Anschauung der Einbildungskraft und nicht nach einem Begriff des Verstandes. Die Schönheit eines Menschen aber muß nicht nach der Normalidee, sondern nach dem Ideal, d. h. nach dem Ausdruck der sittlichen Güte in der äußern Bildung beurtheilt werden. Der Mensch erscheint bei ihr als Person, als freies Wesen.

Der Mensch ist einerseits ein Produkt der Natur, andererseits seiner Selbst. Seine Gestalt, seine Größe, die Farbe seiner Haut, seiner Augen, die Form seiner Nase, die Größe seines Mundes kommen ihm als Naturprodukt zu. Das Lächelnde oder Ernste seines Blicks, die Lieblichkeit oder Rauheit seiner Gesichtszüge, die Beschaffenheit seines Ganges, der Accent seiner Sprache, sind mehr oder minder *sein* Werk, oder könnten es we-

nigstens sein. Man könnte die Schönheit in der erstern Hinsicht mit Schiller (in seiner trefflichen Abhandlung über Anmuth und Würde) *Schönheit des Baus* oder *architectonische Schönheit* nennen. Zu ihr gehört ein glückliches Verhältniß der Glieder, liebliche Umrisse, freier Wuchs, zarte Haut, Offenheit der Stirn, Wölbung der Augenbraunen u. s. w. Diese architectonische Schönheit ist immer noch von der Zweckmäßigkeit des Menschen als Naturprodukt zu unterscheiden; denn sie wird allein durch den Sinn gegeben und gefällt unmittelbar ohne den Begriff eines Zwecks. Allerdings ist der Mensch und also auch die architectonische Schönheit ein Produkt der Technik der Natur, und wir müssen, wenn wir ihren Ursprung durch den Verstand betrachten, wie bei allen organischen Körpern, teleologisch verfahren und die Natur betrachten, als wirke sie hier nach Zwecken; allein im Geschmacksurtheil, welches das Schöne zum Gegenstand hat, ist die Rede gar nicht von der Möglichkeit der Existenz eines Gegenstandes, sondern allein von der Anschauung desselben, ob diese ihrer Form nach unmittelbar gefällt oder nicht.

Die architectonische Schönheit des Men-

schen übertrifft zwar, dem Ausspruch unsers Geschmacks zu Folge, alle übrige Schönheit der Natur dem Grade nach, aber sie ist der Art nach von denselben nicht unterschieden. Es ist zwar der Mensch auch als Naturprodukt schöner als der Löwe, als der Elephant, als der Palmbaum und die Rose, allein um über seine architectonische Schönheit zu urtheilen, darf auch bei ihm nicht auf seine Zwecke Rücksicht genommen werden.

Von dieser architectonischen Schönheit des Menschen ist die Schönheit der Bewegungen, die man mit dem allgemeinen Namen der *Grazie* oder der *Anmuth* belegt, zu unterscheiden. Sie erstreckt sich nicht auf alle Bewegungen überhaupt, sondern nur auf diejenigen, welche der Willkühr unterworfen sind. Anmuth ist die Schönheit des Menschen als Person und sie ist sein eigenes Werk. Doch offenbart sie sich nicht allein in den Bewegungen selbst, sondern auch in den festen Zügen, welche aus habituellen Bewegungen entstanden sind. Daher können Bildhauer und Mahler den menschlichen Gestalten, die sie darstellen, Grazie beilegen. — Beide, architectonische Schönheit und Grazie, können die eine ohne die andere vorhanden sein;

doch das Ideal der Schönheit verlangt das beide vereinigt sind.

Die Grazie, welche auf Persönlichkeit beruht, und Leben ausdrückt, hat den Vorrang vor der Schönheit des Baus, und gewährt uns grössere Lust; sie kann uns Mangelhaftigkeit der architectonischen Bildung vergessen machen, da hingegen schöner Bau ohne Grazie uns immer Mangel fühlen läßt. Ein schönes nichts sagendes Gesicht läßt uns kalt, es entzückt uns, wenn aus dem schönen Auge Geist spricht und der Mund seelenvoll lächelt.

Die von uns oben aufgestellte Erklärung der Grazie ist vom Herrn von Schiller in der schon genannten Abhandlung über Anmuth und Würde, welche im zweiten Theil seiner kleinen prosaischen Schriften sich findet, und die wir unsern Lesern nachzulesen nicht genug empfehlen können, gegeben. Herr Professor Eberhard weicht in seinem trefflichen Handbuch der Ästhetik für gebildete Leser aus allen Ständen, von dieser Meinung ab, und will Grazie nicht blos auf menschliche Wesen einschränken, sondern sie allen sinnlichen Gegenständen, welche sich bewegen, zugestehen. Er sagt: „Auf der untersten Stufe der Grazie steht die, welche ich, um sie durch

Ein Wort zu bezeichnen, die *Lebensgrazie* zu nennen wage. Ihr Charakter ist bloß der Ausdruck von Leben und Bewegung mit Leichtigkeit, in den Handlungen, den Stellungen, den Formen. Sie kann sich in allen Lebendigen finden, in den Thieren sowohl als in den Menschen; in dem spielenden Lamme, in dem schön gebauten Pferde, wie in grazienvollen Bacchantinnen der Herkulanischen Gemälde. Sie ist selbst nicht von dem Pflanzenreiche ausgeschlossen.“ Ist die Frage: ob wir Bewegungen nicht freier Wesen auch schön finden können? so ist meines Erachtens diese Frage zu bejahen, ja es ist nicht einmal nöthig, daß die bewegten Körper zu den organischen gehören; wir finden den Bach, der sich in lieblichen Krümmungen durch Wiesen schlängelt, schön, eben so wie das sanfte Wallen eines blühenden Kornfeldes; auch sind die vom Herrn Eberhard aufgestellten Beispiele des spielenden Lammes und der Bewegung eines schön gebauten Pferdes allerdings Beispiele schöner Bewegung. Allein nicht jede schöne Bewegung ist graziös, man würde z. B. diesen Ausdruck gewiß nicht von dem wallenden Kornfelde brauchen. Zur Grazie ist meines Erachtens jederzeit erforderlich, daß die

Bewegung aus einem innern Grunde entstanden, und zwar durch Freiheit gewirkt worden ist; und sollten Fälle vorkommen, wo wir Bewegungen oder Formen, die aus Bewegungen entstanden sind, *graziös* nennen, bei denen doch in der That keine Freiheit zum Grunde liegen, so ist dies nur dadurch möglich, daß wir sie betrachten, als wären sie durch Freiheit entstanden; eine Erscheinung, die aus dem Drange des Menschen alles sich zu verähnlichen, alles mit Leben und Empfindung zu begaben, weil es dann näher mit ihm verwandt ist und er es dann wärmer und fester an den Busen der Liebe drücken kann, sich erklären läßt. Wenn der Epheu in leichten Windungen den hohen Baum umschlingt; der Weinstock in freigezogenen Kreisen sich mit dem Umbaum gattet; und wir diesen Anschauungen *Grazie* beilegen, so rührt dies von der Täuschung her, daß wir dem Epheu und dem Weinstock Liebe und Neigung zu dem Baume beilegen, den sie traulich umschlingen.

Munterkeit und Fülle der Lebenskraft, die die sich in leichten freien Bewegungen zeigt, wenn das Lamm um die säugende Mutter hüpfet oder das wiehernde Ross muthig auf der

Weide springt, bringt in uns ein Wohlgefallen hervor, und der Wechsel schöner Formen, der durch die mannigfaltigen Stellungen des Thiers hervorgebracht wird, können allerdings für schön erklärt werden; allein Grazie würde ich ihnen doch nicht beilegen. — Doch diese Verschiedenheit der Meinung betrifft nichts wesentliches, und selbst Herr Eberhard gesteht zu, daß die von ihm genannte Lebensgrazie unter den verschiedenen Arten der Anmuth die niedrigste Stelle einnimmt.

Auf unsere Untersuchungen über das Ideal der Schönheit in der menschlichen Gestalt hat diese Verschiedenheit der Meinung keinen Einfluß; bei ihm muß von der sittlichen Grazie die Rede sein, denn diese nur wird, weil ihr die Sittlichkeit als der höchste Zweck der Menschheit zum Grunde liegt, selbst den Charakter des höchsten, welches zum Ideal der Schönheit nothwendig erforderlich ist, an sich tragen. Diejenigen Züge oder Bewegungen der menschlichen Gestalt, welche die Grazie derselben ausmachen, müssen also Zeichen der sittlichen Vollkommenheit des Menschen, d. h. *mimisch* oder *sprechend* sein. Das Sprechende, dasjenige was den Gemüthszustand oder die Gesinnung einer Person ausdrückt,

drückt, ist die unumgängliche Bedingung der Anmuth, aber noch nicht die Anmuth selbst; nicht daß die Züge die Gesinnung ausdrücken, macht sie schön, sondern sie müssen sittliche Gesinnung ausdrücken und dieser Ausdruck muß eine schöne Form haben. — Diese Grazie muß dem Menschen als eigenthümlich, als ihm ganz angehörig, also als bleibend dargestellt werden; sie muß nicht als Produkt der Willkühr, des augenblicklichen Entschlusses, der Kunst erscheinen, sie muß Natur sein oder scheinen. Dies fällt dadurch in die Augen, daß alle Schönheit der freien Bewegung, wenn wir in ihr die Kunst entdecken, in uns eine widrige Empfindung erzeugt; und dies geschieht, wenn wir Zwang wahrnehmen. So lieblich der Anblick ist, wenn das bescheidne schöne Mädchen bei ihrem Lobe die Augen niederschlägt, so widerlich ist es, wenn wir wahrnehmen, daß dies Grimasse ist; wenn dem edlen Manne bei der Erzählung einer hochherzigen That das Auge sich erweitert, sein Blick vorwärts dringt, sein Mund wohlgefällig zum leichten Lächeln sich verzieht, so gewinnt sein Gesicht eine unnennbare Anmuth; aber wir wenden unser Auge von dem Menschen, bei dem wir entdecken, daß alles dies nur

Henchelei ist. — Leichtigkeit ist also der Hauptcharakter der Grazie; harmonisch stimmen die Erscheinungen an seinem Körper mit den Geinnungen seiner Seele zusammen; seine Züge sprechen schön den hohen sittlichen Werth seines Herzens aus. Grazie ist der Ausdruck einer schönen Seele, in welcher das Sittengesetz herrscht, aber nicht mit dem eisernen Scepter des Zwanges, sondern wo Erfüllung des Gesetzes ihm Lust ist. Dadurch entspringt die Schönheit des Spiels, die ihr Leben und ihre Kraft der Reinheit der Gesinnung verdankt. —

Das männliche sowohl als das weibliche Geschlecht wird Grazie zeigen können, doch das letztere mehr als das erstere, theils wegen seines Körperbaues, wo die gröfsere Biegsamkeit der Muskeln mehr Freiheit und Leichtigkeit des Spiels gestattet und die zartere Haut Sichtbarkeit des Ausdrucks möglich macht, theils wegen der höhern Zartheit der Empfindungen, die bei einer edlen weiblichen Seele weniger Kampf und weniger Widerstand verursachen. Was aber die architektonische Schönheit betrifft, so hat der Mann den Vorzug vor dem Weibe; es hatte die bildende Natur bei der Bildung des Weibes auf mehre-

re Zwecke (Entwicklung, Geburt und Ernährung des Kindes) zu sehen, und ward daher in der Form mehr beschränkt; weshalb die höhern Hüften, der gesenkte Leib, die gebogenen Schenkel u. s. w.

Da Anmuth und Grazie zur Schönheit gehören, so versteht sich von selbst, daß sie nicht Sinnenreiz gewähren, und daß sie nicht Begierden entzünden. — Wenn Schiller daher die Grazie in die *belebende* und *beruhigende* eintheilt, wovon er die erstere reizend, die andere Anmuth genannt wissen will, so ist nicht von Erweckung sinnlicher Begierde, sondern von Aufregung der edlern Thatkraft des Menschen die Rede.

A n m e r k u n g.

Man muß, wenn von einem Ideale der Schönheit die Rede ist, wohl unterscheiden, ob man sich Ideal in der einfachen oder mehreren Zahl (im Singular oder Plural) denkt; mit andern Worten, ob man von dem schönsten Gegenstande überhaupt, oder von dem schönsten Gegenstande einer bestimmten Gattung von Dingen spricht. Spricht man von dem schönsten Gegenstande einer bestimmten Gattung von Dingen, so giebt es mehrere Ideale,

dann vergleicht man nicht, schöne Formen überhaupt unter einander, um die schönste zu bestimmen; sondern man vergleicht die Formen von Dingen einer Art. So schwebt dem Künstler, der einen Löwen mahlen will, die Gestalt eines Löwen vor, der alle vom Künstler je Gesehene an Schönheit übertrifft, dies Bild seiner Imagination darzustellen, ist ihm unmöglich, und wenn gleich sein Kunstprodukt schöner ist, als jeder Löwe, den die Natur erzeugt, so steht es doch hinter dem Bilde seiner Imagination zurück. Dies Bild seiner Einbildungskraft ist nicht empirische Anschauung; es ist auch nicht Normalidee (Schema) des Löwen, ob ihm gleich die Normalidee zum Grunde liegt, sondern es ist verschönerte Darstellung derselben, und da sie für ihn die schönste Darstellung ist, so ist es Ideal. — Sich solche Ideale zu schaffen und nach ihnen zu bilden, ist Eigenthümlichkeit des Genies und zum Künstler unumgänglich erforderlich; der mechanische Künstler stellt dar, was sich ihm von aussen dargeboten, der freie Künstler bringt Werke hervor, wozu ihm die Sinnenwelt zwar den Stoff liefert, den er aber durch sich selbst veredelt und verschönert. Hieraus erklärt sich, was man idealisi-

ren nennt, es ist die Darstellung eines Gegenstandes, auf welche das Ideal desselben eingewirkt hat.

Solcher Ideale giebt es also mehrere; es ist bei allen insgesamt erforderlich, daß ein bestimmter Begriff die Einbildungskraft bei der anschaulichen Darstellung leite, alle kommen darin überein, daß ihnen in der Erfahrung kein vollkommen entsprechender Gegenstand geliefert werden kann, die Normalidee der Gattung liegt jeder zum Grunde, macht den Gegenstand kenntlich und die Darstellung wahr und richtig, aber die Schönheit des Ideals selbst ist von ihr verschieden, diese Ideale gewähren den höchsten Genuß in so fern sie die freie Thätigkeit der Einbildungskraft befördern und sie allein können den Künstler dem Gipfel der Vollkommenheit näher bringen und den Geschmack des Betrachtenden veredeln. *Veredlung* findet nämlich jederzeit da statt, wo der Mensch geübt wird, den Banden der sinnlichen Natur sich zu entziehen und seine intelligiblen Kräfte mit Freiheit zu üben.

Die Menschengattung hat wie viele andere Gattungen körperlicher Gegenstände ihr Ideal von welchem alles vorhin Gesagte gilt; allein da von allen Idealen, das der menschlichen

Gestalt deshalb den Vorzug verdient, weil in ihm das, was die Vernunft für das Höchste erklärt, Freiheit und Sittlichkeit, sich offenbart, so wird dies Ideal vorzugsweise das Ideal der Schönheit genannt.

Von den verschiedenen Arten der Schönheit.

Man kann bei Bestimmung der verschiedenen Arten der Schönheit zuvörderst auf drei Stücke Rücksicht nehmen, auf das urtheilende Subjekt, auf das Objekt und auf die Schönheit selbst.

Die Schönheit dem urtheilenden Subjekt nach eintheilen, kann nichts anders heißen, als sie nach den Vorstellungsvermögen, wodurch uns der schöne Gegenstand gegeben wird, eintheilen. Da die Vorstellung des Gegenstandes durchaus anschaulich sein muß, so finden zwei Fälle statt; der Gegenstand wird uns entweder durch den Sinn oder durch die Einbildungskraft gegeben. Der Sinn zerfällt in den äußern und in den innern. Was den äußern Sinn betrifft, so müssen wir bei den verschiedenen Arten, wie er sich äußert, welche auf dem körperlichen Organ, das ihm als Mittel dient, beruhen, diejenigen Aeußerungen, welche mehr objektiv als subjektiv sind,

von denen trennen, welche mehr subjektiv als objektiv sind; die letztern, Riechen und Schmecken, geben nur Annehmlichkeit, aber nicht Schönheit; die erstern Sehen, Hören und Tasten geben Schönheit. Es ist also die Schönheit, welche durch den äußern Sinn gegeben wird, entweder *sichtbare*, oder *hörbare*, oder *tastbare*. Da wir durchs Tasten die drei Dimensionen des Raums erkennen, Vorstellungen von körperlichen Gestalten erhalten, so kann man die letztere auch *Schönheit der körperlichen Gestalt* nennen. Ob gleich der Raum in drei Abmessungen uns nur durch den Sinn des Tastens unmittelbar gegeben werden kann, so giebt es doch in den Vorstellungen, die uns das Gesicht liefert, und wodurch nur Flächen unmittelbar vorgestellt werden können, Merkmale (z. B. Stärke des Lichts) die uns durch Schlüsse auf die dritte Dimension führen; und da wir diese Schlüsse wegen der öftern Wiederholung mit unendlicher Schnelligkeit machen, so halten wir die Gesichtsvorstellungen schon für unmittelbare Vorstellungen körperlicher Gegenstände, und sie vertreten bei unsern Anschauungen *in Rücksicht auf Körperformen* die Stelle der Anschauungen durchs Tasten. Ich füge diese

Anmerkung hinzu, damit man nicht glaube, ich wolle behaupten, die Schönheit körperlicher Gegenstände könne nur durchs Tasten erkannt werden. — Da die Schönheit allein in der Form zu suchen, die Form des innern Sinnes aber die Zeit ist, so ergiebt sich daraus, daß die Schönheit des innern Sinns in der zweckmäßigen Zeitbestimmung, im Rythmus besteht. Da aber dem innern Sinn nichts unmittelbar gegeben werden kann, so wird die Schönheit des Rythmus immer an andern Vorstellungen gegeben werden müssen. Sie findet sich vorzüglich bei Anschauungen des Gehörs (Tönen), aber sie kann auch bei Anschauung des Gesichts sich finden, in so fern nämlich Veränderungen im Raume (Bewegungen) vorgestellt werden, z. B. beim Tanze; denn Bewegung setzt nothwendig Zeit voraus, in welcher sie geschieht.

Endlich können wir noch Vorstellungen schön finden, welche uns nicht unmittelbar durch den Sinn gegeben werden; da nun zur Schönheit Anschaulichkeit gehört, so wird in diesem Fall die Einbildungskraft die Anschauungen liefern; das aber, wodurch die Einbildungskraft bestimmt wird, Anschauungen hervorzubringen, muß ein Gegenstand des äußern

Sinnes sein, weil uns nur durch diesen etwas von außen mitgetheilt werden kann. Das Sinnliche, wodurch etwas anders vorgestellt wird, heißt ein Zeichen; es wird also in dem genannten Fall der Gegenstand nicht unmittelbar, sondern durch Zeichen vorgestellt; und da das Zeichen als Anschauung an sich nicht in Betracht kommen soll, so muß es ein willkürliches Zeichen sein. So setzt der Redner und Dichter durch Worte unsere Einbildungskraft ins Spiel und bestimmt sie Anschauungen zu bilden, über welche nun unser Geschmacks ein Urtheil fällt.

Dem Objekte nach findet bei der Schönheit folgende Eintheilung statt.

Der schöne Gegenstand ist entweder *selbstständig* oder *beigesellt*. So ist ein schöner Pallast eine selbstständige Schönheit, die Verzierungen an demselben sind ihm beigesellt. Gehört das Beigesellte nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandtheil innerlich, sondern nur äußerlich als Zuthat (*parergon*), wodurch aber das Wohlgefallen des Geschmacks vergrößert wird, so wird es *Zierath* genannt. So gehören die Säulengänge um einen Pallast, die Bildsäulen auf demselben, die Köpfe über den Fenstern u. s. w. zu

den Zierrathen desselben. Doch ist hierbei zu merken, daß das Beigesellte durch seine Form gefallen, für schön gehalten werden muß, wenn es Zierrath genannt werden soll; ist es nicht schön, sondern bloß reizend, und soll es so dem Hauptwerk Beifall erschmeicheln, so wird es *Schmuck* genannt. Dahin gehört der goldene Rahmen eines Gemäldes; die künstliche Erleuchtung eines Pallastes u. s. w.

Ist das Beigesellte etwas für sich bestehendes, das zwar nicht zur Darstellung des Begriffs selbst gehört, aber doch mittelst der Einbildungskraft ein größeres Licht auf die Darstellung des Begriffs selbst verbreitet, so wird es ein *ästhetisches Attribut* genannt. So ist der Adler mit dem Blitze in den Klauen ein Attribut des mächtigen Himmelskönigs; er ist für sich bestehend, aber dadurch mit der Darstellung des Jupiters verbunden, daß die Einbildungskraft an die Vorstellung des Blitze tragenden Adlers eine Menge anderer Vorstellungen knüpft, welche die Eigenschaften des Jupiters in größeres Licht setzen und anschaulicher machen. — Man sieht wohl ein, daß das Geschmacksurtheil über ein Attribut nicht zu den reinen, sondern zu den gemischten ge-

hört, weil es den Begriff des Hauptgegenstandes voraussetzt.

Findet sich endlich das beigeordnete Schöne zwar an dem Gegenstande selbst, wird aber als veränderlich an ihm erkannt, doch so, daß es aus einem innern Grunde desselben entspringt und dadurch ihm angehört; so heißt es *Grazie*. Dies führt auch auf die Eintheilung der Schönheit in *fixe* und *bewegliche*. Jene ist mit dem Objekte selbst nothwendig gegeben, diese kann an demselben zufällig entstehen und also aufhören. Ein Palast hat fixe Schönheit, die *Vigano* wenn sie tanzt, bewegliche. Die bewegliche Schönheit entspringt entweder aus einem äußern oder aus einem innern Grunde.

Betrachtet man die Schönheit an und für sich selbst, so kann man sie nach den vier Titeln der Kategorien eintheilen.

Der *Quantität* nach ist die Schönheit entweder *einfach* oder *zusammengesetzt*. Es ist hier nicht von der Verbindung oder Nichtverbindung des Wohlgefallens am Schönen mit andern fremdartigen Gefühlen von Lust, sondern von der Verbindung mehrerer Schönheiten (gleichartiges Wohlgefallen, welches zur Quantität erforderlich ist) die Rede. Eine

schöne Blume, eine schöne Zeichnung gehört zu den einfachen Schönheiten; das Schauspiel ist ein Kunstwerk, das mehrere Arten von Schönheit (Malerei, Architektur, Musik, Dichtung etc.) verbindet.

Der *Qualität* nach ist die Schönheit entweder *rein*, oder *gemischt*; im letztern Fall sind dem Wohlgefallen an derselben fremdartige Gefühle von Reitz, Rührung, oder durch Begriffe gegebene von Vollkommenheit, Sittlichkeit u. s. w. beigemischt; welches im ersten Fall nicht statt findet.

Der *Relation* nach, theilt man die Schönheit in *Natur- und Kunstschönheit*: Diese ist ein Produkt der Freiheit d. h. einer Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt; jene ein Produkt, dessen Existenz nicht freie Willkühr zur Causalität hat.

Da zur Schönheit Zweckmäßigkeit erfordert wird, so wird ein Gegenstand der Natur wenn er schön ist, scheinen ein Werk der Kunst zu sein; d. h. er wird aussehen, als wäre er absichtlich, in Beziehung auf unsere Vorstellkräfte, zur harmonischen Beschäftigung derselben hervorgebracht. Wir müssen aber bei den Urtheilen über Naturschönheit die reinen ästhetischen oder bloßen Ge-

schmacksurtheile, von den gemischten, die zugleich auf Vollkommenheit Rücksicht nehmen, unterscheiden. Bei den erstern wird kein bestimmter Begriff von dem was der Gegenstand sein soll, vorausgesetzt, der Gegenstand wird als subjektiv zweckmässig erkannt, und diese seine subjektive (formale), nicht objektive (materiale) Zweckmässigkeit bestimmt unser Urtheil des Wohlgefallens über ihn; hier wird die Natur beurtheilt, wie sie als Kunst erscheint. In den gemischten Geschmacksurtheilen über Gegenstände, wo die objektive Zweckmässigkeit mit in Betracht gezogen wird und welche gemeinlich belebte Gegenstände zu Objekten haben, wird die Natur nicht mehr beurtheilt, wie sie als Kunst erscheint, sondern *in so fern sie wirklich* (ob zwar übermenschliche) *Kunst ist*, und das teleologische Urtheil dient sodann dem ästhetischen zur Grundlage und Bedingung, worauf dieses Rücksicht nehmen muß; das Geschmacksurtheil ist in diesem Fall ein logischbedingtes ästhetisches Urtheil. Wenn ich sage: dieses Pferd ist schön, so will ich eigentlich damit ausdrücken, die Natur stellt die Zwecke des Pferdes in dieser Gestalt schön dar, und man sieht wohl ein, daß hier noch über die

bloße Form auf einen Begriff Rücksicht genommen wird. — Da man bei dem reinen Geschmacksurtheil über Naturschönheit auf keinen Zweck des Gegenstandes sieht, so kann man sagen: die Naturschönheit ist ein schöner Gegenstand; und da der Künstler als vernünftige Ursach sich einen Zweck gedacht haben, der Begriff also dem Gegenstande voraus gegangen sein muß, der letztere selbst als Darstellung dieses Begriffes gedacht wird, so kann man sagen: *Kunstschönheit ist eine schöne Darstellung von einem Gegenstande* *).

So wie aber bei einigen Produkten der Natur adhärende Schönheit sich findet, wobei der Begriff des Gegenstandes mit in Betrachtung gezogen wird, so giebt es Produkte der Kunst, wo der Begriff des Gegenstandes so unbestimmt ist, daß wir die Schönheit als frei betrachten können, dahin gehören die Instrumentalmusik, die Arabesken als Verzierungen von Kleidern, Tapeten, Gebäuden, die Schnörkel der Schreibmeister, der Kopfsputz der Frauen u. s. w. Als Produkte der freien Willkühr

*) Kant nennt Kunstschönheit eine schöne *Vorstellung* von einem Gegenstande; mir scheint der Ausdruck *Darstellung* passender.

der Menschen müssen sie allerdings einen Zweck haben, nur ist in den genannten Fällen der Begriff, wodurch derselbe gedacht wird, so unbestimmt und so schwankend, daß man bei Beurtheilung des Gegenstandes der Schönheit nach, auf denselben nicht Rücksicht nimmt. — Nur dann erst, wenn diese Gegenstände nicht mehr als selbstständig (für sich bestehend), sondern als zu einem andern Dinge gehörig, betrachtet werden müssen, kömmt ihr Zweck bei Beurtheilung derselben mit in Anschlag. Eine Arabeske kann an einer Tapete angebracht, schön sein, wird aber als Verzierung eines Hauses, oder durchs Tettowiren auf die Haut eines Menschen gebracht, häßlich, weil sie zweckwidrig ist.

Der subjektiven Zweckmäßigkeit halber *erscheint* die Naturschönheit als Produkt der Kunst; der Zweckmäßigkeit ohne Zweck halber erscheint die Kunstschönheit als Natur; mit andern Worten, wenn die Natur schön sein soll, muß sie aussehen, als wäre sie Kunst; und die Kunst, wenn sie schön sein soll, muß aussehen, als wäre sie Natur. Der erstere Satz ist aus dem Vorhergehenden hinreichend deutlich, nur der zweite bedarf noch einiger Erläuterung.

Zuvörderst müssen wir bemerken, daß bei dem oben für die schöne Kunst aufgestellten Satz blos von der Schönheit und nicht von der Richtigkeit der Darstellung die Rede ist. Ein Gegenstand ist schön, wenn er unser Erkenntnißvermögen, Einbildungskraft und Verstand zweckmäfsig beschäftigt, also so, daß sie ein freies Spiel treiben und ihnen kein Zwang auferlegt wird; das Kunstprodukt darf daher, wenn es schön sein soll, der Form nach, keinen Zwang verrathen, die Form desselben muß uns als zufällig, nicht durch den Begriff des Gegenstandes bestimmt und erzwungen erscheinen; und dies ist, was der Satz sagen will: die Kunst ist schön, wenn sie aussieht, als wäre sie Natur.

Der *Modalität* nach theilt man die Schönheit in die *wirkliche* und in die *idealtische*. Jene findet sich an Gegenständen der Natur oder an Kunstprodukten, welche getreue Darstellungen dieser Gegenstände sind; diese an Werken der Kunst, die nach Idealen, den Produkten der schöpferischen Einbildungskraft gebildet sind. Wenn der Mahler seine schöne Form zu dem Bilde seiner Madonna sitzen läßt, so sind das Gemälde, wie das schöne Weib, welches die Gestalt dazu lieh, wirkliche Schön-

Schönheiten; wenn Raphael d'Urbino in heiliger Begeisterung ein Weib sich bildet, das Unschuld, und stille Ergebung in den Willen der Gottheit, und Unbekanntschaft mit ihrem hohen, innern Werth, und Liebe zu ihrem Kinde, im Blick zeigt, und diesem Ideal gemäß die Madonna mit dem Kinde in Farben auf der Leinwand darstellt, so ist die Schönheit seines Bildes idealisch.

*Untersuchungen der Geschmacksurtheile,
welche das Erhabene betreffen.*

Vergleichung des Schönen und des Erhabenen.

Ohne uns jetzt schon auf eine genaue Bestimmung dessen was man erhaben nennt und worauf das Wohlgefallen an demselben beruht, einzulassen, können wir vorläufig eine Vergleichung zwischen ihm und dem Schönen anstellen, welche uns den Weg zu unsern folgenden Untersuchungen bahnen wird.

Die Urtheile über das Schöne und Erhabene kommen in folgenden Stücken überein:

Qualität.

Beide sind ästhetische, nicht logische Urtheile, d. h. beide drücken ein Gefühl von

Lust oder Unlust, das durch einen Gegenstand in uns hervorgebracht worden, aus, aber keine Eigenschaft des Gegenstandes, wodurch derselbe erkannt worden. Wenn wir den Anblick des gestirnten Himmels in einer heitern Winternacht, oder den Ätna, wenn er ungeheure Felsenmassen in die Luft schleudert und aus seinem Krater Lavaströme sich ergießen, deren glühende Wellen Meilenweit forttreiben, erhaben nennen, so ist hier keine Erkenntniß des Gegenstandes, es wird blos der Gemüthszustand dargestellt, in welchen die Anschauung uns versetzt.

Quantität.

Beide sind einzelne Urtheile, kündigen sich aber als allgemeingültig in Ansehung jedes urtheilenden Subjekts an. Wir sinnen jedermann eben sowohl an, er soll den gestirnten Himmel, den feuerspeienden Ätna erhaben finden, als wir ihm ansinnen, er solle in unser Urtheil über die Schönheit einer Rosenknospe oder des Apoll von Belvedere einstimmen. Dadurch unterscheidet sich also auch das Urtheil über das Erhabene von dem über das Angenehme, welches letztere, wie wir gesehen haben, blos Privatgültigkeit hat; und

eben deshalb ist die Form des Ausdrucks in diesem Urtheil eben so wie die im Urtheil über das Schöne als wäre es ein Erkenntnißurtheil; wir sagen: der gestirnte Himmel ist erhaben, wie wir sagen diese Rosenknospe ist schön, gleichsam als wären es Eigenschaften der genannten Gegenstände; wir finden uns nicht willig, wie beim Angenehmen das Wörtchen *mir* hinzuzufügen. — So wie aber das Urtheil über das Schöne seine Allgemeingültigkeit nicht auf Begriffe stützt, so ist dies auch beim Erhabenen nicht der Fall. Wer den gestirnten Himmel nicht erhaben findet, an ihm nur flimmernde Pünktchen bemerkt, wem der Anblick des tobenden Ätnas nur Furcht einjagt, den kann man durch keine Beweise zwingen, einen andern Gemüthszustand zu erhalten und zu unserer Meinung überzutreten.

Relation.

Der logischen Relation nach kommen die Geschmacksurtheile über das Schöne und Erhabene darin überein, daß beide kategorisch sind; der ästhetischen Relation nach, daß sie den Gegenstand weder nach einem innern noch äußern Zweck beurtheilen. Wer den

Anblick des gestirnten Himmels erhaben findet, fragt weder was der Himmel an sich sein soll, noch denkt er daran, daß die Sterne den Schiffenden zur Ortsbestimmung dienen; so wenig wie der welcher Wohlgefallen an den schlängelnden Blitzen und dem krachenden Donner findet, daran denkt, daß sie die Luft reinigen.

Modalität.

Beide, das Urtheil über das Erhabene und das über das Schöne kommen darin überein, daß ihnen subjektive Nothwendigkeit zukömmt, und daß ihre logische Form assertorisch ist.

Die Geschmacksurtheile über das Schöne und Erhabene unterscheiden sich voneinander in folgenden Stücken:

Qualität.

1. Das Wohlgefallen am Schönen ist mit der Vorstellung der *Qualität*, am Erhabenen mit der Vorstellung der *Quantität* verbunden. Die unzählige Anzahl der Sterne macht den Anblick des gestirnten Himmels erhaben, so wie die ungeheure Kraft, mit welcher der Aetna Felsenmassen in ungeheure Höhen

schleudert, ihn erhaben macht. Hallers Darstellung der Schöpfung des Elephanten, die offenbar auf GröÙe beruht, ist erhaben:

Du hast den Elephant aus Erde aufgethürmt,
Und seinen Knochenberg beseelt.

Beim Anblick einer schönen Rosenknospe ist nicht ihre GröÙe, die in uns Wohlgefallen erweckt, sondern ihre Gestalt, die Beschaffenheit ihrer Blätter, ihre Farbe u. s. w.

2. Das Schöne gefällt wegen seiner Form, das Erhabene kann auch Formlos sein. Der unermessliche Ocean, die Vorstellung der immerwechselnden Geschlechter der Menschen, bei denen wir aufsteigend uns in die Dunkelheit der Zeit verliehren, die Unendlichkeit der Zeit und des Raums sind erhabene Gegenstände. Haller beschreibt die Ewigkeit:

Die schnellen Schwingen der Gedanken
Wogegen Zeit und Schall und Wind
Und selbst des Lichtes Flügel langsam sind,
Ermüden über Dir und hoffen keine Schranken.

Ich häufe ungeheure Zahlen
Gebirge von Millionen auf

Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welt
zu Hauf

Und wenn ich von der grausen Höh'

Mit Schwindeln wieder nach Dir seh,

Ist alle Macht der Zahl vermehrt mit tausend-
malen

Noch nicht ein Theil von Dir,

Ich tilge und Du liegst ganz vor mir.

3. Beim reinen Schönen findet bloße Lust statt, wir finden uns angezogen, das Gemüth befindet sich in ruhiger Betrachtung des Gegenstandes und in stillem Genusse; beim Erhabenen findet ein gemischtes Gefühl von Lust und Unlust statt, nur daß das erstere die Oberhand hat, das Gemüth ist in Bewegung, wir fühlen uns wechselsweise angezogen und zurückgestoßen.

4. Beim Schönen findet kein Spiel von Vorstellungen statt, Einbildungskraft und Verstand beleben einander wechselsweise, daher das Gefühl der Lust; beim Erhabenen findet sich Ernst, und deutet dadurch auf höhere Zwecke der Menschheit hin; deshalb muß in einer Erhabenen Darstellung alles vermieden werden, was diesen Ernst unterbrechen könnte, und das ganze Gefühl des Erhabenen

kann z. B. verlohren gehen, wenn sich lächerliche Vorstellungen dazu gesellen. Ein Fürst schadet seiner Majestät durch nichts mehr, als wenn er sich dem Gelächter Preis giebt.

5. Das Schöne läßt sich mit Reitz und Rührung verbinden, das Erhabene verschmäh't den Reitz, und führt von selbst Rührung bei sich. Daher muß der Maler, wenn er erhabene Gegenstände dem Auge darstellen will, die bunten, blendenden Farben vermeiden, den tobenden Ocean, der seine schäumenden Wellen an Felsen bricht, mit Rosen bestreuen; den Felsen der sein Haupt über die Wolken erhebt mit Blumenterrassen verzieren, heißt die Erhabenheit desselben zerstören. Da das Erhabene aber uns wechselsweise abstößt und anzieht, unsere Thätigkeit hemmt und befördert, so ist eben dadurch schon Rührung mit der Vorstellung desselben verbunden.

Quantität.

Es ist zwar das Urtheil über das Erhabene, so wie das über das Schöne pluralistisch und nicht egoistisch wie das Urtheil des Sinnesgeschmacks, aber doch lehrt die Erfahrung, daß mehr Sinn für das Schöne als für das Er-

habene in dem Menschen sich findet. Dies kommt nun freilich zum Theil daher, daß mit dem Schönen Sinnenreiz verbunden sein kann, der dem Menschen schmeichelt und ihn zur Betrachtung des Schönen anlockt, da hingegen das Erhabene diesen Reiz verschmäh't, ferner daß das Schöne einladet, das Erhabene aber im ersten Augenblick zurückstößt; allein wir werden in der Folge bei der weitem Auseinandersetzung der Geschmacksurtheile, welche das Erhabene zum Gegenstand haben, zeigen, daß das Erhabene auf einer zwar allgemein vor auszusetzenden Eigenschaft des Menschen beruht, die aber doch, wenn sie als mitwirkend zum Wohlgefallen am Erhabenen beitragen soll, einer Cultur bedarf. Wenn das Geschmacksurtheil über das Schöne auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen soll, so muß in demselben von allem andern Wohlgefallen, außer dem an der Form, abstrahirt werden und das ist freilich mit Schwierigkeiten verknüpft, woraus sich eben die Abweichung der Urtheile über die Schönheit eines Gegenstandes erklären läßt. Eine gleiche Abstraktion wird beim Urtheil über das Erhabene gefordert, wenn es für allgemeingültig erklärt werden soll, allein es gehört noch überdies,

wie sich dies in der Folge ergeben wird, eine Veredlung des Geistes dazu, um am Erhabenen Wohlgefallen finden zu können, und es von aller Beimischung abzusondern, daher dies noch weit seltner wie beim Geschmacksurtheil über das Schöne geschieht; gewöhnlich hält man Gegenstände, die ein Spiel heftiger Affekte erzeugen und den Geist in stürmende Bewegung setzen, für erhaben, ob sie es gleich durchaus nicht sind.

Relation.

Beim Schönen findet Zweckmäßigkeit der Anschauung, beim Erhabenen Zweckwidrigkeit statt, welches letztere sich schon daraus ergibt, daß beim Erhabenen der Gegenstand uns anfänglich zurückstößt. Freilich ist die in dem Wohlgefallen am Erhabenen befindliche Lust ein Beweis subjektiver Zweckmäßigkeit, allein diese ist doch nicht allein bestehend, wie beim Schönen, sondern nothwendig mit Zweckwidrigkeit verbunden.

In Rücksicht der *Modalität* findet zwischen beiden Arten der Geschmacksurtheile kein Unterschied statt.

Aus dem vorhin Gesagten ergibt sich: Da das Urtheil über das Erhabene ein einzelnes ist, Allgemeingültigkeit ansinnt und doch auf keinem Begrif beruht, so muß es wie das Schöne den Reflectionsgeschmack angehören, und also die reflectirende Urtheilskraft dabei ins Spiel kommen. Ferner erhellet, daß da in dem Wohlgefallen am Erhabenen Lust und Unlust gemischt ist, der Gegenstand dem wir Erhabenheit beilegen, auf der einen Seite in uns das Gefühl unserer Eingeschränktheit in Rücksicht der Thätigkeit eines Seelenvermögens und auf der andern Seite das Gefühl der freien Thätigkeit eines andern Seelenvermögens hervorbringen muß. — Da aber das Gefühl der Lust im Erhabenen die Oberhand hat, so muß die beförderte Thätigkeit größer sein, als die gehemmte; und da endlich beide Gefühle Lust und Unlust nicht blos einander beigesellt, sondern innig vereinigt sind, das Gefühl der Unlust aber immer vorangeht, und mit diesem sich sogleich das Gefühl der Lust innig verknüpft, so wird daraus klar, daß eben dadurch, daß wir durch den Gegenstand den wir erhaben nennen, der Beschränkung unserer Thätigkeit in einer Rücksicht inne

werden, die Beförderung einer andern Thätigkeit hervorleuchtet und sichtbar gemacht wird.

Nähere Bestimmung des Erhabenen.

Daß das Erhabene das Merkmal der GröÙe bei sich führt, ist auÙer allem Zweifel. Der Berg, dessen Fuß schwarze Gewitterwolken verhüllen und dessen Gipfel die Sonne bescheint, ist wegen seiner GröÙe ein erhabener Gegenstand; wenn wir uns in die Endlosigkeit des Raumes verliehren; oder unsere Einbildungskraft beim Aufsteigen in der Zeit kein Ende sieht, so ist es die GröÙe, die auf unser Gemüth wirkt; die Tugend heißt nur dann erhaben, wenn in ihr *groÙe* Seelenkraft sich offenbart. Das Kleine kann als schön auf unser Wohlgefallen Anspruch machen, erhaben kann es nie sein. Der Wallfisch, der Elephant, die Giraffe sind erhaben, die Milbe, der Essigal sind es nicht.

Jedem sinnlichen Gegenstand kömmt das Merkmal der GröÙe zu; denn zur GröÙe gehört Gleichartiges, Mannigfaltiges zur (objektiven) Einheit verbunden. Gleichartiges Mannigfaltiges kömmt jeder Anschauung zu, insofern sie die Form des Raums oder der Zeit

an sich tragen muß; durch den Begriff des Gegenstandes wird dieses Mannigfaltige zur objektiven Einheit verbunden. Mannigfaltiges im Raum oder in der Zeit als Dauer sind extensive Größen, d. h. wie wir dies im ersten Theil dieses Werks dargethan haben, Größen bei denen man von den Theilen (dem Mannigfaltigen) zum Ganzen (der Einheit) fortschreitet; es giebt aber auch *intensive* Größen, die man nur dadurch als solche erkennt, daß man ein Wachsen und Abnehmen derselben sich vorstellen kann. Die verflössenen Jahrtausende, der weite Ocean haben eine extensive Größe; das Licht und die Wärme der Sonne, die Kraft der Seele Ungemach zu ertragen, haben intensive Größe, einen Grad.

Man *schätzt eine Größe*, wenn man sie nach einer andern bestimmt. Die Größe nach der man sie bestimmt ist der *Maasstab*. Dieser Maasstab kann doppelt sein, entweder objektiv oder subjektiv, d. h. er ist entweder ein Gegenstand der Erkenntniß der also allgemeinmittheilbar ist, oder er beruht auf einer Beschaffenheit des urtheilenden Subjekts. Beruht die Größenschätzung auf einem objektiven Maasstabe, so heißt sie *logisch*, ist der gebrauchte Maasstab blös subjektiv, so

heißt sie *ästhetisch*. Die logische Größenschätzung heißt *mathematisch bestimmt*, wenn sie angiebt, wie oft das Maafs in der zu messenden Gröfse enthalten ist; *unbestimmt*, wenn man bloß angiebt, ob der Gegenstand größer oder kleiner ist als das Maafs. Alle logische Größenschätzung stützt sich am Ende auf Anschauung, d. h. man kann zwar das Maafs wieder nach einem Maafs bestimmen, allein am Ende muß man doch, wenn anders Erkenntniß statt finden soll, auf ein Maafs kommen, welches in der Anschauung gegeben wird, und das also der bestimmten Gröfse nach bloß subjektiv betrachtet werden kann. Giebt man z. B. die Entfernung zweier Örter nach Meilen an, so kann man das Maafs, die Meile, wieder nach Ruthen, die Ruthen nach Fuß bestimmen; am Ende aber muß man jemand ein Maafs (es sei Fuß) zeigen, und sagen, siehe so groß ist es. Ob sich nun gleich das Verhältniß des Maafses zum Zumessenden, die relative Gröfse objektiv, für jedermann gültig bestimmen läßt, so ist doch nie auszumachen, ob einer dieselbe *Anschauung der Gröfse* hat, wie der andere, ob beide in der absoluten Gröfse übereinstimmen; ich kann nie erfahren oder auf eine andere Weise erkennen,

ob mein Freund und ich von dem Fuße, der uns beiden zum Maafsstab dient, gleich grofse Vorstellungen haben.

Wenn wir etwas schlechtweg (*simpliciter*) grofs oder klein (ohne zu bestimmen, wie grofs oder klein) nennen, so findet ästhetische Gröfzenschätzung statt; es liegt sodann der Reflection über die Gröfse des Gegenstandes ein subjektiver Maafsstab zum Grunde; und dieser kann entweder bloß empirisch oder *a priori* sein; empirisch ist er z. B. wenn wir einen Menschen in Rücksicht auf seine körperliche Gröfse grofs nennen, wo die mittlere Gröfse, der Menschen welche wir gesehen haben, der subjektive Maafsstab ist, und wo wir ausdrücken wollen, der Mensch übersteige diesen Maafsstab; bei der subjektiven Gröfzenschätzung *a priori* ist das Absolute *a priori* gegeben, und die Erfahrung zeigt, inwiefern wir bei unserer Beschränktheit denselben in gewöhnlichen Fällen uns nähern; was darüber hinaus geht heifst *grofs*, was darunter zurückbleibt *klein*; darnach beurtheilen wir z. B. in theoretischer Hinsicht, die Genauigkeit einer Berechnung, die Richtigkeit einer Observation u. s. w., in praktischer Hinsicht, die Gröfse der Bescheidenheit, Standhaftigkeit, Uneigen-

nützigkeit, öffentlichen Freiheit, Gerechtigkeit u. s. w. — Dafs die Gröfsschätzung, wenn wir einen Gegenstand schlechthin groß oder klein nennen, ästhetisch ist, sieht man sehr bald ein; dem kleinen Lappländer ist ein Mensch von 5 Fuß groß, den wir klein nennen; wenn wir uns noch der Vorstellungen von Dingen erinnern die wir in unserer Kindheit hatten, so finden wir dafs wir damals manches für groß hielten, was uns jetzt klein scheint. Dies gilt auch von der Gröfsschätzung nach Begriffen *a priori*; der Leinweber glaubt seine Berechnung habe eine große Genauigkeit, die nach dem Maafsstabe des Mathematikers sehr wenig genau ist, und die astronomischen Beobachtungen des Schiffers können für ihn einen hohen Grad von Richtigkeit haben, die ein Herschel und Zach für sehr mangelhaft erklären würde. Die Gröfse der bürgerlichen Freiheit beurtheilt der freie Grieche anders als der Staubleckende Sklave eines asiatischen Despoten; einen andern Maafsstab hat der preussische Unterthan für die im Staate gehandhabte Gerechtigkeit als der Einwohner des türkischen Reichs, wie groß ist nicht der Unterschied der Meinung in unsern Tagen, ob und inwiefern jener an
 der

der Spitze eines mächtigen Reichs stehende Staatsverwalter groß oder klein zu nennen sei!

Etwas *schlechtweg* (*simpliciter*, ohne Beisatz) groß nennen und etwas *schlechthin* (*absolute*, nicht *relative*) groß nennen, ist wohl voneinander zu unterscheiden. Bei dem ersten braucht man einen von dem Gegenstande verschiedenen Maassstab und spricht nach der Vergleichung mit demselben das Urtheil aus; man nennt diesen Maassstab zwar nicht, setzt ihn aber doch als für jedermann bekannt voraus, gleichsam als werde er durch den Begriff des Gegenstandes schon gegeben; bei dem absolut (in aller Absicht) Großen aber, vergleicht man den Gegenstand nicht mit etwas von ihm verschiedenen als Maassstab; wir können nur den Maassstab in ihm selber suchen, die Grösse des Gegenstandes ist nur sich selber gleich. So ist der unendliche Raum, die unendliche Zeit, die Macht der Gottheit absolut groß.

Erhaben ist das was absolut groß ist, mit andern Worten, das mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist. --

Nun läßt sich zeigen, daß kein Gegenstand uns gegeben werden kann, dem absolute Grösse zukäme. Sei der uns gegebene

Gegenstand noch so groß, so sind wir im Stande uns einen größern zu denken; die hohe Schneekoppe des Riesengebirges übertrifft der Montblanc an Größe, und dieser weicht den Cimborasso, so groß aber auch dieser sein mag, so hindert uns doch nichts einen Berg vorzustellen, gegen den er ein Hügel ist.

Legen wir also einem Gegenstande absolute Größe bei, d. h. nennen wir ihn erhaben, so erhält er diesen Namen nicht an sich betrachtet, sondern nur insofern er in uns Vorstellungen rege macht, welche absolut groß sind. Von allen Vorstellungen sind nur die Ideen, Vernunftbegriffe, diejenigen, welche das Merkmal des Absoluten (Unbedingten) bei sich führen (s. Erster Theil dieser Darstellung S. 98.); ein Gegenstand wird also *erhaben* genannt werden, wenn er in uns die Vernunft, als das Vermögen der Ideen zur Thätigkeit antreibt, also zweckmäßig für die Vernunft ist.

Da aber beim Erhabenen das Gefühl der Unlust dem Gefühl der Lust vorangeht, so muß auch die Zweckwidrigkeit des Gegenstandes für ein anderes Vorstellungsvermögen als die Vernunft ist, vorausgehen, ja da we-

gen der innigen Verbindung von Unlust und Lust beim Erhabenen, die Zweckwidrigkeit der Grund des Bewußtseins der Zweckmäßigkeit für die Vernunft sein muß, so muß dadurch, daß der Gegenstand die Eingeschränktheit eines Vorstellungsvermögens uns fühlen läßt, derselbe die freie (beförderte) Thätigkeit der Vernunft fühlen machen.

Welches ist nun das andere Vorstellungsvermögen, welches außer der Vernunft beim Erhabenen ins Spiel kömmt? Ein Anschauungsvermögen muß es sein, weil das Geschmacksurtheil über das Erhabene ein *einzelnes* ist; der Sinn welcher uns die Materie der Anschauung durch Empfindung giebt, kann es aber nicht sein, denn es macht auf Allgemeingültigkeit Anspruch, es muß also, wie beim Schönen, die Einbildungskraft sein. —

Dies setzt uns in den Stand, das was bei der Reflection über das Erhabene in uns vorgeht, etwas näher zu bestimmen; der Gegenstand ist für die Einbildungskraft wegen seiner Größe zweckwidrig; er ist für die Thätigkeit der Einbildungskraft zu groß, entwickelt aber grade dadurch die Thätigkeit der Vernunft. Wir werden in der Folge zeigen, inwiefern der Gegenstand den wir erhaben nen-

nen, zugleich für die Einbildungskraft zweckwidrig und für die Vernunft zweckmäfsig sein kann; jetzt wollen wir aus dem Vorgetragenen bloß noch einige leichte Folgerungen ableiten.

Beim Erhabenen übertrifft das Gefühl der Lust die Unlust, es muß also das Vermögen, dessen Thätigkeit befördert wird (für welches der Gegenstand zweckmäfsig ist) vor dem Vermögen, dessen Thätigkeit als eingeschränkt erscheint (für welches der Gegenstand zweckwidrig ist) den Vorzug haben; dies ist aber bei der Vernunft und Einbildungskraft offenbar der Fall; die Einbildungskraft als sinnliches Vermögen ist der Vernunft untergeordnet; ihre Thätigkeit ist bedingt, da hingegen die Thätigkeit der Vernunft unbedingt ist; die Einbildungskraft ist an die Sinnenwelt gebunden, die Vernunft geht über dieselbe hinaus; die Vernunft schreibt Gesetze vor und die Einbildungskraft ist gehorchend.

Ferner wird auch aus dem Vorhergehenden klar, daß wir sehr uneigentlich einen Gegenstand selbst erhaben nennen, er hat keine absolute Gröfse, sondern er macht nur ein Vermögen (der Ideen) in uns bemerkbar, was sich von allen Bedingungen lossagt, und als

als absolut groß darstellt. Man kann also sagen: Erhaben ist das, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maasstab der Sinne übertrifft.

Eintheilung der Geschmacksurtheile über das Erhabene in reine und gemischte.

Wir haben oben die Urtheile über das Schöne in reine und gemischte eingetheilt, und eben so lassen sich die Urtheile über das Erhabene in reine und gemischte eintheilen; das Urtheil heisst *rein*, wenn mit demselben keine fremdartigen Vorstellungen und Gefühle verbunden; gemischt, wenn dies statt findet. Das rein Erhabene findet man also nicht an Kunstprodukten, wo ein menschlicher Zweck sowohl die Form als die GröÙe bestimmt, also auch nicht an Naturprodukten, deren Begriff schon einen bestimmten Zweck bei sich führt (organischen Körpern), sondern nur an der rohen Natur, sofern sie weder reizt, noch als Gefahr drohend rührt, bloß sofern sie GröÙe enthält. Dahin gehört die unendliche, unübersehbare Fläche des Oceans, die unendlichen Räume der Himmel, ungestaltete Gebirgsmassen in wilder Unordnung aufeinander gethürmt, mit ihren Eispyramiden u. s. w.

„Plötzlich war ihm, als hätt' er die Gestirne des Himmels zu seinen Füßen und gin- ge auf Wolken einher in einem endlosen Raum und sah' in tiefer Ferne ein majestäti- sches Dunkel, durchbrochen von einzelnen Lichtfluthen göttlicher Glorie und rings von Heerschaaren umschwebt die aus den Welten herauffuhren und hinab in die Welten.“ En- gels Philosoph. für die Welt, Dritter Theil.

Bei dem gemischt Erhabenen muß man vom Erhabenen alles Beigemischte absondern, wenn man auf allgemeine Einstimmung An- spruch machen will.

Eintheilung des Erhabenen in das Mathematisch- und Dynamisch-Erhabene.

Aus dem Vorhergehenden ist meinen Le- sern, wie ich hoffe, deutlich geworden, daß die Erhabenheit eigentlich darauf beruht, daß die Vernunft als übersinnliches Vermögen sich zu zeigen, veranlaßt wird. Die Vernunft aber ist entweder theoretisch oder praktisch, jene bezieht sich aufs Erkennen, diese aufs Han- deln (Wirken); in beiden Fällen gehen die ihr eigenthümlichen Vorstellungen (Ideen) über die Erfahrung hinaus. Diesem zu Folge giebt es ein doppeltes Erhabene, ein theoreti-

sches und praktisches; Kant nennt das erste *mathematisch-*, das andere *dynamisch erhaben*. Benennungen, welche erst in der Folge deutlich gemacht werden können. — Als Beispiel des Mathematisch - Erhabenen dient der Ocean im Zustand der Ruhe, so wie er dynamisch-erhaben ist, wenn ein Sturm ihn mächtig bewegt; im letzten Fall messen wir gleichsam unsere Kraft im Widerstande gegen die Naturkräfte und fühlen uns als Sinnenwesen dagegen kraftlos, werden uns aber eben dadurch bewußt, daß wir einen Willen haben, der frei, selbst gegen alle Naturhindernisse, sich bestimmen kann. Es ist bis jetzt nicht möglich, meinen Lesern eine völlig befriedigende Einsicht in das mathematisch und dynamisch Erhabene zu geben, und es muß mir daher fürs erste genügen, gezeigt zu haben, daß zwischen den beiden genannten Arten des Erhabenen wirklich ein Unterschied statt findet, und daß bei den dynamisch Erhabenen die Kraft des Menschen als wirkendes Wesen in Betracht gezogen wird.

Man kann auch noch auf einem andern Wege zu der Eintheilung des Erhabenen in das Mathematisch - und Dynamisch-Erhabene gelangen. Der empirische Gegenstand, über

den wir ein Urtheil in Rücksicht auf Erhabenheit fällen, muß in Relation zu uns gedacht werden; nun haben wir drei Grundvermögen des Gemüths, Erkenntniß-, Gefühl- und Begehrungsvermögen; wird der Gegenstand auf das Erkenntnißvermögen bezogen, so entsteht das Theoretisch- oder Mathematisch-Erhabene; die Beziehung auf das Gefühl und Begehrungsvermögen fällt zusammen, denn da der Gegenstand empirisch ist, so ist das Begehren und Verabscheuen desselben sinnlich, in welchem erstern Fall das Begehren durch ein Gefühl der Lust, im andern durch ein Gefühl von Unlust bestimmt wird; und die Beziehung aufs Gefühl und Begehrungsvermögen giebt das Dynamisch-Erhabene.

Vom Mathematisch-Erhabenen der Natur.

Das Mathematisch-Erhabene bezieht sich auf die Vorstellung eines Gegenstandes in Rücksicht auf Erkenntniß betrachtet. Zu einer jeden Erkenntniß gehört zweierlei, Anschauung und Begriff. In der Anschauung unterscheiden wir Materie und Form, und wissen schon, daß beim Geschmacksurtheil, welches das Erhabene zum Gegenstand hat, da das Urtheil Allgemeingültigkeit ansinnt, nicht die

Materie, sondern die Form der Anschauung in Erwägung gezogen werden muß. Diese soll ihrer Größe wegen zweckwidrig für die Einbildungskraft sein. Jede Anschauung als solche führt (wegen der Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit) Mannigfaltiges bei sich. Zu einer Anschauung sind daher zwei Actus erforderlich: das *Auffassen* (Apprehension) des Mannigfaltigen (der Theile) und das *Zusammenfassen* derselben (Comprehension). Das Auffassen geschieht successiv in der Zeit und hat keine Grenzen. Das Zusammenfassen erfordert, daß beim Fortschreiten im Auffassen die reproduktive Einbildungskraft die vorhin aufgefaßten Theile ins Bewußtsein zurückrufe, und hier hat, wie die Erfahrung lehrt, die Einbildungskraft ihre Grenzen. Ist des Mannigfaltigen zu viel, so wird es ihr beim Fortschreiten unmöglich, die gehaltenen Theilvorstellungen wieder lebhaft genug darzustellen und dadurch das Zusammenfassen zu bewirken. Diese Grenze der Kraft kann nicht objectiv in Begriffen bestimmt, sondern nur von jedem Subjekt in sich selbst bei einzelnen Gegenständen wahrgenommen werden, daher ist die Vorstellung derselben so wie auch die damit verbundene Größenschätzung nicht le-

gisch, sondern ästhetisch, welches zu einem Geschmacksurtheil erforderlich ist,

Ein Gegenstand also, dessen Anschauung so groß ist, daß der Einbildungskraft die Zusammenfassung ihrer Theile unmöglich wird, ist *erhaben*, und es läßt sich leicht einsehen, daß wenn wir die Schranken unserer Einbildungskraft uns bewußt werden, daraus ein Gefühl der Unlust entspringt. Jetzt wäre also nur noch darzuthun, wie grade durch das Gefühl der Schranken unserer Einbildungskraft als Erkenntnißkraft, die Vernunft als frei und unabhängig sich zeigt, wir dieselbe in ihrer ganzen Größe erkennen.

Die Einbildungskraft vermag beim Erhabenen das Mannigfaltige der Anschauung nicht zusammen zu fassen und dadurch Totalität vorzustellen, dies hindert aber die Vernunft nicht zu erklären, daß es sich trotz seiner Vielheit zur Einheit des Selbstbewußtseins müsse verknüpfen lassen, weil der Verstand sich dasselbe als Eins denkt. Daher wird die Einbildungskraft immer wieder von neuem von der Vernunft angetrieben, ihr Geschäft des Zusammenfassens vorzunehmen, so wenig es ihr auch gelingen will. Indem wir nun wahrnehmen, daß die Vernunft sich auf sich allein

stützend, ohne alle Erfahrung, ja selbst gegen dieselbe, erklärt, diese Synthesis müsse (wenn gleich uns, wegen unserer Eingeschränktheit, nicht) möglich sein, so wird uns die Unabhängigkeit unsers obern Erkenntnißvermögens von der Einschränkung der Sinnlichkeit bemerkbar, und aus dem Gefühl der Unlust, welches das Bewußtsein der Eingeschränktheit der Einbildungskraft begleitet, entspringt das Gefühl der Lust, weil wir uns eben dadurch der Selbstgesetzgebung der Vernunft im Felde der Erkenntniß bewußt werden. Die Einbildungskraft erreicht gar bald die Grenzen ihrer Möglichkeit, die Totalität die sie fassen und darstellen kann, ist begrenzt; die Vernunft geht mit ihren Ideen über diese hinaus, und findet ihre Vollendung, ihre Totalität nur in der Unendlichkeit; daher ist alles das, was uns in der Anschauung gegeben werden mag, wenn es auch für die Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung zu groß ist, doch für die Vernunft als dem Vermögen der Ideen, zu klein. Die Vernunft wird sich aber grade dadurch, daß die Einbildungskraft die Comprehension verweigert, weil sie ihre Kräfte übersteigt, ihrer Unabhängigkeit von den Schranken der Sinnlichkeit bewußt und dar-

auf geleitet, daß sie ü'ersinnlich, d. h. ein Vermögen der Ideen ist, welche das Merkmal des Unbedingten, oder welches einerlei ist des Unendlichen an sich tragen. In der Vorstellung des Mathematisch-Erhabenen unterscheiden wir also folgende drei Stücke:

1. einen Gegenstand als extensive GröÙe
2. die Beziehung dieser GröÙe auf unser Comprehensionsvermögen der Einbildungskraft
3. eine Beziehung derselben auf unser Denkvermögen.

*

*

An das Mathematisch - Erhabene grenzt das Ästhetisch-GroÙe bei dem letztern findet die Einbildungskraft die Comprehension zwar nicht unmöglich, aber doch sehr schwierig. Je größer diese Schwierigkeit ist, desto mehr nähert sich das Ästhetisch-GroÙe dem Erhabenen. Das Ästhetisch-GroÙe kann Quelle der Vorstellung des Erhabenen werden, in so fern es die Einbildung reizt fortzuschreiten und so in das Unendliche überzugehen. Der Horizont begrenzt den Anblick des Oceans, allein die ungeheure Meeresfläche die vor mir liegt, und über die meine Einbildungskraft

hinschwebt, reizt sie, wenn sie bis zur scheinbaren Begrenzung durch das Gewölbe des Himmels gelangt ist, weiter bis ins Unendliche fortzuschreiten, und dabei wird das Gemüth sich der Ohnmacht (Einschränkung) seines sinnlichen Comprehensionsvermögens bewußt, aber auch zugleich eines Vermögens des Unendlichen, das also übersinnlich sein muß. — Jetzt sind wir auch im Stande die Benennung des Mathematisch-Erhabenen zu rechtfertigen. In der Mathematik wird von einer Größe gefordert, daß das Mannigfaltige derselben gleichartig ist; bei dem Erhabenen was auf Unmöglichkeit des Zusammenfassens des Mannigfaltigen in der Anschauung sich gründet, beriefen wir uns auf die Formen der Anschauungen Raum und Zeit, welche als solche gleichartiges Mannigfaltiges enthalten.

Hieraus ergiebt sich ein doppeltes Mathematisch-Erhabenes, das extensive und protensive, bei jenem findet sich Mannigfaltiges im Raum, bei diesem in der Zeit *).

Was die intensive Größe bei einer An-

- *) Meine Leser werden leicht einsehen, daß hier der Ausdruck *extensiv* in engerer Bedeutung gebraucht ist; das *extensive* in weiterer Bedeutung, enthält das *extensive* in engerer Bedeutung und das *protensive* als Arten unter sich.

schauung betrifft, so kann sie nicht zum Erhabenen der Erkenntniß dienen, denn sie wird mit einemmale (als Einheit) gegeben, und ihre GröÙe ist nur durch Annäherung und Entfernung von Null vorstellbar, also findet bei ihr kein Zusammenfassen durch die Einbildungskraft statt. Ferner kömmt nur dem Realen in der Anschauung, der Materie derselben intensive GröÙe zu und diese wird durch Empfindung gegeben; übersteigt aber die Organempfindung einen gewissen Grad, so wird sie Vitalempfindung, giebt uns keine Vorstellung vom Gegenstande, sondern blos von unserm körperlichen Zustande, und also qualificirt sie sich auch deshalb nicht zum theoretischen Erhabenen. Die intensive GröÙe liegt hingegen dem Dynamisch-Erhabenen zum Grunde, wo von GröÙe einer Kraft die Rede ist, wie wir dies weiter unten zeigen wollen.

Das Mathematisch-Erhabene fordert durchaus ästhetische GröÙenschätzung, denn die logische durch Zahl kann bis ins Unendliche fortgesetzt werden, in so fern man immer größere und größere Einheiten zum Maafsstabe annimmt. Dieses Fortschreiten muß gewissen Gesetzen unterworfen sein, so entstehen bei unsern Zählen nach 10, die decadi-

schen Ordnungen, die Einer, Zehner, Hunderte, Tausende, Zehntausende, Hunderttausende, Millionen Billionen Trillionen Quadrillionen u. s. w., so daß eigentlich immer nur ein Zusammenfassen bis 10 erfordert wird. Man sieht bald, daß dies logische Zusammenfassen völlig einerlei bleibt, wie hoch auch die Ordnung sein mag, zu welcher die Einheiten gehören; es ist eben so leicht Millionen als Centillionen zusammen zu zählen. — Soll aber die Größenschätzung ästhetisch sein, so wird das Maafs gar bald so groß werden, daß die Einbildungskraft das Mannigfaltige desselben nicht mehr comprehendiren kann.

Uebersicht des Mathematisch-Erhabenen nach den Titeln der Kategorien.

Qualität. Es beruht auf extensiver GröÙe des Gegenstandes, welche die ästhetische Comprehension der Einbildungskraft zu einer Anschauung unmöglich macht, dadurch als zu groß für diese Vorstellkraft erscheint; aber auch zugleich als zu klein für die Ideen der Vernunft, welche das Unendliche zum Gegenstande haben. Dies Verhältniß des Gegenstandes zu unsern Erkenntnißkräften wird

nicht logisch durch Begriffe, sondern durch die reflektirende Urtheilskraft vermittelt eines gemischten Gefühls von Lust und Unlust erkannt, in welchem aber das erstere die Oberhand hat. Das Gefühl, welches entsteht, wenn wir etwas als Gesetz anerkennen, aber uns auch zugleich bewußt sind, daß wir demselben aus Beschränktheit keine Folge leisten, dasselbe nicht erreichen können, heißt *Achtung*. Da nun beim Mathematisch-Erhabenen die Vernunft der Einbildungskraft das Gesetz vorschreibt, das Mannigfaltige der Anschauung durch zusammenfassen zu einem Ganzen zu vereinigen, diese auch sich anschickt, dem Gesetze Folge zu leisten und es eben dadurch anerkennt, aber bei Verrichtung ihrer Funktion inne wird, daß es ihr unmöglich ist, die Forderung der Vernunft zu erfüllen, so ist das Gefühl, welches beim Mathematisch-Erhabenen entspringt, ein Gefühl der Achtung nicht vor dem Gegenstand (was konnte eine rauhe, wilde Gegend, welche wir erhaben nennen, auch achtungswerthes an sich haben?), sondern vor dem übersinnlichen Vermögen in uns, dessen wir uns dadurch bewußt werden. Daher ist Erhabenheit mit Ernst, Schönheit als Spiel zu betrachten.

Quan-

Quantität. Wir geben unserm Urtheile über das Mathematisch-Erhabene Allgemeingültigkeit, weil wir bei allen gleiche Erkenntniskräfte voraussetzen, und also auch mit Recht erwarten, es werde bei jedem andern der Gegenstand in einem gleichen Verhältniß zu demselben stehen, wie zu den unsrigen; und ihn also in denselben Zustand (von Lust und Unlust) versetzen, in welchen er uns versetzt.

Relation. Die Schönheit ist in der Beschaffenheit des Gegenstandes, das Mathematisch-Erhabene in der Beschaffenheit des Subjekts (der Unendlichkeit, Uebersinnlichkeit seiner Vernunft, als dem Vermögen der Ideen), welche durch den Gegenstand aufgedeckt wird zu suchen. — Der Gegenstand ist als zweckwidrig und zweckmälsig zugleich zu betrachten, zweckwidrig für die Einbildungskraft, zweckmälsig für die Vernunft; doch diese Zweckmälsigkeit ist ohne objektiven Zweck *). Die Kunst kann also kein Mathematisch-Er-

*) Ein Gegenstand, der für seinen Zweck zu groß ist, so daß er seinen Zweck vernichtet, heißt *ungeheuer*; z. B. eine Fliege von der Größe eines Elephanten, colossalisch, wenn die Darstellung eines Begriffs für alle Darstellung beinahe zu groß ist, an das relativ Ungeheure grenzt.

habenes aufstellen, sondern dies findet sich bloß in der rohen Natur, wo sie nicht als technisch erscheint. Der Gegenstand stimmt zwar mit der Vernunft überhaupt als dem Vermögen der Ideen zusammen, nicht aber mit einer bestimmten Idee selbst, so wie beim Schönen der Gegenstand zwar mit dem Verstande als dem Vermögen der Begriffe, aber nicht mit einem bestimmten Begriffe zusammenstimmt. —

Modalität. Das Urtheil über das Mathematisch-Erhabene führt nicht objektive, weil sie auf keinen Begriff sich stützt; aber subjektive Nothwendigkeit bei sich, und wir sprechen dem, der in unser Urtheil nicht einstimmt, das Gefühl ab.

Vom Dynamisch-Erhabenen.

Das Dynamisch-Erhabene wird auch das Praktisch-Erhabene genannt; es bezieht sich auf das urtheilende Subjekt nicht als erkennendes, sondern als wirkendes (begehrendes) Wesen. Auch bei ihm findet ein gemischtes Gefühl von Lust und Unlust statt, die beide nicht bloß einander beigesellt, sondern innig verbunden sind; dies deutet an, daß der Gegenstand, den wir dynamisch-erhaben nennen, einerseits uns unsere Ohnmacht darstellt, daß

aber eben dadurch unsere Kraft offenbar wird. Da das Gefühl der Lust das Gefühl der Unlust überwiegt, so muß auch die Kraft, die ins Licht gestellt wird, größer als diejenige sein, deren Beschränktheit aufgedeckt wird. Es wird jetzt nur darauf ankommen, diese begehrenden Kräfte näher kennen zu lernen.

Der Mensch ist als wollendes Wesen in einer doppelten Rücksicht zu betrachten; einmal als *Sinnenwesen* und sodann als *freie Intelligenz*. Als Sinnenwesen ist er von der Natur abhängig, seine Existenz und sein ganzes physisches Wohlbefinden beruht auf Naturbedingungen, die außer ihm sind und nicht in seiner Gewalt stehen — eine Eigenschaft, die er mit den übrigen lebenden Wesen gemein hat; als freie Intelligenz sieht er sich als unabhängig von allen äußern Bedingungen der Natur an; er erklärt seinen Willen für frei. Es springt in die Augen, daß da die Kraft des Menschen als Naturwesen beschränkt, die als freies Wesen unbeschränkt ist, die erstere der letztern nachstehen müsse; und also wird beim Dynamisch-Erhabenen der Mensch sich seiner Eingeschränktheit als Sinnenwesen und seiner Uneingeschränktheit als freie Intelligenz bewußt werden müssen; woraus erhellt, wie

im Erhabenen das Gefühl der Lust über das ihm beigemischte Gefühl der Unlust die Oberhand haben könne.

Heißt Erhaben, wie wir oben gezeigt haben, was absolut groß ist, das mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist; so ist Dynamisch - Erhaben, was uns eine Kraft zeigt, mit welchem in Vergleichung alle andere Kraft verschwindet. Nun kann uns aber kein Gegenstand gegeben werden, dessen Kraft als unendlich betrachtet werden könnte, denn alles was uns endlichen Wesen gegeben wird, muß selbst endlich sein und es kann also durch sich und an sich keine unendliche Kraft offenbaren. Soll also ein Gegenstand dynamisch-erhaben genannt werden, so kann dies nur dadurch sein, daß er in uns eine unendliche Kraft bemerklich macht; diese unendliche Kraft aber kömmt uns nicht als Naturwesen, sondern als freien Intelligenzen zu, und also wird das Erhabene unser Bewußtsein als freie Intelligenzen erwecken müssen und so Lust erzeugen; da aber dies nur durch Unlust, Gefühl der Ohnmacht entstehen soll, so muß der Gegenstand uns die Eingeschränktheit unserer Kraft als Sinnenwesen, fühlbar machen. — Hieraus erhellet zugleich, wie das Urtheil

über das Dynamisch-Erhabene subjektiv und nicht objektiv, ästhetisch und nicht logisch sein könne. Wir wollen ehe wir zur weitem Auseinandersetzung des Praktisch-Erhabenen fortgehen, das Gesagte nur durch ein Beispiel anschaulicher machen. Schwarze Wolkengebirge von einem mächtigen Sturmwind heraufgeführt, bedecken den Himmel, eine finstere Nacht verhüllt das Licht der Sonne, blutrothe Blitze zerreißen die dichte Finsterniß auf Augenblicke, das blendende Licht wird von einem furchtbaren Donner begleitet, der die Erde erschüttert, und schwer und langsam nachrollt, den sterbenden Nachhall ereilt ein neuer schmetternder Donnerschlag — dies ist ein dynamisch - erhabener Gegenstand. Die ganze Natur scheint im Innersten bewegt, wir fühlen unsere Ohnmacht, der physischen Kraft unsre physische Kraft entgegen zu setzen. Gesellt sich zu diesem Gefühl der Ohnmacht kein anderes Gefühl, so ist die Erscheinung nicht erhaben, sondern fürchterlich und schauder- voll; werden wir uns aber bewußt, daß die Natur mit aller ihrer zerstörenden Kraft uns zwar tödten, aber nicht unsern Willen bestimmen kann; daß von der Unruhe in der Natur, die alles in chaotische Verwirrung zu bringen

droht, die Ruhe in unserer Brust, die von dem Bewußtsein unserer Strafflosigkeit, der Reinheit unserer Gesinnungen herrührt, völlig unabhängig ist *), so wird der Gegenstand *erhaben* genannt. Wenn wir Newtons großen Scharfsinn aus seinen Werken anschaulich erkennen und dies ein Urtheil über die Erhabenheit des menschlichen Geistes erzeugt, so fühlen wir auf der einen Seite wohl, daß wir ihm hierin nachstehen müssen, und daß es Talente und Kräfte des Geistes giebt oder geben kann, gegen welche die unsrigen verschwinden, aber wir werden uns auch auf der andern Seite bewußt, daß wir in uns etwas haben, wogegen aller Werth der Naturgaben verschwindet, unsere freie Willkühr, durch deren Gebrauch, welcher allein bei uns steht, unser wahrer Werth erst bestimmt wird. Daß wir freie Intelligenzen sind, erhebt uns über alles das, was die Natur auch noch so verschwenderisch irgend einem Wesen mitgetheilt hat.

Wir erkennen jede Kraft nur in so fern sie widersteht; beim Erhabenen wird also der

*) Si fractus illabatur orbis
Inpavidum ferient ruinae.

Horat.

Gegenstand uns als entgegenwirkend vorgestellt werden müssen, sowohl um einerseits unsere Ohnmacht als Sinnenwesen, andererseits unsere Uebermacht als freie Wesen uns bemerkbar zu machen. Alle Kraft, welche unserer Kraft widerstrebt, muß Naturkraft sein, weil sie auf uns nur als Naturwesen sich wirksam beweisen kann; sie muß uns als groß erscheinen, damit wir uns ihrer Ueberlegenheit über uns als Sinnenwesen bewußt werden; ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist, heißt *Macht*. Soll die Natur uns also als dynamisch-erhaben erscheinen, so müssen wir sie als *Macht* erkennen. Die Macht heißt *Gewalt*, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist. Beim Praktisch-Erhabenen thut uns die Natur als Sinnenwesen Gewalt an, aber als freie Wesen werden wir inne, daß sie trotz aller ihrer Macht über unsern Willen keine Gewalt hat.

Die Ueberlegenheit der Natur beim Dynamisch-Erhabenen über unsere physische Kraft müssen wir nicht durch Begriffe erkennen, weil sonst das Urtheil logisch wäre, sondern durch Gefühl, welches zu einem ästhetischen Urtheil erforderlich ist; so wie auch unsere

Ueberlegenheit als freie Wesen aus eben den Gründen, nicht durch Begriffe, sondern durch Gefühl erkannt werden muß. Ein Gegenstand, der uns Gefahr droht, welche wir weder abwenden, noch ihr widerstehen können, heißt furchtbar; also erscheint uns beim Praktisch-Erhabenen der Gegenstand in Rücksicht unserer physischen Kraft als furchtbar. Hier ist aber ein wesentlicher Unterschied zu machen; ganz etwas anderes ist es, wenn man sagt, ein Gegenstand ist furchtbar, als wenn man sagt, man fürchte sich vor ihm. Wir nennen ihn *furchtbar*, wenn wir ihn so beurtheilen, daß wir uns bloß den Fall denken, da wir ihm etwa Widerstand thun wollen, wo wir sodann erkennen, daß aller Widerstand bei weitem vergeblich sein würde; *wir fürchten uns vor ihm*, wenn wir uns wirklich in dem Fall befinden, ihm zu widerstehen und nun seiner Macht unterliegen. Wenn wir am Ufer in Sicherheit den wüthenden, stürmenden Ocean betrachten, oder wenn Virgil uns einen See-sturm anschaulich darstellt, so ist der Gegenstand furchtbar, aber wir fürchten uns nicht vor ihm, weil wir wissen, wir sind nicht in seine Gewalt gegeben, und so kann uns der Sturm erhaben ercheinen; der Reisende, der

im Schiffe sich befindet, das die Wellen bald bis zu den Wolken erheben, bald in einen bodenlosen Abgrund schleudern, das bald mit Ungestüm gegen den Strand getrieben, bald mit Allgewalt auf das weite Meer zurückgeworfen wird, fürchtet den Sturm.

Wer einen Gegenstand fürchtet, kann denselben nicht erhaben finden. Seine Existenz als Naturwesen oder sein physisches Wohl zieht seine ganze Aufmerksamkeit auf sich und leitet ihn dadurch von dem Bewusstsein seiner Freiheit als Intelligenz ab; die Furcht betäubt ihn, so daß er die Stimme der Vernunft nicht hört. Er fliehet den Anblick eines Gegenstandes, der ihm Furcht einjagt. Sollen wir also die Natur dynamisch-erhaben finden, so muß sie uns nicht in der unmittelbaren Empfindung Schmerz verursachen, sie muß nicht wirklich unsere Existenz bedrohen, sondern sie muß nur in der Vorstellung Schrecken erregen, furchtbar, nicht Furcht erregend sein. Wir müssen uns daher, wenn wir eine Wirkung der mächtigen Natur erhaben finden sollen, in Sicherheit wissen. *) — Diese Sicherheit muß sich nicht

*) Dieser Umstand hat mehrere zu der Meinung veranlaßt, es entspringe die Lust an dynamisch-erhabenen Gegenständen

bloß auf unsere persönliche Existenz, sondern auch auf das erstrecken, was wir zu unserm Wohl rechnen. Der Kaufmann, der im Hafen stehend, das Schiff welches sein Vermögen enthält, oder auf dem sein geliebter Sohn aus einem fernen Welttheil wiederkehrt; mit den Wellen kämpfen sieht, wird schwerlich diesen Anblick erhaben finden.

Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß die Sicherheit in der wir uns wissen, nicht von dem Bewußtsein unserer physischen Überlegenheit, durch wirkliche Körperkraft, oder Geschicklichkeit, oder Verstand, oder List herrühren darf.

Die Sicherheit, in der wir uns befinden müssen, wenn wir einen Gegenstand, der seine

der Natur aus der Vergleichung unsers jetzigen Zustandes mit dem in welcher wir andere durch die Naturerscheinung versetzt sehen, oder mit dem, in welchem wir uns befinden würden, wenn die Naturerscheinung ihre Gewalt gegen uns äußerte. Es ist aber das Gefühl der Lust im Erhabenen kein Frohsein über physisches Wohl (eigentlich über Entgehen des physischen Uebels), sondern es trägt den Charakter der Achtung an sich, welcher auf etwas weit edlers, als den Hang zum physischen Wohlbefinden, in dem Menschen hindeutet. Dadurch wird keinesweges geleugnet, daß es nicht Menschen giebt, die aus Mangel der Cultur ihrer Vernunft bei erhabenen Gegenständen nur dies Gefühl der Rührung, welches aus der Vergleichung ihres Zustandes der Sicherheit mit dem der Gefahr entspringt, haben.

uns als Sinnenwesen überlegne Kraft äußert, erhaben finden soll, kann von doppelter Art sein, *äußerliche* oder *innerliche*. Wenn es in unserer physischen Gewalt steht, dem drohenden Übel zu entgehen oder wenn in der äußern Lage, worin wir uns befinden, die Macht uns nichts anhaben kann, so ist unsere Sicherheit eine äußere; z. B. wenn jemand aus dem Hafen den stürmenden Ocean betrachtet; oder der Wanderer in gehöriger, sichernder Entfernung kühne, überhängende Felsen erblickt. Die innere Sicherheit beruht auf Vorstellungen, die nicht aus der Natur genommen sind, z. B. der religiösen Vorstellungen des besondern göttlichen Schutzes, oder seines Glücks, wie dies letztere bei einem Cäsar, Bonaparte u. s. w. sich fand. Wenn ein Schwärmer auf dem brausenden, wogenden Meere sich sicher wähnt, weil er fest überzeugt ist, sein Schutzengel werde nicht zugeben, daß ihm ein Haar gekrümmt werde, so kann er, wo vielleicht alles was ihn umgiebt, mit bleicher Furcht vor dem nahen Tode zittert, den stürmenden Wind und das wüthende Meer erhaben finden und sich daran ergötzen.

Diese Macht der Natur, gegen welche

unsere Kraft zu widerstehen als eine unbedeutende Kleinigkeit erscheint und die uns also unsere Ohnmacht als Sinnenwesen fühlbar macht, muß, wenn wir sie erhaben finden sollen, zugleich unsere Übermacht, in Rücksicht einer andern Kraft sichtbar machen. Diese Kraft kann uns nicht als Naturwesen zukommen, denn so groß eine Naturkraft auch sein mag, so ist doch allezeit eine Kraft denkbar, die sie übertrifft und besiegt. Außer der Naturkraft aber hat der Mensch nur noch die Willenskraft, er ist sich seiner selbst als frei bewußt, und ein Gebot, was sich in seinem Innern ankündigt, heißt ihm, seinen Willen als überlegen jeder äußern Kraft, als unbezwingbar anerkennen. Indem nun der furchtbare Gegenstand uns unsere Ohnmacht als Sinnenwesen fühlen läßt, werden wir inne, daß wir in uns eine intelligible Kraft haben, gegen welche diese Naturkraft, deren Wirkungen wir anschauen, nichts vermag, durch die Ohnmacht des Naturwesens wird die Stärke der Intelligenz offenbar; dies treibt die Einbildungskraft an, die Macht der Natur immer mehr und mehr zu vergrößern, und also uns in unserer Ohnmacht immer mehr und mehr darzustellen, aber eben dadurch wird

der Sieg der Intelligenz immer größer. Daraus ist das wechselnde Abstoßen und Anziehen des Gemüths beim Erhabenen erklärlich und die Vernunft, die sich in dem Bewusstsein ihrer Freiheit und Unabhängigkeit gefällt, treibt die Einbildungskraft an, dies Geschäft immer von neuem zu beginnen. — Hieraus folgt ferner, daß diejenigen Vorstellungen die erhabensten sein müssen, bei welchem der äußere Widerstand als der höchste vorgestellt wird; und dies ist der Fall, wenn wir uns der Gottheit als wirkender Macht gegenüberstellen. Es übertrifft die Vorstellung, daß ein rechtlicher Mann, mit dem Gefühl der Unschuld im Busen vor dem Throne der richtenden Allmacht erscheint und ruhig sein Urtheil erwartet, alle andern an Erhabenheit. Seine Kraft mit der Kraft der Gottheit widerstehend messen zu wollen ist ungeheure Vermessenheit, der Mensch verschwindet vor sich selbst bei diesem Gedanken zu Nichts; aber er ist sich keiner Schuld bewußt und die richtende Gottheit kann ihm ihres Beifalls nicht versagen. —

Der Gegenstand, den wir dynamisch-erhaben nennen, ist also selbst nicht mit einer alles übertreffenden Kraft ausgerüstet, (wie sollte

uns auch ein solcher gegeben werden können) sondern er macht in uns ein über alles erhabenes Vermögen, die praktische Vernunft, sichtbar, welches schon dadurch erkannt wird, daß im Erhabenen das Merkmal des Maximums sich findet, welches keinem gegebenen Gegenstande, sondern bloß Vernunftideen zukommen kann. — Doch wird durchs Dynamisch - Erhabene keine bestimmte praktische Vernunftidee hervorgerufen, sondern die praktische Vernunft wird sich ihrer unabhängigen freien Gesetzgebung nur überhaupt bewußt. — Das Dynamisch - Erhabene giebt uns das Bewußtsein unserer Würde, des Werths unserer Persönlichkeit, welche über alles erhaben ist, und gegen welche nichts, selbst unsere physische Existenz in Vergleich zu stellen ist. — Diese Vorstellung entzieht uns der Gewalt der Natur und stellt unser moralisches Sein, unsere moralische Persönlichkeit gegen dieselbe in Sicherheit; diese Sicherheit ist nicht material, einzelne Fälle und einen bestimmten Widerstand betreffend, sondern idealisch, für alle mögliche Fälle und gegen jede noch so große Macht der Natur. Sie gründet sich nicht auf Überwindung oder Aufhebung drohender Gefahr, sondern auf Wegräumung der

letzten Bedingung, unter der es allein Gefahr für uns geben kann, indem wir den sinnlichen Theil unsers Wesens, der allein der Gefahr unterworfen ist, als ein auswärtiges Naturding erkennen, das unsere wahre Person, unser moralisches Selbst nicht angeht.

In der Vorstellung des Dynamisch-Erhabenen unterscheiden wir also folgende drei Stücke:

- 1) einen Gegenstand als Macht;
- 2) die Beziehung dieser Macht auf unser physisches Widerstehungsvermögen;
- 3) eine Beziehung derselben auf unsere moralische Person;

und es entspringt also die Vorstellung des Erhabenen aus der Wirkung dreier aufeinander folgenden Vorstellungen:

1. eines Gegenstandes, dessen Macht physisch auf uns einwirkt;
2. unserer subjektiven physischen Ohnmacht;
3. unserer subjektiven moralischen Übermacht.

Übersicht des Dynamisch-Erhabenen nach den Titeln der Kategorien.

Qualität. Es beruht auf intensiver Gröfse des Gegenstandes (Kraft), welche als zu groß für unsere Widerstehungskraft als Naturwesen; aber zu klein für uns als freie Wesen erscheint, wodurch wir unsern Willen als unabhängig vom Zwange der Natur erkennen. Die Kraft ist zu groß für den empirischen Begriff unserer Naturkräfte, zu klein für die Idee unserer freien Willkühr. — Das Gefühl der Achtung, welches beim Dynamisch-Erhabenen entspringt, bezieht sich nicht auf den Gegenstand, sondern auf das in uns entdeckte Vermögen der Freiheit.

Quantität. Wir geben dem Urtheil über das Dynamisch-Erhabene Allgemeingültigkeit, weil wir mit Recht voraussetzen, die Eingeschränktheit der physischen Kraft und die Unendlichkeit der Freiheit, welche der Gegenstand offenbart, finde sich in jedem Menschen.

Relation. Die Erhabenheit liegt in uns, sie wird nur durch den Gegenstand aufgedeckt. — Der Gegenstand ist zweckwidrig für unser Naturvermögen, zweckmäfsig für die Vernunft, insofern diese unabhängig von der

Natur Gesetze giebt. — Die Beziehung geschieht auf praktische Ideen der Vernunft, als freies Vermögen überhaupt, nicht auf bestimmte moralische Gesetze.

Modalität. Wir erklären das Urtheil über das Dynamisch - Erhabene als subjektiv nothwendig, weil die bei demselben in Wirksamkeit gesetzten Vermögen dem Menschen als Menschen nothwendig zukommen müssen.

Vergleichung des Dynamisch - Erhabenen mit dem Mathematisch - Erhabenen.

Bei beiden werden die Schranken unserer Sinnlichkeit aufgedeckt, aber eben dadurch die Uneingeschränktheit der Vernunft offenbar; beide sind also dem Interesse der Sinnlichkeit entgegen; beide weisen auf das Übersinnliche im Menschen hin; beide fordern Ideen, aber nur als möglich überhaupt, nicht bestimmte zur Erkenntniß taugliche; bei beiden sind Gefühl der Lust und Unlust innig vereinigt, das erstere hat die Oberhand, aber das letztere geht voraus; bei beiden finden wechselseitige Abstossung und Anziehung statt; beide erwecken Achtung, weil wir ein Gesetz in uns entdecken, dem vollkommen Folge zu leisten, nicht in unserer Macht steht;

beide machen auf subjektive Allgemeingültigkeit Anspruch, ob sie gleich einzelne Urtheile sind, weil die Vermögen des Gemüths, welche dabei ins Spiel kommen, bei allen Menschen mit Recht vorausgesetzt werden.

Beide aber unterscheiden sich in folgenden Stücken voneinander: Das Mathematisch-Erhabene bezieht sich auf unsere Erkenntnißkräfte, auf unsere Fassungskraft, das Dynamisch-Erhabene auf unsern Willen; beim erstern ist der Gegenstand dem Vorstellungstrieb entgegen, vergrößert aber das Bewußtsein der Denkfreiheit; beim andern ist er dem Naturtriebe der Selbsterhaltung (*dem Lebenstriebe*) entgegen, erweitert aber das Bewußtsein der moralischen Persönlichkeit; das Mathematisch-Erhabene zieht durch die Größe unsere Aufmerksamkeit auf sich und dadurch werden wir zum apprehendiren vermocht, mit der Apprehension aber tritt zugleich der Trieb zur Comprehension ein; das Dynamisch-Erhabene zieht vermittelst des sinnlichen Triebes, da unsere physische Existenz bedroht scheint, die Aufmerksamkeit auf sich. Das Theoretisch-Erhabene ist nicht von so starker Wirkung als das Praktisch-Erhabene, theils weil der Trieb der Selbsterhaltung grö-

Isler ist als der Trieb nach Erkenntniß, theils weil unser Werth als moralisches Wesen über alles, selbst über uns als erkennendes Wesen erhaben ist.

In den Fällen, wo das Mathematisch-Erhabene zugleich dynamisch-erhaben ist, wird die Stärke der Wirkung vergrößert. Als Beispiele mögen dienen:

Gott dachte sich selbst, die Geisterwelt, die
ihm getreu blieb
Und den Sünder, das Menschengeschlecht. Da
ergrimmt er und stand tzt
Hoch auf Tabor und hielt den tieferzittern-
den Erdkreis
Dafs er nicht vor ihm verging.

Klopstock.

(Der grofse Eindruck dieser wirklich sehr erhabenen Stelle wird nur durch die der Gott-heit unwürdige Darstellung als eines zörnigen Wesens, vermindert).

*Preussens Genius an Friedrich Wilhelm II.
von Schubart.*

Zittre nicht an Deines Oheims Bilde
Mit den erznen Füfsen, mit dem Wodans-
schilde

Und dem wetterleuchtenden Gesicht,
Friedrich Wilhelm zittre nicht!

Wenn Dein Oheim an die Sterne streifte,
Wenn er Thaten wie Gebirge häufte,
Wenn er groß im Wetter der Gefahr
Groß in Friedenssäuseln war.

Wenn er Städte nahm, wie Vogeleier,
Wenn er wärmte sich am Schlachtenfeuer,
Und mit Adlerkrallen krumm und scharf
Legionen niederwarf.

Wenn der angestaunte Geistkolosse
Welten wog in seinem Königsschlosse
Und die Zwietracht und des Neidesbrut
Fesselte mit Heldenmuth.

Wenn der große königliche Weise
Herrschend stand in andrer Weltenkreise,
Wenn von seinem Genius entzückt
Schöpfergeister sich gebückt.

So betrachte ruhig den Giganten
Schau dem Großen, schau dem Allbekanntem
Unverwandt ins Sonnenangesicht
Aber Wilhelm zittre nicht!!

So wie mit dem Mathematisch - Erhabenen das Ästhetisch - Große verwandt ist (bei jenem die Comprehension der Einbildungskraft unmöglich, bei diesem bloß schwierig ist, Anstrengung kostet); so ist auch mit dem Dynamisch - Erhabenen das Dynamisch - Große verwandt. Dynamisch groß ist derjenige, welcher das Furchtbare überwindet, erhaben, wer es auch selbst unterliegend, nicht fürchtet. Hannibal ist groß, wenn er über die Pyrenäen, durch Gallien und über die Alpen dringt, um die Feinde seines Vaterlandes in Italien zu vernichten; Sokrates erhaben, wenn er den Giftbecher wählt, weil er dem Tode nicht durch Verletzung seiner Pflicht entgegen will.

So wie aber, wie wir oben angemerkt haben, das Mathematisch - Große Veranlassung zur Vorstellung des Mathematisch - Erhabenen geben kann, so kann auch die Vorstellung des Dynamisch - Großen die Vorstellung des Dynamisch - Erhabenen herbei führen.

Fortgesetzte Vergleichung des Erhabenen mit dem Schönen.

Wir haben schon S. 210 das Erhabene mit dem Schönen verglichen, und mehrere

Merkmale angegeben, worin beide übereinstimmen und worin sie sich voneinander unterscheiden; jetzt können wir, nachdem die Urtheile über das Erhabene mehr auseinander gesetzt worden, diese Vergleichung noch vollständiger machen.

1. Das Schöne gefällt unmittelbar in der Beurtheilung ohne alles Interesse, das Erhabene gegen das Interesse der Sinne.

2. Das Wohlgefallen am Erhabenen in der Natur ist nur negativ, am Schönen positiv.

3. Das Wohlgefallen am Schönen erzeugt Liebe, am Erhabenen Achtung.

4. Das Schöne bereitet uns vor, etwas ohne Interesse zu lieben, das Erhabene, es wider unser sinnliches Interesse hoch zu schätzen.

Fernere Betrachtung über das Erhabene und der verschiedenen Arten desselben.

Man könnte dem Ästhetisch-Schönen das Ästhetisch - Große gegenüberstellen; wo im Urtheil über das erstere das Wohlgefallen das durch die Form, im Urtheil über das zweite das Wohlgefallen was durch die Größe des Gegenstandes hervorgebracht wird, ausgedrückt wird.

Diesem zu Folge zerfällt das Ästhetisch-Große in das Ästhetisch-Große in engerer Bedeutung und in das Erhabene, eine Eintheilung, welche nach dem Vorhergehenden meinem Leser keine Schwierigkeit machen wird; das erstere bezieht sich auf eine Größe, die die Eingeschränktheit unsers sinnlichen Vermögens uns dadurch fühlen läßt, daß sie dasselbe anstrengt; das andere auf eine solche, die das Gefühl dieser Einschränkung dadurch bewirkt, daß es der Sinnlichkeit unmöglich wird derselben Meister zu werden. — Von der Eintheilung des Ästhetisch Großen und also auch des Erhabenen als Unterabtheilung in das Mathematische und Dynamische ist zur Genüge gesprochen.

Das Wohlgefallen am Erhabenen ist entweder rein oder gemischt; im letztern Fall gesellen sich demselben noch andere Gefühle bei; so muß z. B. wenn der Künstler uns einen erhabenen Gegenstand darstellt, die Darstellung schön sein, und so wird in diesem Fall das Wohlgefallen am Erhabenen mit dem am Schönen verbunden; so können sich mit dem Erhabenen moralische und religiöse Gefühle verbinden.

Das Ästhetisch-Große (in weiterer Bedeu-

tung, also auch das Erhabene) zerfällt in das der Natur und Kunst. Das Erhabene der Natur kann nun wiederum mathematisch- und dynamisch sein und von beiden war im Vorhergehenden die Rede. Nur beim Erhabenen der Natur findet ein reines Geschmacksurtheil statt, denn beim Erhabenen der Kunst kömmt die Beurtheilung des Gegenstandes nach dem Begriff desselben, was er sein soll, durch den Verstand hinzu, es wird also dem ästhetischen Urtheil ein logisches vorausgehen müssen, welches zwar, wie beim Schönen der Kunst die nothwendige Bedingung des Geschmacksurtheils, aber doch von ihm wesentlich verschieden ist.

Ein Produkt der Kunst kann zwar mathematisch-groß, aber nie mathematisch-erhaben sein, weil es sonst den Begriff des Gegenstandes vernichten, ungeheuer werden würde. Aber dies schließt nicht aus, daß ein mathematisch-großer Gegenstand der Kunst, nicht die Einbildungskraft anreizen kann, über alle Grenzen hinaus zu gehen, und so also mittelbar die Vorstellung des Erhabenen zu erzeugen.

Man theilt das Erhabene nach dem Gegenstande, wodurch uns dasselbe gegeben

wird, in das Physisch - und in das Intellectuel-Erhabene. Bei jenem ist der Gegenstand ein Gegenstand des äußern Sinnes und wird blos als Körper, bei diesem wird der Gegenstand als Gegenstand des innern Sinnes, und zwar als Intelligenz betrachtet. Die unübersehbare Fläche des Oceans ist physisch-mathematisch-erhaben; Felsen, die den Einsturz drohen, Erdbeben, heftige Gewitter u. s. w. sind physisch - dynamisch - erhaben. Intellectuel - erhaben ist Hannibal, der sich mit seinem Heere und seinen Elephanten den Weg über unwegsame, himmelhohe Gebirge bahnt; Marquis Posa, der sein Leben opfert, um seinem Vaterlande die Freiheit zu verschaffen. Das Intellectuel-Erhabene ist wiederum von doppelter Art, das des Geistes und das der Sittlichkeit; das letztere kann man das Moralisch-Erhabene nennen. Das vorhin angeführte Beispiel des Hannibal dient auch als Beispiel der Geistesgröße, wenn Regulus dem sichern Tode entgegengieht um sein Wort zu halten, so ist seine Handlung moralisch-erhaben. Daß das Intellectuel-Erhabene jederzeit dynamisch, nie mathematisch - erhaben sein kann, ist in die Augen fallend.

Was wir aber vom Erhabenen dargethan

haben, betraf das Extensiv- und Intensiv-Erhabene der Körperwelt; — wir haben also jetzt nur noch das nachzuholen, was das Intellectual-Erhabene betrifft. Das Intellectual-Erhabene (und was von diesem gilt, gilt auch mit den nöthigen, von selbst sich ergebenden Abänderungen vom Intellectual-Großen) muß uns, wenn es Gegenstand eines ästhetischen Urtheils sein soll, in der Anschauung gegeben werden; und die Größenschätzung der Kraft muß ästhetisch, nicht logisch sein. Der Gegenstand des Erhabenen und Größe des Geistes sind die Seelenkräfte, insofern diese als Naturgaben und als wirkende Ursachen in der Sinnenwelt ohne Beziehung auf moralischen Werth betrachtet werden; dahin gehört Stärke des Verstandes, das Tiefeindringende der Vernunft, Gegenwart des Geistes, Umfang der Erkenntniß, Klugheit u. s. w. Menschen die solche Eigenschaften besitzen, nennen wir groß, die Eigenschaften selbst aber müssen uns in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt dargestellt werden; der Maafsstab mit dem wir sie vergleichen, sind unsere eigenen Seelenkräfte. So erscheint uns Hannibal groß wegen des Muths, mit dem er alle Hindernisse besiegt, um Car-

thagos fürchterlichsten Feind in seinem eigenen Gebiet zu besiegen, Fabius der Zauderer wegen seiner unerschütterlichen Kaltblütigkeit, mit der er allen Bemühungen des Feindes ihn zu einer Schlacht zu bewegen, widersteht und der durch seine Beharrlichkeit Rom rettet; wir finden Wohlgefallen an der Standhaftigkeit, die Karl *XII* und Friedrich der Große im Unglück beweisen; groß erscheint uns Copernicus, wenn er den kühnen Gedanken faßt, die Erde bewege sich um die Sonne um dadurch mannigfaltige Erscheinungen am Himmel zu erklären; Newtons Geist, der aus zwei Kräften die Bewegung der Planeten erklärt; Kants Scharfblick, der in die tiefsten Geheimnisse der Erkenntnisse und des menschlichen Herzens dringt. Zu dem Intellectuel-Großen gehören die Werke der Menschen, bei welchen große physische Kräfte der Natur zu besiegen waren, oder welche diesen Kräften Trotz bieten; die ägyptischen Pyramiden, die Wasserleitungen der Römer, die Peterskirche in Rom, die Blitzableiter u. s. w. — Auch hier gilt, was wir oben gesagt haben, daß das Erhabene selbst nicht unmittelbar gegeben werden kann, daß aber die ästhetische Größe des Gegenstandes in uns ein Gefühl des

Übersinnlichen der Vernunft, dadurch, daß diese zu Ideen veranlaßt wird, erzeugt. Wir fühlen allerdings, daß wir an intellectueller GröÙe dem gegebenen Gegenstand nachstehen; nicht so muthig als Hannibal, so beharrlich als Fabius, so standhaft als Karl *XII* und Friedrich *II*, so hellsehend als Copernicus, so tief eindringend als Newton, so scharfsinnig als Kant sind, aber wir werden auch zugleich inne, daß von allen diesen Kräften, so groß sie auch sich sind, keine die Idee erreicht, welche die Vernunft davon aufstellt, daß die Menschheit in der Idee unendlich größer ist, als was der einzelne darstellt; und so führt uns oft das Intellectuel-GröÙe zum Erhabenen.

Wenn aber gleich unser Urtheil über das Intellectuel-GröÙe und Erhabene auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, welches die Form desselben beweist, so läßt sich doch zum voraus vermuthen, daß nur wenige im Stande sein werden, ein solches Urtheil zu fällen, man muß dem Geiste ähnlich sein, den man bewundern soll:

Du gleichst dem Geist, den Du begreifst.

Gothe.

Das Moralisch-Erhabene beruht auf der Kraft der moralischen Gesinnung und nimmt

unter allen Arten des Erhabenen die erste Stelle ein, weil die Sittlichkeit vor allem andern den unbestrittenen Vorzug verdient, ja ihr nichts an die Seite gesetzt und mit ihr verglichen werden kann; sie allein hat absoluten Werth oder Würde. — Wenn wir also sehen, daß die sittliche Gesinnung einer mächtigen Kraft der Sinnlichkeit Widerstand leistet, oder sie wohl gar besiegt; so kann es sich wohl fügen, daß wir uns selbst sagen müssen, wir hätten diesen Sieg nicht davon getragen, aber es spricht auch eine heilige Stimme in unserer Brust, wir hätten ihn davon tragen sollen.

Alles das wird moralisch-erhaben genannt, was moralische Ideen in uns erweckt; der Mensch wird sich dadurch seines Werths als freies Wesen und seiner Unabhängigkeit von der Sinnenwelt bewußt, ob er gleich dabei auch seiner Gebrechlichkeit inne wird. Als Beispiele des Moralisch-Großen nenne ich: Cäsars Ausspruch: Cinna laß uns Freunde sein; Marquis Posas Unterredung mit dem stolzen despotischen Philipp über Menschenglück und Menschenwerth; Hufs auf dem Scheiterhaufen u. s. w. Zu dem Moralisch-Erhabenen eignen sich vorzüglich die Gegenstände der Religion, der

Glaube an eine heilige, gütige, gerechte Gottheit, an eine weise Weltregierung, an die Unsterblichkeit der Seele; sie sind Erzeugungen der freien gesetzgebenden Vernunft, ihr Triumph im Gebiete der Vorstellungen, ihr Beglaubigungsbrief eines höhern Ursprungs und eines über die Sinnlichkeit erhabenen Adels. In ihrer Reinheit dargestellt ist die Religion als eine Tochter der Vernunft Seelenerhebend; sie erfüllt die Brust des Menschen mit dem Gefühl seines wahren Werths und treibt ihn an, an sich und außer sich das Gute zu mehrern und erhebt ihn über das Schicksal — aber der Bastard, aus sinnlichem Triebe und Heuchelei erzeugt, der auch ihren heiligen Namen sich aneignet, ist der Zerstörer alles Edlen und ein Fluch für die Menschheit.

Man kann endlich das Erhabene nach Verschiedenheit des Verhältnisses, in welches unsere Sinnlichkeit bei Betrachtung desselben versetzt wird, in das *Kontemplativ*- und in das *Pathetisch - Erhabene* eintheilen. Bei dem *Kontemplativ - Erhabenen* erkennen wir die Zweckwidrigkeit und Zweckmäßigkeit des Gegenstandes seiner Größe halber durch bloße Reflexion über denselben; wir beziehen ihn auf unsere Sinnlichkeit, wodurch wir unsere Ohnmacht und auf unsere Vernunft, wo-

durch wir unserer Uebermacht inne werden. — Bei dem Pathetisch - Erhabenen erkennen wir die Zweckwidrigkeit des Gegenstandes, und unsere Ohnmacht nicht durch Beziehung und Reflexion über den Gegenstand, sondern das Gefühl unserer Ohnmacht wird uns unmittelbar gegeben, unsere Uebermacht hingegen wird nur durch Beziehung erkannt.

Alles Mathematisch - Erhabene ist als solches kontemplativ, es betrifft blos die Vorstellung des Gegenstandes, nicht den Gegenstand selbst; er wird nicht als ein auf uns wirkendes Objekt betrachtet, sondern wir reflektiren nur über seine Vorstellung zum Behuf einer möglichen Erkenntniß. Das Dynamisch - Erhabene aber kann sowohl kontemplativ als pathetisch sein. Bei dem Kontemplativ - Dynamisch - Erhabenen wird der Gegenstand zwar als physische Gewalt, aber nur als *mögliche* Ursach einer widrigen Einwirkung auf uns als Naturwesen, als *mögliche* Ursach eines Leidens vorgestellt, und dadurch die Vorstellung unserer Uebermacht als intelligible Wesen erweckt. Wir erkennen die Furchtbarkeit des Gegenstandes nur dadurch, daß wir ihn vermittelst der Einbildungskraft auf unsern physischen Zustand in so fern wir Widerstand

leisten wollen, beziehen. Dahin gehören das Toben des Sturmwindes, das Brausen des Meeres, überhängende Felsen, die Schnelligkeit mit der die Erde sich um die Sonne wälzt u. s. w. Auch hier sind zwei Fälle zu unterscheiden: entweder ist der Gegenstand wirklich an sich fürchtbar, wir brauchen in der Vorstellung desselben nichts hineinzulegen, sondern uns bloß vorzustellen, daß wir demselben Widerstand leisten wollen, dies ist der Fall, bei allen so eben angeführten Beispielen; oder der Gegenstand ist an sich gleichgültig und die Phantasie erschafft subjektiv das Fürchtbare; dies findet vorzüglich bei dem Außerordentlichen und Unbestimmten statt. Zu Beispielen dienen: eine tiefe Stille, eine große Leere, eine starke Finsterniß, eine plötzliche Erleuchtung, das Geheimnißvolle in den Mysterien u. s. w. — Ein Gegenstand, der uns bekannt ist, dessen Macht können wir schätzen, und also bestimmen, ob und wie wir ihm widerstehen können, bei einem unbekanntem ungewöhnlichen Gegenstand ist dies nicht der Fall, unsere Phantasie wird aufgeregt, es wird ihr ein weiter Spielraum eröffnet, und der Erhaltungstreib äußert sich und erregt Besorgniß. Jupiter, ruft der tapfere Ajax im Dunkel der Schlacht
aus,

aus, befreie die Griechen von dieser Finsterniß; laß es Tag werden, laß diese Augen sehen und dann, wenn du willst, laß mich im Lichte fallen. — Dies letztere Erhabene findet sich vorzüglich in der rohen Kindheit der Natur, wo der Erhaltungstrieb am stärksten und geschäftigsten wirkt, wo der Mensch, die ihn umgebende Welt am wenigsten kennt und wo die Phantasie am Thätigsten sich zeigt.

Ein unermessner Bau im schwarzen Flor der Nacht

Nächst um ihn her mit mattem Strahl beschienen,

Ein streitendes Gestaltenheer

Die seinen Sinn in Sklavenbanden hielten

Und ungesellig, rauh wie er

Mit tausend Kräften auf ihn zielten

So stand die Schöpfung vor dem Wilden.

Schiller in den Künstlern.

Bei dem Pathetisch - Erhabenen äußert der Gegenstand wirklich feindlich seine Macht; es steht unserer Einbildungskraft nicht mehr frei, den Gegenstand auf den Erhaltungstrieb zu beziehen, sondern sie muß dies thun; sie wird durch den Gegenstand (objektiv) dazu genöthigt. Nun haben wir oben gezeigt, daß der Gegenstand, den wir für dynamisch-erhaben

erklären sollen, uns nicht wirklich selbst in Gefahr bringen, uns in Leiden versetzen muß, denn sonst würden wir außer Stand gesetzt, ein Geschmacksurtheil zu fällen, weil wir nicht fähig wären, über unsern Zustand zu reflectiren, welches doch zur Hervorbringung eines solchen Urtheils nothwendig erforderlich ist. Das Leiden kann uns also nicht unmittelbar, sondern es muß uns mittelbar gegeben werden; dies geschieht dadurch, daß der Gegenstand an einem Wesen unserer Art Leiden hervorbringt, dessen Anschauung in uns den Zustand des Mitgefühls erweckt, wir müssen nicht selbst, sondern nur sympathetisch leiden. Dieses Mitleiden *) steht nicht in unserer Gewalt, es ist nicht wie beim Kontemplativ-Erhabenen die Wirkung unserer freien Willkühr, sondern unsere Natur zwingt uns dazu. Zum Pathetisch-Erhabenen gehören die Gruppen des Laokoon und der Niobe, Maria Stuart im Schillerschen Trauerspiel, König Lear, Macbeth von Shakespear, der ecce homo von

*) Der Ausdruck Mitleiden wird hier in weiterer Bedeutung genommen, als man ihn im gemeinen Leben braucht, wir verstehen darunter jedes Mitempfinden eines traurigen Gefühls in dem ein anderer sich befindet, Furcht, Schrecken, Angst, Verzweiflung, Entrüstung u. s. w.

Guido Reni in der Dresdner Bildergalerie,
u. s. w.

Die Möglichkeit des Mitleidens beruht auf der Wahrnehmung oder Voraussetzung einer Aehnlichkeit zwischen uns und dem leidenden Gegenstand; daher wird dies Gefühl um so größer, je größer die Aehnlichkeit zwischen uns und dem leidenden Gegenstand ist; uns rührt bei übrigens gleichen Umständen das Leiden eines Menschen mehr als das Leiden eines Thiers *). Das Mitleiden aber darf, wenn es der Grund eines Geschmacksurtheils über das Erhabene werden soll, nie bis zum Affekt steigen, nie in Selbstleiden übergehen, so daß wir uns mit dem eigentlich Leidenden verwechseln; ein Satz der sich aus dem Vorhergehenden zur Genüge ergibt.

Leiden kann immer nur an Wesen, in so fern sie den Kräften der Natur unterworfen sind, an Naturwesen, ausgedrückt werden. — Soll nun ein Gegenstand pathetisch-erhaben

*) Ich habe mit Vorbedacht hinzugefügt „bei übrigens gleichen Umständen,“ durch diesen Zusatz wird der Einwurf beantwortet, daß der Mann mehr Antheil an dem Leiden eines Weibes als an dem eines Mannes nimmt, obgleich der Mann ihm mehr ähnlich ist, es finden sich nämlich hier nicht gleiche Umstände, denn das zarte Weib muß das Unglück tiefer fühlen als der härtere Mann.

sein, so muß er *erstlich* als Naturwesen im Zustand des Leidens dargestellt werden, um Mitleiden in uns zu erregen, dadurch wird er pathetisch; *zweitens* muß er das Gefühl unserer innern Freiheit, unserer Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit in uns hervorrufen; dadurch wird er erhaben.

Das Leiden des Gegenstandes muß also so dargestellt werden, daß es uns zum Mitleiden bewegt; es darf daher weder zu stark, noch zu schwach sich äußern. Erregt der Gegenstand ein zu starkes Gefühl in uns, so werden wir in einen Zustand versetzt, der uns zu einem Gesch.acksurtheil unfähig macht, wir müssen uns beim Mitleiden noch immer unserer innern Freiheit bewußt bleiben; dies geschieht nur dann, wenn entweder das Leiden bloße Illusion und Erdichtung ist, oder wenn es auch in der Wirklichkeit statt gefunden hat, es nicht unmittelbar durch den Sinn, sondern durch die Einbildungskraft dargestellt wird; auch hier hat die Stärke der Darstellung ihre Grenze; wenn Iffland (für den ich sonst als Künstler hohe Achtung hege) in einem seiner Schauspiele einen Menschen mehrere Akte hindurch am Gewissen sterben läßt, so wenden wir am Ende das Auge von der Bühne.

Überhaupt ist es wohl nicht zu verkennen, daß mehrere unserer neuen Dichter um uns zu rühren, unser Herz zerfleischen; daß auch diese ihr Publikum finden, kömmt von der Schloffheit unserer Zeitgenossen her, für die ein wollüstiger Erguß in Thränen das höchste ist, was sie von einem Kunstwerk fordern. — Ist hingegen das in uns hervorgebrachte Gefühl des Mitleidens zu gering, so bleiben wir kalt.

Sollen wir zum Mitleiden bewogen werden, so müssen wir den Gegenstand als wirklichleidend erkennen; und es darf sich daher an demselben nichts finden, was diese Überzeugung störte, dahin gehört: frostige Declamation, streng von dem Leidenden beobachtete Decenz, so daß wir in ihm nicht einen Gegenstand der Natur, sondern ein Produkt der Kunst erblicken; auch muß er nicht unaufhörlich weinen und wehklagen, weil wir wissen, daß die Natur sich auf diesem Wege selbst Erleichterung schafft.

Aber nicht die bloße Darstellung des Leidens an einem Gegenstande, das uns zum Mitleiden fortreißt, ist schon zum Pathetisch-Erhabenen hinreichend, durch sie würden wir nur die Schwäche in uns dargestellt fühlen;

sondern es muß auch der Gegenstand das Gefühl unserer innern Freiheit in uns hervorrufen; dies geschieht nun dadurch, daß wir wahrnehmen, der Leidende behält seine Selbstständigkeit im Schmerz, bei seinem Leiden als Naturwesen (Thier) äußert sich die Freiheit seiner Person (als Intelligenz). Das Leiden besiegt ihn nicht, er besiegt das Leiden; es kann zwar seine physische Existenz zerstören, aber seine Persönlichkeit nicht vernichten; es kann die Naturkraft ihn als Naturwesen vernichten, denn in so fern ist er ihr unterthan, aber sie kann seinen Willen nicht beugen, denn dadurch ist er trotz aller ihrer Macht, über sie unendlich erhaben. Elisabeth tödtet Maria Stuarts Körper, ihren Geist schlägt sie nicht in Fesseln.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Pathetisch-Erhabene nur an Menschen oder Menschenähnlichen Wesen dargestellt werden kann; (hieraus folgt, daß nicht alle schönen Künste pathetisch-erhabene Gegenstände darstellen können; dies ist z. B. der Baukunst nicht möglich) der pathetisch-erhabene Gegenstand muß einerseits ein endliches, abhängiges und mit Gefühl begabtes Wesen sein, er muß Empfänglichkeit für Leiden haben, auf der

andern Seite aber muß er auch Freiheit des Willens besitzen, selbstständig, eine moralische Person sein. Die Gottheit, die Engel (die Unsterblichen, die Reinen, die nicht fühlen, die nicht weinen) sind, wenn man ihnen die Empfänglichkeit für Leiden abspricht, keine pathetisch- sondern bloß kontemplativ-erhabene Gegenstände; will der Dichter die Götter, Engel, Teufel, oder andere höhere Geister pathetisch-erhaben darstellen, so muß er sie vermenschlichen, ihnen menschliche Gefühle beilegen. Umgekehrt sind fühlende Wesen, die keine Persönlichkeit besitzen, in so fern wir sie im Leiden erblicken, zwar Gegenstände der Rührung aber nicht pathetisch-erhaben.

Hierbei aber müssen wir doch bemerken, daß wenn wir fordern, daß der pathetisch-erhabene Gegenstand sich als freie Intelligenz äußern soll, wir dadurch nicht sagen wollen, als müsse der Gegenstand sich moralisch-handelnd zeigen; bei der moralischen Beurtheilung der Handlung vergleichen wir sie mit einem bestimmten Sittengesetze, die Beurtheilung ist also alsdann nicht bloß ästhetisch, sondern logisch; zum ästhetischen Urtheil über das Pathetisch-Erhabene ist bloß erfor-

derlich, daß wir erkennen, der Gegenstand äußere freien Willen; es muß uns in ihm ein Vermögen offenbar werden, welches der Gewalt der Natur widerstehen und sie besiegen kann; welche Richtung diese intelligible Kraft hat, kömmt hier nicht in Betracht, wenn sie gleich zur moralischen Beurtheilung wesentlich gehört. — Macbeth, Richard, Wallenstein u. s. w. sind pathetisch-erhabene Gegenstände, ob wir gleich ihre Handlungen in Rücksicht auf sittlichen Werth nicht billigen können. Bei der ästhetischen Beurtheilung werden wir auf eine Kraft (Freiheit der Willkühr) hingewiesen, die wir in uns gleichfalls antreffen und deren Unendlichkeit wir uns bewußt sind. — Es muß daher in der Anschauung des Pathetisch-Erhabenen etwas sich finden, was wir als Produkt des freien Willens zu betrachten haben, und wodurch der Gegenstand seine Unabhängigkeit von der Natur beweist; er muß der Natur widerstehen, das Leiden bekämpfen, so wird grade durch das Leiden seine Freiheit offenbar, die Selbstständigkeit seines Geistes zeigt sich durch den Zustand des Leidens; beide sind innig zusammenverbunden und darum sind die im Erhabenen

sich findenden Gefühle von Unlust und Lust gleichfalls innig verknüpft. —

Wir können aber die Selbstständigkeit des Gegenstandes nicht unmittelbar erkennen, denn sie gehört zu seinem Innern, was dem äußern Sinn nie gegeben werden kann, sondern wir müssen mittelst Anschauungen des äußern Sinnes darauf schließen; es müssen also an dem leidenden Gegenstande Erscheinungen sichtbar werden, welche nicht durch die Natur (Instinct) gewirkt sind. — Wenn Epaminondas sich weigert den Wurfspiels aus der Wunde ziehen zu lassen, so gewaltig er auch leidet, um die Nachricht von dem Ausgang der Schlacht vor seinem Tode noch zu erhalten, so weist uns diese Erscheinung auf seine intelligible Kraft hin; — wenn Leonidas mit seinen Getreuen dem sichern Tod bei Vertheidigung der engen Pässe von Thermopylä entgegen geht, um Griechenlands Feind aufzuhalten, so erkennen wir darin die Macht seines Willens; Laokoon selbst ein Opfer der scheuslichen Schlangen vergiftet sein eigenes Leiden und ist nur mit dem beschäftigt, was seine Kinder betrifft. In der Braut von Messina erscheint Don Cäsar als ein Gegenstand des Pathetisch-Erhabenen, indem er die Stra-

fe des Brudermords an sich selbst vollzieht. Auf Erden ist niemand der ihn richten kann, sagt er selbst, er muß also allein an sich Gerechtigkeit üben. Die Bitten seiner Freunde, das Flehen seiner Mutter, die innige Anhänglichkeit an seine Schwester, die neu erwachte Liebe zum Leben, nichts kann ihn zurückhalten, sich selbst der Gerechtigkeit zum Opfer darzubringen und seine Blutschuld durch sein Blut zu versöhnen.

Diese Erscheinungen, welche die Selbstständigkeit des Geistes offenbaren, sind von doppelter Art: entweder negativ, wenn die Natur die Freiheit des Menschen nicht besiegt, oder positiv, wenn die Freiheit die Natur besiegt; das erstere nennt Schiller das Erhabene der Fassung, das andere das Erhabene der Handlung. Beim Erhabenen der Fassung wird das Leiden gegeben, es entspringt nicht aus dem Willen, aber es kann auch den Willen nicht beugen. Beispiele des Erhabenen der Fassung sind: Satan, der in Miltons verlohrnem Paradies im ersten Buch die Hölle so anredet: „Schrecken ich grüße Euch, und dich unterirdische Welt und dich tiefste Hölle. Nimm auf deinen neuen Gast. Er kommt zu dir mit einem Gemüthe, das weder

Zeit noch Ort umstalten soll. In seinem Gemüthe wohnt er. Das wird ihm in der Hölle selbst einen Himmel erschaffen. Hier endlich sind wir frei.“ — Bailly befand sich auf dem Blutgerüst und wollte seinen Kopf der Guillotine darbieten, als man seine Hinrichtung deshalb verzögern mußte, weil das Seil an der Todesmaschine gerissen war. Der große, unglückliche Mann war dem Spott seiner Gegner desto länger ausgesetzt, auch der häufig fallende kalte Regen gesellte sich zu seinem Ungemach. — Es trat jemand zu ihm und fragte ihn hämisch? Du zitterst, Bailly? Vor Kälte, antwortete er gelassen. — In Racines *Athalia* in der ersten Scene des ersten Akts antwortet der Hohepriester Joad dem Abner, der ihn auf seine gefahrvolle Lage aufmerksam macht. Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte. Beim Erhabenen der Handlung entspringt das Leiden aus der freien Willkühr; und hier sind zwei Fälle zu unterscheiden, entweder übernimmt man andere Zwecke wegen des Leidens freiwillig, oder das Leiden entspringt aus dem moralischen Wesen des Menschen. Epaminondas, Leonidas in den vorhin angeführten Beispielen, Regulus, der freiwillig nach Car-

thago zurückkehrt, wo ein gewisser Tod seiner wartet, Codrus, der sich fürs Vaterland opfert, Iphigenia in Aulis u. s. w., dienen zur Erläuterung des ersten Falls. Da ich S. 57. aus der Iphigenia in Aulis des Euripides, die Stelle angeführt habe, wo in der Iphigenia der Lebenstrieb so gewaltig spricht, und sie alles aufbietet, um den Vater zu bewegen, sie nicht zu opfern, so will ich hier die Stelle noch anführen, wo sie aus freier Wahl dem Tode sich weiht; dort sprach die Natur aus ihr, hier die Griechin —. Achill will Iphigenien vom Tode retten, er widersetzt sich ihrer Opferung, aber alle Griechen fordern sie laut, doch ist er gesonnen sein an Clytemnestra und Iphigenia gegebenes Wort, selbst wenn er umkommen müßte, zu halten; darauf spricht Iphigenia:

— — — — — Höre
 Mich an, geliebte Mutter. Hör mich beide.
 Was tobst Du gegen den Gemahl? Kein Mensch
 Muß das Unmögliche erzwingen wollen.
 Das größte Lob gebührt dem wohlgemeinten,
 Dem schönen Eifer dieses fremden Freundes,
 Du aber, Mutter, lade nicht vergeblich
 Der Griechen Zorn auf Dich und stürze mir
 Den großmuthsvollen Mann nicht ins Verderben.

Vernimm jetzt, was ein ruhig Ueberlegen
 Mir in die Seele gab. Ich bin entschlossen
 Zu sterben, — aber ohne Widerwillen
 Aus eigener Wahl und ehrenvoll zu sterben!
 Hör meine Gründe an und richte selbst.
 Das ganze große Griechenland hat jetzt
 Die Augen auf mich Einzige gerichtet.
 Ich mache seine Flotte frei — durch mich
 Wird Phrygien erobert. Wenn fortan
 Kein griechisch Weib mehr zittern darf, ge-
 waltsam

Aus Hellas seel'gem Boden weggeschleppt
 Zu werden von Barbaren, die nunmehr
 Für Paris Frevelthat so fürchterlich
 Bezahlen müssen — aller Ruhm davon
 Wird mein sein, Mütter. Sterbend schütz ich
 sie.

Ich werde Griechenland errettet haben,
 Und ewig seelig wird mein Name strahlen.
 Wozu das Leben auch so ängstlich lieben?
 Nicht dir allein — Du hast mich allen Griechen
 Gemeinschaftlich gebohren. — Sieh' dort. Sieh'
 Die Tausende, die ihre Schilde schwenken,
 Dort andre Tausende des Ruders kundig,
 Entbrannt von edlem Eifer kommen sie,
 Die Schmach des Vaterlandes zu rächen, gegen
 Den Feind durch tapfre Kriegesthat zu glänzen,

Zu sterben für das Vaterland. Dies alles
 Macht' ich zu nichte, ich ein einziges Leben?
 Wo, Mutter, wäre das gerecht? was kannst
 Du hierauf sagen? — Und alsdann —

(sich gegen Achilles wendend)

Soll dieser es
 Mit allen Griechen eines Weibes wegen
 Aufnehmen und zu Grunde gehn! Nein doch!
 Das darf nicht sein! Der einz'ge Mensch
 verdient

Das Leben mehr als hunderttausend Weiber.
 Und will Diana diesen Leib, werd ich
 Die Sterbliche, der Göttin widerstreben?
 Umsonst! Ich gebe Griechenland mein Blut;
 Man opfre mich, man schleife Trojas Veste.
 Das soll mein Denkmal sein auf ew'ge Tage
 Das sei mir Hochzeit, Kind, Unsterblichkeit!
 So will's die Ordnung und so sei's. Es
 herrsche

Der Grieche und es diene der Barbar!
 Denn der ist Knecht und jener frei geboren.

Chor.

Dein großes Herz zeigst Du — doch grau-
 sam ist

Dein Schicksal und ein hartes Urtheil sprach
 Diana.

Achilles.

Wie glücklich machte mich der Gott, der Dich
 Mir geben wollte, Tochter Agamemnon's!
 Glücksel'ges Griechenland, so schön errettet!
 Glückselig Du, durch ein so großes Opfer
 Geehrt! Wie edel hast Du gesprochen,
 Wie Deines Vaterlandes werth! Der starken
 Nothwendigkeit willst Du nicht widerstreben.
 Was einmal sein muß, muß vortreflich sein.
 Je mehr dies schöne Herz sich mir entfaltet,
 Ach desto feuriger lebt's in mir auf
 Dich als Gemalin in mein Haus zu führen.
 O sinn' ihm nach. So gern thät' ich Dir
 Liebcs

Und führte Dich als Braut in meine Woh-
 nung.
 Kann ich im Kampfe mit den Griechen Dich
 Nicht retten — — o, beim Leben meiner
 Mutter!

Es wird mir schrecklich sein. Erwägs genau.
 Es ist nichts kleines um das Sterben.

Iphigenia.

Meinen

Entschluß bringt kein Beweggrund mehr zum
 Wanken,
 Mag Tyndars Tochter, herrlich vor uns allen,

Durch ihre Schönheit Männer gegen Männer
 Im blut'gen Kampf bewafnen — meinetwegen
 Sollst Du nicht sterben, Fremdling. Meinet-
 wegen

Soll niemand durch Dich sterben! Ich ver-
 mag

Mein Vaterland zu retten. Laß mich's immer.

Das Leiden kann endlich nicht aus der physischen Natur, sondern aus dem moralischen Wesen entspringen; aber es wird nicht freiwillig übernommen, sondern es wird durch das gesetzgebende Vermögen der Vernunft auferlegt; hier erscheint das Pflichtgebot als Macht und das Leiden ist Wirkung. Die Erhabenheit des Gegenstandes beruht sodann nicht auf seinen moralischen Werth, sondern auf die anschauliche Darstellung der Kraft des Sittengesetzes. — Dies findet statt, wenn wir sehen, daß jemand durch das Bewußtsein seiner Schuld elend gemacht wird; auch hier muß das Leiden nicht so dargestellt werden, daß der Affekt in den wir versetzt werden, uns hindert, auf die Erhabenheit unserer praktischen Vernunft zu achten. Beispiele der Art sind: Don Cesar in der Braut von Messina

sina, und wir fühlen die Wahrheit des Ausspruchs, womit das Stück schließt,

„Das Leben ist der Güter höchstes *nicht*,
Der Übel größtes aber ist die *Schuld*.“

Ferner das Gewissen von Iffland; Orest, Oedip, u. s. w., im griechischen Trauerspiel; Macbeth; Entzückung des las Casas in Engels Philosophen für die Welt.

„Aber noch stand der Greis, den Blick zur Wolke gesenkt und trüben, denkenden Ernst auf der Stirne: denn ihm preßte das Herz jener unselige Rathschlag, womit er einst, in unbedachter Verzweiflung, um das eine Volk zu erleichtern, das andere erdrückte; alle Gedanken seiner Seele schweiften umher am Gambia und am Senegal, bis tief ins Innerste jenes Welttheils, wo verrätherischer ewiger Krieg den Barbaren Europens Myriaden auf Myriaden in ihre Ketten liefert. Und sie kam endlich, nach unzähligen bessern, diese gefürchtete That, schwarz und scheußlich in ihren Folgen wie eine Unthat der Hölle, und reicher an Blut und an Thränen, als sie je der reumüthige Greis in der finstersten seiner Nächte träumte. Aller Gräuel der Bosheit und alle Wehklage der Unschuld war im Andenken vor Gott, aller unsägliche, un-

denkbare, unendliche Jammer im Mutterlande, auf dem Meer, auf den Inseln; alles Hinsinken der ersterbenden Kraft und alle Geißelhiebe statt Erquickung und Schlummers; alles Wimmern der sich sträubenden Todesangst, und alle Stille der dahingegebenen Verzweiflung. Las Casas stand als sollte ihn das Entsetzen vernichten. Er dachte jetzt nicht den Heiligen, den Gerechten, vor dem keine Finsterniß deckt und kein Flügel des Lichts sichert; voll des innigsten, tiefsten Erbarmens dacht' er nur das endlose Elend aller dieser Tausende, seiner Brüder. — Da der Engel ihn sah, wie die Reue mit allen ihren Nattern ihm an die Seele fiel, und wie er das Kleinod seiner Natur, die Unsterblichkeit, hätte geben mögen, um seine Schuld zu vertilgen, da entfloß auch ihm eine Thräne.“ —

Zur leichtern Übersicht will ich das, was über die Arten des Pathetisch-Erhabenen gesagt ist, kurz zusammen stellen.

Das Leiden, was an dem pathetisch-erhabenen Gegenstände dargestellt wird, wird entweder allein durch die sinnliche Natur (innere oder äußere) gegeben, und der Mensch übernimmt sie sodann nicht freiwillig; oder es wird durch die moralische Natur gegeben,

und es ist in diesem Fall, entweder freiwillig übernommen oder aufgedrungen. —

Ich verweise meine Leser, wenn sie über die Lehre vom Erhabenen mehr nachzulesen wünschen, auf den Abschnitt Kants Critik der Urtheilskraft, der diesen Gegenstand betrachtet, und aufer diesem auf Schillers treffliche Abhandlungen über das Erhabene und über das Pathetische im dritten Theil seiner prosaischen Schriften. —

Tabellarische Darstellung der verschiedenen Arten des Erhabenen überhaupt.

Man kann das Erhabene nach folgenden drei verschiedenen Eintheilungsgründen einteilen:

1. Nach den verschiedenen Arten der Gröfse, welche beim Erhabenen sich findet, da zerfällt es
in das der *extensiven* - und in das der *intensiven Gröfse*
das *Mathematisch* - das *Dynamisch-Erhabene*.
2. Nach den verschiedenen Arten der Gegenstände, woran die Gröfse sich findet

habene), ist leicht verständlich und mit der oben beim Schönen gegebenen vollkommen übereinstimmend.

Von den mit dem Erhabenen verwandten Gefühlen.

Das Gefühl des Erhabenen beruht auf der Vorstellung der Ideen, welche durch Vorstellungen der Sinnlichkeit in uns erweckt werden, und wodurch unser Geist sich über das Gebiet der Sinnenwelt erhebt. Die Vernunft beweist bei ihm ihre Herrschaft über die Sinnlichkeit. Nennen wir nun das Gefühl der Übermacht der Vernunft über die Sinnlichkeit Achtung, so sieht man wohl, daß das Gefühl des Erhabenen ein Gefühl der Achtung ist. Dies Gefühl der Achtung, wenn es durch einen sinnlichen Gegenstand erweckt wird, und die Überlegenheit der Vernunft über die Einbildungskraft anschaulich macht, ist das Gefühl des Erhabenen, und wir nennen den Gegenstand der uns dies Gefühl einflößt selbst erhaben. Das Urtheil welches dadurch begründet wird ist *ästhetisch*. — Das Gefühl, welches die praktische Vernunft als freie Gesetzgeberin wirkt, indem sie der Sinnlichkeit gebietet, und alle Einschmeichelung

der Neigungen abschlägt, die Selbstliebe einschränkt und ihr Abbruch thut, ist auch Achtung, moralische, praktische, wie Kant sie auch nennt: Achtung fürs Sittengesetz, sie begründet ein praktisches und kein ästhetisches Urtheil. Dieses Gefühl ist die einzig reine sittliche Triebfeder, und es muß vorhanden sein, wenn eine Handlung aus Pflicht geschehen soll.

Achtung also betrifft nur die Vernunft, und ein Gegenstand bewirkt in mir nur dies Gefühl, insofern ich der Oberherrschaft der Vernunft als Vermögen inne werde. Diese Achtung selbst hat keinen Grad, sondern ist wie die Vernunft selbst nur eine. — Insofern ich also in mir und andern die Unabhängigkeit und Übermacht der Vernunft inne werde, fühle ich Achtung; ich achte die Vernunft in anderen oder in meiner Person. Insofern aber von der Vernunft nicht mehr als einem gesetzgebenden *Vermögen*, sondern von einer die Willkühr bestimmenden Kraft die Rede ist, so giebt es verschiedene Grade dieser Kraft, welche nur durch die Besiegung des Widerstandes erkannt werden können. Erkennen wir einen hohen Grad der Vernunft als Willensbestimmender Kraft, so fühlen wir

Hochachtung für den, bei welchem sie sich äußert. Ihr gegenüber steht *Verachtung*, wenn auch nicht der geringste Grad der sittlichen Willenskraft sich zeigt. Da beim Erhabenen als solchem die Vernunft nur als übersinnliches Vermögen, nicht als Kraft sich äußert, so findet keine Hochachtung, sondern Achtung dabei statt. — Hochachtung ist also nur in moralischer Beziehung möglich, und zwar wird sie nur für freie Wesen gefühlt werden können; ein gleiches gilt von der Verachtung. Die freien Wesen sind nun entweder wir selbst oder andere. In Rücksicht auf uns selbst findet zwar Achtung für das freie gesetzgebende Vermögen und deren Gesetze statt; Hochachtung aber nicht, weil wir uns stets der Gebrechlichkeit unserer Tugend bewußt werden, sobald wir das, was wir gethan haben mit der Forderung der Vernunft zusammen halten, Erfüllung unserer Pflicht im Kampf gegen die Neigung sichert uns blos vor Verachtung, die wir auch gegen uns fühlen, wenn wir durch kleine Hindernisse uns bewegen lassen, von der Tugend zu weichen. — Die Menschheit müssen wir in der Person jedes vernünftigen Wesens achten; die Thaten, welche große moralische Kraft zeigen, flößen

uns Hochachtung ein, so wie gänzlicher Mangel an Widerstand gegen die sinnlichen Begierden Verachtung. — Hochachtung und Verachtung hat Grade; die Achtung aber nicht, weil sie einzig ist, indem sie auf ein und dasselbe übersinnliche gesetzgebende Vermögen sich bezieht. — Achtung geht auf das Verhältniß der sinnlichen Natur zu den Forderungen der Vernunft ohne Rücksicht auf eine wirkliche Erfüllung; Hochachtung geht auf wirkliche Erfüllung eines praktischen Vernunftgesetzes und wird nicht für das Gesetz, sondern für die Person, welche demselben gemäß handelt, empfunden. — Bei der Gottheit als dem heiligen Gesetzgeber wird Hochachtung zur Achtung. Verbindet sich mit der Achtung oder Hochachtung vor einem Wesen die Vorstellung seiner uns überlegenen Macht, so entspringt *Ehrfurcht*; diese ist von der Furcht wesentlich verschieden, weil die Gefahr seiner Macht zu unterliegen nicht als wirklich vorhanden vorgestellt, sondern nur als bloße Möglichkeit gedacht wird. So hegt der Tugendhafte Ehrfurcht vor Gott; mit dem Gefühl der Achtung, daß die Vorstellung desselben als heiligen Gesetzgebers in ihm erweckt, verbindet sich die Vorstellung seiner unendlichen

Macht, welcher Widerstand leisten zu wollen, auch nur als Möglichkeit gedacht den Menschen als Nichts erscheinen läßt, allein der Tugendhafte mit dem Bewußtsein seiner Rechtsschaffenheit weiß, daß er die Gottheit nicht zu fürchten hat, insofern der Fall nicht eintreten kann, daß sie als Macht gegen ihn auftritt. — Macht allein genommen erzeugt blos Furcht, mit Achtung oder Hochachtung verbunden Ehrfurcht. — Wir legen dem Gegenstande, welchem der höchste Grad der Ehrfurcht zukömmt, von dem der Gedanke der Widersetzung ganz wegfällt, *Majestät* bei; so sprechen wir von der Majestät Gottes, des Gesetzes, des Volks, des Beherrschers u. s. w. Mit der Majestät ist also das Merkmal des Herrschens verbunden.

Der sinnliche Ausdruck der Kraft der Vernunft giebt *Würde*; sie findet nur in Rücksicht auf Moralität statt, und kann also nur bei freien vernünftigen Wesen angetroffen werden. Sittliche Schönheit ist *Grazie*, sittliche Größe anschaulich dargestellt (sittliche Erhabenheit) ist *Würde*. Die letzte zeigt sich im Kampf mit der Neigung, und kann nur durch die Größe des Widerstandes erkannt werden. Ein sanfter Tod, der gleich dem Schlaf uns um-

fängt (da kam der Tod mit leisem Tritt und brachte seinen Bruder mit) ist ein schöner Tod; im Tode, der gewaltsam ergreift, kann der Sterbende Würde zeigen. Jene Kinder, die den Wagen der Mutter zum Tempel zogen, und die die Götter im Schlaf zu sich nahmen, starben einen schönen Tod; Sokrates, Hufs, Charlotte Corday, Bailly, Madame Roland bewiesen Würde im Tode. — Die Grazie der menschlichen Gestalt liegt in der Freiheit der willkürlichen Bewegungen, die Würde in der Beherrschung der unwillkürlichen. So gehört fester Gang, Haltung, freier offener Blick, kraftvoller Ton u. s. w. insofern sie Kraft des Geistes (Charakter) bezeichnen, zur Würde; leichte Beweglichkeit, Musik der Stimme zur Grazie.

Ein Gefühl heißt *ernst*, wenn es tief eindringt und uns zum Nachdenken auffordert. — So wird der Anblick eines Schlachtfeldes ernste Gefühle in uns erregen; wir werden zum Nachdenken aufgefordert, über die Wuth, mit welcher die Menschen sich untereinander morden, über den Ehrgeiz der Herrscher, über das Unglück und die Muthlosigkeit oder den Leichtsinn der zur Schlachtbank Geführten,

über die Entwicklung der Kräfte durch den Krieg u. s. w.

Feierlich nennen wir dasjenige, was das Gemüth zu etwas Großem und Wichtigem vorbereitet. Es ist mit dem Erhabenen verwandt, insofern es Hemmung der Thätigkeit hervorbringt und dadurch die Ungeduld anspornt, schneller fortzuschreiten. Zum Feierlichen gehören: dumpfe Töne (gedämpfte Musik, dumpfwirbelnde Trommeln, fernhin rollender Donner) starke Töne, die gleichförmig wiederkehren, (Läuten der Glocken, Kanonenschüsse in gemessenen Abschnitten), Chormusik, Orgelton, Leichenzüge bei denen Pracht mit Furchtbarkeit verbunden u. s. w.

Erhabenheit setzt Größe voraus, das Große überschreitet den gewöhnlichen Maassstab, also gehört es in dieser Hinsicht zu dem Außerordentlichen; daher ist das Gefühl beim Erhabenen mit den Gefühlen der Verwunderung und Bewunderung verwandt. *Verwunderung* ist ein Gefühl, welches ein Gegenstand erregt, insofern er unsere Erwartung übersteigt. Wir verwundern uns über die Schaamlosigkeit, mit welcher uns jemand eine Sache abstreitet, die wir gewiß wissen; wir verwundern uns über die Fortschritte, die ein Mensch

in seinen Kenntnissen gemacht hat. — Steigt dies Gefühl bis zum Affekt, so wird es *Erstaunen* genannt. *Bewunderung* ist mit der Verwunderung sehr nahe verwandt, sie unterscheiden sich nur darin voneinander, daß die Bewunderung bleibt, wenn auch die Neuheit verschwunden ist. Bei der Verwunderung sowohl als bei der Bewunderung findet eine augenblickliche Hemmung unserer Geistesthätigkeit statt, weil wir auf etwas stoßen, was wir mit unserer gewöhnlichen Reihe von Vorstellungen nicht in Harmonie bringen können. Das worüber wir uns verwundern, kann uns durch öftere Wiederholung gewöhnlich werden und dann verliert sich dies Gefühl nach und nach; Bewunderung aber beruht auf einer Hemmung, die nicht gehoben werden kann, sondern immer wiederkehrt, so oft wir den Gegenstand betrachten. —

Wunderbar in weiterer Bedeutung ist das, was Verwunderung erregt; in engerer Bedeutung dasjenige, was außerhalb den Grenzen der Natur liegt, und in dieser letztern Bedeutung wird es vorzüglich bei Werken der schönen Kunst gebraucht. Die übersinnlichen Wesen, als Götter, Engel, Teufel u. s. w. ge-

hören zum Wunderbaren in der letztern Bedeutung.

Die Verwandtschaft aller dieser genannten Gefühle mit dem Gefühl des Wohlgefallens am Erhabenen ist in die Augen fallend, aus dieser Verwandtschaft ergibt sich, daß die genannten Gefühle gar sehr geeignet sind, mit dem Urtheile über das Erhabene verbunden zu werden, obgleich diese Verbindung nicht bei allen nothwendig ist.

Was das Gefühl der Achtung im weitern Sinne betrifft, wo es durch die Überlegenheit der Vernunft in ihrer Freiheit über die Sinnlichkeit bewirkt wird, so ist es mit allen Urtheilen über das Erhabene wesentlich verbunden, weil bei allen diese Überlegenheit durch die Reflection erkannt werden muß. Ist aber von sittlicher Achtung die Rede (von der Achtung welche durch die im Reiche der Sittlichkeit gesetzgebenden Vernunft erzeugt wird), so findet sie sich nicht nothwendig bei allen Geschmacksurtheilen, welche das Erhabene zum Gegenstande haben und sie finden z. B. sehr oft beim Theoretisch-Erhabenen nicht statt. Der dem Auge unbegrenzte Ocean ist erhaben, ohne daß mit ihm das Gefühl der sittlichen Achtung verknüpft ist. Umgekehrt

hingegen ist jeder Gegenstand, welcher seiner Natur nach dies Gefühl in uns erregt, ein erhabener Gegenstand, dahin gehört z. B. die Vorstellung der Pflicht, des Sittengesetzes u. s. w. Was wir so eben von der Achtung gesagt haben, gilt auch von der Hochachtung. Sie ist nicht nothwendig mit dem Urtheil über das Erhabene verknüpft, kann aber mit demselben verknüpft werden; jedoch ist nicht jeder Gegenstand der Hochachtung eben dadurch schon erhaben. — Die Ehrfurcht ist an sich selbst ein erhabenes Gefühl und die Majestät ein erhabener Gegenstand.

Das Feierliche kann sehr schicklich mit dem Erhabenen verbunden werden, und das Gemüth auf dies Gefühl vorbereiten, oder das letztere verstärken. Dies ist der Fall bei dem durch die Orgel begleiteten Chorgesang,

So hebt in Gottes Tempel sich
 Voll ernster Andacht feierlich
 Des Chors harmonischer Gesang
 Mit Orgel und Posaunenklang
 Dafs rings der hochgesäulten Hallen
 Durchdämmerte Gewölb' erschallen
 Von Gott der Erd und Himmel schuf;
 Der Fromme horcht den Donnerruf

Des dreimal Heilig, staunt, erschrickt
Und wird zur Engelwonn entzückt.

Vofs.

bei dem Kanonendonner und den Salven aus
kleinem Gewehr, welche das *Te Deum* beglei-
ten; bei den Ceremonien eines Leichenbe-
gängnisses,

— Mit schwarzem Flor behangen war das
Schiff

Der Kirche, zwanzig Genien umstanden
Mit Fackeln in den Händen den Altar,
Vor dem der Todtensarg erhaben ruhte;
Mit weißbekreuztem Grabestuch bedeckt.
Und auf dem Grabtuch sahe man den Stab
Der Herrschaft liegen und die Fürstenkrone,
Den ritterlichen Schmuck der goldnen Sporen,
Das Schwerdt mit diamantene[m] Gehäng. —
— Und alles lag in stiller Andacht knieend,
Als ungesehen jetzt vom hohen Chor
Herab die Orgel anfing sich zu regen,
Und hundertstimmig der Gesang begann —
Und als der Chor noch fortklung, stieg der
Sarg

Mit sammt dem Boden, der ihn trug, allmählig
Versinkend in die Unterwelt hinab,
Das Grabtuch aber überschleierte

Weit ausgebreitet [die verborgne Mündung,
 Und auf der Erde blieb der irr'd'sche Schmuck
 Zurück, dem Niederfahrenden *nicht* folgend.
 Doch auf den Seraphsflügeln des Gesangs
 Schwang die befreite Seele sich nach oben
 Den Himmel suchend und den Schoofs der
 Gnade.

Aus Schillers Braut von Messina.

Ogleich die Verwunderung sich mit der
 Vorstellung des Erhabenen verbinden kann,
 wie dies bei dem der Fall ist, der zum ersten-
 mal ein Linienschiff sieht, so ist doch nicht
 jeder Gegenstand der uns in Verwunderung
 setzt, erhaben, denn zum Erhabenen gehört
 Gröfse, wir können uns aber auch über kleine
 Gegenstände verwundern. Ein gleiches gilt
 von der Bewunderung; allerdings giebt es meh-
 rere erhabene Gegenstände, die zugleich be-
 wundernswürdig sind, dahin gehören die Ord-
 nung in der unermesslichen Sinnenwelt, die
 Ruinen von Palmira, die Pyramiden in Ägy-
 pten u. s. w.; aber wir können auch Gegen-
 stände bewundern, ohne daß wir sie für er-
 haben erklären, z. B. sehr feine anatomische
 Einspritzungen; auch giebt es erhabene Ge-
 genstände, welche nichts bewundernswerthes
 an sich tragen; eine weite Einöde, die dunkle
 Nacht

Nacht deckt und welche durch das Geheul reißender Thiere noch gräßlicher wird, ist ein dynamisch - erhabener Gegenstand, erregt aber keine Bewunderung.

Das Wunderbare läßt sich sehr leicht mit dem Erhabenen verbinden, und vermehrt den Eindruck desselben, obgleich nicht jedes Wunderbare an sich schon erhaben ist; wie dies die Spielfischen Romane zur Genüge beweisen.

Scene aus Göthens Faust als Beispiel des Erhabenen was mit Wunderbarem (Unbegreiflichem) verbunden ist.

Margarethe.

Glaubst Du an Gott?

Faust.

Mein Liebchen wer darf sagen

Ich glaub an Gott!

Magst Priester oder Weise fragen

Und ihre Antwort scheint nur Spott

Über den Frager zu sein.

Margarethe.

So glaubst Du nicht?

Faust.

Milshör' mich nicht, Du holdes Angesicht.

Wer darf ihn nennen?

Und wer bekennen,
Ich glaub ihn?
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen, ich glaub ihn nicht?
Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Fast und erhält er nicht,
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hier unten fest?
Und steigen freundlich blickend
Einige Sterne nicht hier auf?
Schau ich nicht Aug in Auge Dir
Und drängt nicht alles
Nach Haupt und Herzen Dir
Und webt in ewigem Geheimniß
Unsichtbar, sichtbar neben Dir?
Erfüll davon Dein Herz, so groß es ist,
Und wenn Du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn es dann, wie Du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles.
Name ist Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsgluth.

Von der Rührung.

Rühren in der weitesten Bedeutung heißt ein solches Gefühl hervorbringen, wodurch irgend einer in der Seele vorhandenen Triebe rege gemacht wird *); in engerer Bedeutung schliessen wir diejenigen Gefühle aus, welche bloß auf den Erkenntnistrieb wirken (Aufmerksamkeit, Wissensbegierde, Neugierde erregen), so wie auch diejenigen, welche sich mit keiner ernstern Gemüthsstimmung vertragen (alles Lächerliche, Scherzhafte u. s. w.); in noch engerer Bedeutung fügen wir das Merkmal hinzu, daß das hervorgebrachte Gefühl einen nicht gewöhnlichen Grad der Stärke habe, und also sehr merklich aufs Begehrungsvermögen wirke (ein Affekt sei); in der engsten Bedeutung endlich verstehen wir darunter ein Gefühl des Mitleidens hervorbringen.

In der ersten Bedeutung wird der Ausdruck *Rühren* gebraucht, wenn man sagt, den stumpfen Feuerländer rührt der Anblick eines Schiffs nicht, ob er gleich nie ein solches ungeheures Gebäude sahe, er sitzt unbeweglich still und wendet nicht einmal den Kopf um

*) Die Grundbedeutung von rühren ist wohl bewegen; dies sieht man aus: Er rückt und rührt sich nicht, umrühren, aufrühren u. s. w.

dasselbe mit den Augen zu verfolgen; in der zweiten Bedeutung, wenn man sagt, von dem Knaben erwarte ich wenig Gutes, es rührt ihn weder Lob noch Tadel; in der dritten Bedeutung nennt man Erregung der Bewunderung, Achtung, des Zorns, der Freude u. s. w. Rührungen (Gemüthsbewegungen), und endlich in der engsten Bedeutung wird der Ausdruck gewöhnlich im gemeinen Leben gebraucht; wenn man z. B. sagt, der Anblick des Unglücks seines Freundes hat ihn bis zu Thränen gerührt.

Mit dem Erhabenen ist jederzeit Rührung verbunden, beim Mathematisch - Erhabenen wird der Erkenntnistrieb in Bewegung gesetzt, beim Dynamisch-Erhabenen wird aufs Begehungsvermögen gewirkt; und dieser genauen Verbindung mit dem Erhabenen wegen, lassen wir auf die Abhandlung desselben, die Untersuchung über die Rührung folgen.

Unterscheidung der Rührungen der *Quantität* nach.

Die Rührungen haben als Gefühle nur **eine** intensive GröÙe, einen Grad; und hier zerfallen sie in zwei Arten, in *sanfte* und *starke*. Die sanfte Rührung nannten die Griechen *ηδως*, die starke *πικρως*. Bei der sanften

Rührung wird das Gemüth nur mälsig und leise bewegt, bei der starken hingegen bemeistert sich das Gefühl des Gemüths; sanfte Rührung erweckt in uns die letzte Scene in Schillers Jungfrau von Orleans:

Johanna. Wo bin ich?

Burgund. Bei Deinem Volk, Johanna, bei den Deinen.

König. In Deiner Freunde, Deines Königs Armen.

Johanna. (nachdem sie ihn lang starr angesehen.)
Nein ich bin keine Zauberin, gewils, ich bins nicht.

König. Du bist heilig wie die Engel
Doch unser Auge war mit Nacht bedeckt.

Johanna. sieht heiter lächelnd umher.

Und ich bin wirklich unter meinem Volk
Und bin nicht mehr verachtet und verstossen?
Man flucht mir nicht, man sieht mich gnädig an?

Ja jetzt erkenn ich alles deutlich wieder,
Das ist mein König! Das sind Frankreichs
Fahnen!

Doch meine Fahne seh ich nicht. — Wo
ist sie?

Nicht ohne meine Fahne darf ich kommen,
Von meinem Meister ward sie mir vertraut.

Vor seinem Thron muß ich sie niederlegen.
Ich darf sie zeigen, denn ich trug sie treu.

König mit abgewandtem Gesicht. Gebt ihr die Fahne. (Man reicht sie ihr. Sie steht ganz aufgerichtet die Fahne in der Hand — Der Himmel ist mit einem rosigen Schein beleuchtet.)

Johanna. Seht ihr den Regenbogen in der Luft?

Der Himmel öffnet seine goldnen Thore
Im Chor der Engel steht sie glänzend da
Sie hält den ewgen Sohn an ihrer Brust,
Die Arme streckt sie lächelnd mir entgegen
Wie wird mir — Leichte Wolken heben mich —

Der schwere Panzer wird zum Flügelkleide
Hinauf — hinauf — die Erde flieht zurück —
Kurz ist der Schmerz und ewig ist die Freude.

Starke Rührung erweckt Richard im Shakespear, wenn er sein bleiches Gesicht im Spiegel erblickt, und den Spiegel mit den Worten zerschlägt: Du lügst. —, oder König Philipp im Dom Karlos, wenn sein Sohn ihm das Schreckliche vorstellt, allein und ohne Freund zu sein, und ihm das schmerzhafteste, furchtbare Gefühl die Worte abdringt: Ich bin allein.

Ein jedes Gefühl kann an innerer Größe

zu und abnehmen, und also dem Sanft- oder Starkrührenden sich nähern, und da es hier also auf ein mehr oder minder ankömmt, so sind die Grenzen nicht genau zu bestimmen. Doch giebt es Gefühle, die ihrer Natur nach mehr zu den Sanftrührenden gehören und nur durch Steigerung starkrührend werden, 'dahin gehören: Mitleid, Hofnung, Sehnsucht, Zärtlichkeit, Dankbarkeit, Freundschaft, Ergebung in den Willen der Gottheit; umgekehrt giebt es andere, die gewöhnlich starkrührend sind und nur durch Abnahme sanftrührend werden: Zorn, Kummer, Schreck, im letztern Fall erhalten sie auch wohl andere Namen, geringer Zorn heißt Unwille, geringer Schreck Besorgnis u. s. w. Der Hang zum Sanftrührenden heißt Empfindsamkeit. Sowohl der Gegenstand der starken Rührung (das Pathetische) als der der sanften können erhaben sein, zu dem erstern gehört Herkules, der sich seinen Scheiterhaufen bereitet, zu dem andern die Madonna eines Raphael.

Der sanft Gerührte ergießt sich gern in Worten, mahlt mit sanften Farben und stellt in einem sanften Lichte dar, weilt gern bei dem Gegenstande der Rührung und geht nur langsam von einer Vorstellung zur andern

über. Der stark Gerührte stellt viel mit wenig Worten dar (im höchsten Grade macht sogar der Affekt stumm), liebt grelle Farben und blendendes Licht, irrt umher aber kehrt immer wieder plötzlich zum Gegenstande der Rührung zurück, das Spielende und Witzige ist ihm zuwider und wenn der im starken Affekt sich befindende witzig ist, so ist er es ohne es sein zu wollen.

Der *Qualität* nach ist das Gefühl der Rührung entweder Lust oder Unlust oder beides zusammen verbunden; zu dem erstern gehört die Freude, zu dem andern die Verzweiflung, zu dem letztern die Sehnsucht und Hoffnung.

Der *Relation* nach ist die Rührung entweder *asthenisch* oder *sthenisch*, oder wie Kant sie nennt von der *schmelzenden* oder *wackern (rüstigen)* Art; bei den erstern gefällt sich das Gemüth im leidenden Zustand, bei den andern wird die Thätigkeit des Gemüths geweckt. Zu den schmelzenden Rührungen gehören: Sehnsucht, Wehmuth, Bangigkeit, empfindsame Liebe, u. s. w., zu den rüstigen: Zorn, Rachsucht, Enthusiasmus für Vaterland, Freiheit, Wahrheit u. s. w. — Steigt die schmelzende Rührung bis zum Affekt, wo

die Bestrebung zu widerstehen selbst ein Gegenstand der Unlust wird, so verliert sie alles *Edle*, d. h. es wird die Freiheit des Willens, welche den Menschen über das Thier erhebt, nicht mehr sichtbar, sondern der Mensch und sein Zustand ist sich selbst ein Gegenstand des Genusses.

Der Hang durch das Schmelzende sich in Affekt versetzen zu lassen heißt *Empfindlei*.

Der Affekt der asthenischen Rührung ist zwar mit dem Schönen, aber nicht mit dem Erhabenen vereinbar, weil das letztere eine Aufregung der Kräfte fordert; der Affekt der wackern Art ist allerdings mit dem Erhabenen vereinbar, aber deshalb nicht immer selbst erhaben.

Der *Modalität* nach gilt von der Rührung, was von den Gefühlen überhaupt gilt; sie sind entweder bloß privatgütig und gehören zum Angenehmen oder Unangenehmen; oder sie machen auf Allgemeingütigkeit Anspruch, in welchem letztern Fall man wieder unterscheiden muß, ob diese Allgemeingütigkeit auf Begriffen beruht oder nicht. — Die Rührung welche zum Erhabenen gehört ist all-

gemeingütig ohne Begriffe, denn das Urtheil worauf sie beruhen, ist *ästhetisch*.

Die Rührung kann auf eine doppelte Weise hervorgebracht werden, *entweder* daß man sie an einer Person darstellt und also das Mitgefühl erweckt, *oder* daß man den Gegenstand, der sie bewirken soll in der Wirklichkeit oder in der künstlichen Darstellung vergegenwärtigt. — Zum Beispiel der erstern Art, wähle ich folgende Scene aus Göthens Faust.

Margarethe im Zwinger vor einem Andachtsbild der mater dolorosa; sie steckt Blumen in die davor stehenden Krüge.

Ach neige

Du Schmerzenreiche

Dein Antlitz gnädig meiner Noth!

Das Schwert im Herzen

Mit tausend Schmerzen

Blickst auf zu deines Sohnes Tod,

Zum Vater blickst du

Und Seufzer schickst du

Hinauf um sein' und deine Noth.

Wer fühlet

Wie wühlet

Der Schmerz mir im Gebein?

Was mein armes Herz hier banget,
 Was es zittert, was verlanget,
 Weißt nur du, nur du allein!

Wohin ich immer gehe,
 Wie weh', wie weh, wie wehe,
 Wird mir im Busen hier!
 Ich bin, ach, kaum alleine,
 Ich wein', ich wein', ich weine,
 Das Herz zerbricht in mir.
 Die Scherben vor meinem Fenster
 Bethaut' ich mit Thränen, ach!
 Als ich am frühen Morgen,
 Dir diese Blumen brach.

Schien hell' in meine Kammer
 Die Sonne früh herauf
 Safs ich in allem Jammer
 In meinem Bett' schon auf.
 Hilf rette mich von Schmach und Tod!
 Ach neige
 Du Schmerzenreiche
 Dein Antlitz gnädig meiner Noth!

Zum Beispiel der Rührung, welche durch
 Darstellung des Gegenstandes bewirkt wird,

mag die Scene *Faust und sieben Geister* aus einem Fragment von Lessing dienen.

Faust. Ihr? Ihr seid die schnellsten Geister der Hölle.

Die Geister alle. Wir.

Faust. Seid ihr alle sieben gleich schnell?

Die Geister alle. Nein.

Faust. Und welcher von Euch ist der schnellste?

Die Geister alle. Der bin ich.

Faust. Ein Wunder, daß unter sieben Teufel nur sechs Lügner sind. — Ich muß euch näher kennen lernen.

Der erste Geist. Das wirst du. Einst!

Faust. Einst! Wie meinst du das? Predigen die Teufel auch Buße?

Der erste Geist. Ja wohl, den verstockten. — Aber halte uns nicht auf.

Faust. Wie heißest du? Und wie schnell bist du?

Der erste Geist. Du könntest eher eine Probe als eine Antwort haben.

Faust. Nun wohl. Sieh' her, was mache ich?

Der erste Geist. Du fährst mit deinem Finger schnell durch die Flamme des Lichts.

Faust. Und verbrenne mich nicht. So geh'

auch du und fahre siebenmal eben so schnell durch die Flamme der Hölle und verbrenne dich nicht. — Du verstummst? — du bleibst? So prahlen auch die Teufel? Ja, ja keine Sünde ist so klein, daß ihr sie euch nehmen ließet. — Zweiter, wie heißest du?

Der zweite Geist. Chil, das ist in eurer langweiligen Sprache, Pfeil der Pest.

Faust. Und wie schnell bist du?

Der zweite Geist. Denkst du, daß ich meinen Namen vergebens führe? Wie die Pfeile der Pest.

Faust. Nun so geh und diene einem Arzte! Für mich bist du viel zu langsam. — Du dritter, wie heißest du?

Der dritte Geist. Ich heiße Dilla, denn mich tragen die Flügel der Winde.

Faust. Und du vierter?

Der vierte Geist. Mein Name ist Jutta, denn ich fahre auf den Strömen des Lichts.

Faust. O ihr, deren Schnelligkeit in endlichen Zahlen auszudrücken, ihr Elenden.

Der fünfte Geist. Würdige sie deines Unwillens nicht. Sie sind nur Satans Bothen in der Körperwelt. Wir sind es in der Welt der Geister; uns wirst du schneller finden.

Faust. Und wie schnell bist du?

Der fünfte Geist. So schnell als die Gedanken der Menschen.

Faust. Das ist etwas. Aber nicht immer sind die Gedanken des Menschen schnell. Nicht da, wenn Wahrheit und Tugend sie auffordern. Wie träge sind sie alsdann! du kannst schnell sein, wenn du schnell sein willst, aber wer steht mir dafür, daß du es allezeit willst? Nein, dir werde ich so wenig trauen, als ich mir selbst hätte trauen sollen. Ach! — (zum sechsten Geist) Sage wie schnell bist du?

Der sechste Geist. So schnell als die Rache des Rächers?

Faust. Des Rächers? welches Rächers?

Der sechste Geist. Des Gewaltigen, des Schrecklichen, der sich allein die Rache vorbehielt, weil ihn die Rache vergnügte.

Faust. Teufel du lästerst, denn ich sehe du zitterst. Schnell sagst du, wie die Rache des — — Bald hätte ich ihn genannt. Schnell wäre seine Rache? Schnell? Und ich lebe noch? Und ich sündige noch?

Der sechste Geist. Daß er dich noch sündigen läßt, ist schon Rache.

Faust. Und daß ein Teufel mich dieses lehren muß! — Aber doch erst heute! Nein

seine Rache ist nicht schnell, und wenn du nicht schneller bist als seine Rache, so gehe nur — (zum siebenten Geist) wie schnell bist du?

Der siebente Geist. Unzuvergnügender Sterblicher, wo auch ich dir nicht schnell genug bin — — —

Faust. So sage, wie schnell?

Der siebente Geist. Nicht mehr und nicht weniger, als der Uebergang vom Guten zum Bösen.

Faust. Ha! du bist mein Teufel! So schnell als der Uebergang vom Guten zum Bösen! Ja der ist schnell, schneller ist nichts als der! — Weg von hier ihr Schnecken des Orcus! Weg! Als der Uebergang vom Guten zum Bösen! — Ich habe es erfahren, wie schnell er ist! — Ich habe es erfahren. —

Oft können beide Mittel verbunden zur Erweckung der Rührung angewandt werden, als Beispiel verweise ich auf das S. 71 angeführte Gedicht von Denis: das Donnerwetter,

*Von dem Gefühle der Lust, was aus Beleb-
ung der productiven Einbildungskraft
entspringt.*

Die Einbildungskraft wird, wie schon an einem andern Orte angemerkt worden, in die productive und reproductive eingetheilt; beide nehmen zwar ihren Stof aus der uns umgebenden Natur, allein die erstere bildet denselben nach Willkühr aus, dahingegen die andere nur schon gehabte Vorstellungen der Form und dem Inhalte nach wieder ins Bewußtsein hervorrufft.

Die productive Einbildungskraft ist in so fern sie ihren Stof aus der Sinnenwelt entlehen muß, von derselben abhängig, allein das Bilden dieses Stofs, das Zusammensetzen desselben ist ihr eigenes Werk und dabei kann sie Freiheit beweisen; da hingegen die reproductive Einbildungskraft auch in dieser Rücksicht

sicht gebunden ist. — Die productive Einbildungskraft bringt entweder blos eine oder mehrere im Zusammenhang stehende Vorstellungen hervor. Ist die hervorgebrachte Anschauung nur eine, und ist mit ihr ein Wohlgefallen verknüpft, so betrifft dies Wohlgefallen entweder den Inhalt der Anschauung, dann gehört es zum Angenehmen; oder die Form, dann gehört es zum Schönen oder Erhabenen; oder es betrifft die Beziehung der Anschauung auf einen bestimmten Begriff, dann gehört es zum Guten. Erzeugt aber die productive Einbildungskraft mehrere Vorstellungen, und ist mit diesen ein Wohlgefallen verknüpft, so kann man wiederum zweierlei unterscheiden; es ist entweder dies Wohlgefallen durch den Inhalt dieser Vorstellungen hervorgebracht; oder es ist blos das Gefühl der belebten Einbildungskraft, das Gefühl einer leichten Thätigkeit dieses Vermögens, das Gefühl einer zweckmäßigen Beschäftigung desselben. Wenn der junge Mann im Gefühl seiner Kraft, mit dem edlen Streben das Gute in der Welt zu mehren und das Böse zu mindern, sich Plane macht und sich eine Welt schafft, in der er selbst eine thätigè Rolle spielt; oder der Vater eines jungen, hoffnungsvollen Sohnes eine frohe Zu-

kunft sich mahlt, wozu der Wunsch die Farben leiht und die Hofnung den Pinsel führt; so ist das Wohlgefallen, was diese Träume hervorbringen mit dem Inhalte derselben verbunden. — Aber es giebt auch ein Wohlgefallen an der bloßen Belebung der Einbildungskraft; und ein Gegenstand, der diese zweckmäßige Thätigkeit erweckt, macht uns Vergnügen; denn jedes Gefühl der beförderten Thätigkeit oder welches einerlei ist, jedes Gefühl des beförderten Lebens ist Lust. Dies ist z. B. bei folgendem Gedicht von Pfeffel der Fall:

Auf eine Wiege.

Die erste Thräne, die im Kriege
Mit Sein und Nichtsein uns entquillt,
Stillst du; — die letzte Thräne stillt
Der Sarg, des Menschen zweite Wiege.

Nennen wir nun das belebende Prinzip *Geist*, so werden wir eine Vorstellung, welche unsere productive Einbildungskraft zu einer ungebundenen Thätigkeit belebt, *geistreich*, *geistvoll* nennen können. So sprechen wir von einem geistreichen Gedicht, einer geistvollen Darstellung u. s. w.

Diese Thätigkeit der Einbildungskraft aber im Erzeugen von Vorstellungen kann nicht ganz gesetzlos sein, denn sonst würde sie bald in sich selbst aufhören; gleich den Spielen der Kinder, wo niemand sich einer Regel unterwerfen will. — Regelmäßigkeit ohne Begriffe ist nicht möglich, und also wird bei der zweckmäßig belebten Einbildungskraft auch der Verstand ins Spiel kommen, und Denken Gelegenheit zum Produciren durch die Einbildungskraft, so wie umgekehrt, die durch die Imagination erzeugte Anschauung Veranlassung zum Denken geben. —

Dieses wechselseitige Belebwerden der Einbildungskraft und des Verstandes durch einander ist ohne bestimmte Grenze, es ist regelmäßig, aber ohne eine bestimmte Regel, denn sonst wäre es nicht frei, sondern gezwungen. Es wird der Thätigkeit ein unendliches Feld eröffnet, und alle schon hervorgebrachten Vorstellungen dienen zur Erzeugung neuer, welche insgesamt als zu Einem Zweck zusammenstimmend anzusehen sind; es sind daher alle hervorgebrachten Vorstellungen zu klein in Rücksicht auf die Vorstellung, welche unsere Einbildungskraft in Bewegung gesetzt hat. Eine solche Vorstellung also kömmt darin mit

den Vernunftideen überein, daß sie ein Maximum bezeichnet, für welches jede Anschauung zu klein ist, und daher nennen wir sie gleichfalls eine Idee, nur wird sie keine Vernunftidee sein, weil sie weder wie die theoretischen Vernunftideen sich aufs Erkennen, noch wie die praktischen aufs Handeln, sondern allein auf die Thätigkeit des vorstellenden Subjekts sich bezieht, weshalb sie auch den Namen der *ästhetischen* Idee führt.

Ein Werk also was geistreich sein soll, muß ästhetische Ideen enthalten, einen Stoff, durch welches die Einbildungskraft in Schwung gesetzt, und unsere Vorstellkräfte zu einem Spiele d. h. zu einer Beschäftigung aufgefordert werden, welche sich von selbst erhält und wodurch die Kräfte dazu, durch die Beschäftigung selbst gestärkt werden.

Aus dem Umstande, daß die Belebung der Einbildungskraft zu einem Spiel, regelmäßig sein muß, weil es sonst in sich selbst aufhören würde, ergibt sich, daß der Verstand sich dabei thätig beweisen muß; er muß zur ästhetischen Idee den Begriff hergeben; da aber das Spiel der Vorstellkräfte, namentlich der productiven Einbildungskraft frei sein soll, so muß dieser Begriff so dargestellt werden,

dafs die Einbildungskraft Veranlassung enthält, um zur Übereinstimmung mit dem Begriffe ungesucht (ohne Anstrengung) neuen, reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand zu liefern. Diese Darstellung geschieht durch die Einbildungskraft. — Sie nimmt ihren Stoff zwar aus der Natur, verarbeitet ihn aber zu etwas ganz anderm und zwar zu etwas, was die Natur übertrifft.

Vernunftideen und ästhetische Ideen kommen darin überein, dafs sie für alle wirkliche Erkenntnis zu groß sind; die Vernunftidee ist ein Begriff für welche keine adäquate Anschauung gefunden werden kann; die ästhetische Idee ist eine Vorstellung der Einbildungskraft, welche so viel Stoff zum Denken hergibt (so viel zu Denken veranlaßt), dafs es für sie keinen adäquaten Begriff giebt. Die Vernunftidee ist für jede Anschauung zu groß, so wie umgekehrt die ästhetische Idee für jeden Verstandesbegriff. Aus dem letztern erhellet, warum die ästhetischen Ideen den Vernunftideen ähnlich sind, denn sie streben nach etwas, was über die Erfahrungsgrenze hinausliegt und also jeden Verstandesbegriff übersteigt, und kommen darin mit den Vernunftideen überein, welche auch keinen adäquaten empirischen Verstandes-

begrif finden. Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unsichtbaren Wesen, das Reich der Seeligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. d. gl. zu versinnlichen, oder auch das, was zwar Beispiele der Erfahrung findet, z. B. den Tod, den Neid und alle Laster, imgleichen die Liebe, den Ruhm u. s. w. über die Schranken der Erfahrung hinaus, vermittelt einer Einbildungskraft, die dem Vernunftvorspiele in Erreichung eines Größten nach-eifert in einer Vollständigkeit sinnlich zu machen, für die sich in der Natur kein Beispiel findet, und es ist eigentlich die Dichtkunst, in welcher sich das Vermögen ästhetischer Ideen in seinem ganzen Maasse zeigen kann. Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert, so ist die Einbildungskraft hierbei schöpferisch und bringt das Vermögen intellectueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken, (was zwar zu dem Begriffe

des Gegenstandes gehört) als in ihr aufgefaßt und deutlich gedacht werden kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die ästhetischen Ideen nicht in der Natur angetroffen werden, sondern daß sie Produkte der Kunst sind.

Vergleicht man das, was hier über ästhetische Ideen gesagt worden mit der oben aufgestellten Erörterung des Erhabenen, so wird man bald inne, daß die ästhetischen Ideen das Gemüth in eine erhabene Stimmung versetzen, in so fern sie die Vorstellkraft antreiben, das Gebiet der Erfahrung zu verlassen und auf die Vernunft als ein übersinnliches Vermögen hindeuten. Daher ist auch dem Wohlgefallen an allen Kunstwerken, welche ästhetische Ideen enthalten, ein gewisser Ernst beigemischt, der mit dem Erhabenen jederzeit verbunden ist.

Die Thätigkeit der Einbildungskraft bei Hervorbringung ästhetischer Ideen ist mit der Schwärmerei nahe verwandt und unterscheidet sich von derselben nur dadurch, daß bei der letztern der Verstand die Einbildungskraft nicht mehr zügelt, welches bei der erstern durch den Begriff geschieht, welchen die Imagination anschaulich darstellt. Daher kömmt die Aehnlichkeit des Schwärmers mit dem Dichter und

daher erscheint demjenigen, welcher eine träge Einbildungskraft hat die feurige Darstellung des Dichters und sein Spiel mit Vorstellungen, als Schwärmerei.

Auf der andern Seite sind die Träumereien mit dem Spiel durch ästhetische Ideen nahe verwandt; bei beiden findet nie die Darstellung der wirklichen, sondern einer eingebildeten Welt statt, nur mit dem Unterschiede, daß der Träumer beide mit einander verwechselt und seine eingebildete Welt für die wahre hält. Er hat es nicht mit Belebung der Vorstellkräfte nach Anleitung eines Begriffs, wie der Künstler, sondern mit wirklicher Erkenntniß, die freilich bei ihm bloß eingebildet ist, zu thun.

Eine ästhetische Idee ist also nicht die anschauliche Darstellung des Begriffs unmittelbar selbst, sondern eine Vorstellung, welche zu der bloßen Darstellung des Begriffs hinzugefügt wird, und zwar mit ihr in Verbindung steht, aber keinen wesentlichen Bestandtheil derselben ausmacht. So ist z. B. Ganymed, mit dem der Adler des Jupiters zum Himmel sich schwingt auf dem Sarkophag eines Jünglings eine ästhetische Idee; er ist zwar mit dem Grabmal in genauer Verbindung, denn er be-

findet sich an demselben und soll die Idee ausdrücken: Die Götter liebten ihn, darum nahmen sie ihn zu sich; allein er macht keinen wesentlichen Bestandtheil des Sarkophags aus.

Ferner erhellet aus dem so eben gegebenen Beispiel, daß wenn gleich die Dichtungsgabe die Quelle ästhetischer Ideen ist, man sich doch sehr irren würde, wenn man sie allein in den Werken der Dichtkunst oder selbst blos in den redenden Künsten suchen wollte; auch die andern schönen Künste können dergleichen darstellen. Das vorige Beispiel zeigt, daß die Bildhauerkunst dies vermag; es ist eine ästhetische Idee in der Nacht des Correggio das Licht vom Kindé ausgehen zu lassen, eben so gehört der Genius des Ruhms von Annibal Caracchi hierher. Schlüter zierte die Vorderseite des Zeughauses in Berlin mit Siegstrophäen, das Innere des Gebäudes mit den Larven sterbender Krieger, und die Hinterseite mit Schlangenhaarigen Furienköpfen; wer wird hier die ästhetische Idee verkennen? Zum Mausoleo im Garten zu Machern bei Leipzig führt ein Weg, der mancherlei Wendungen macht und nichts von dem entdecken läßt, wohin er führt, das Ge-

bäude selbst liegt auf einem anmuthig grünen Platz, von hohen Bäumen rings umschattet, die Aussicht eröffnet sich am Eingang immer mehr und verliert sich in die unermessliche Ferne; den Eingang selbst bewachen zwei Sphinxen.

Obgleich aber jeder Künstler in seinem Kunstwerk ästhetische Ideen darstellen kann, so ist doch die Art wie sie auf uns wirken, verschieden; sie stimmen nämlich entweder das Gemüth zu einer gewissen Empfindungsart und zur Aufnahme von Ideen und überlassen es unserer Einbildungskraft, einen Inhalt dazu zu finden; oder sie geben der Einbildungskraft zugleich einen Inhalt und bestimmen dadurch ihre Richtung. Das erstere ist z. B. beim Tonkünstler, Landschaftsmaler, Lustgärtner u. s. w. der Fall; das andere beim Dichter, Redner, Maler, Bildhauer u. s. w.

Die ästhetischen Ideen in der Musik bringen mehr ein Spiel der Empfindungen als der Vorstellungen hervor; auch gehen die erstern den letztern voraus, und diese ketten sich an jenen an; die ästhetischen Ideen in zeichnenden und bildenden Künsten erwecken mehr ein Spiel der Vorstellungen als der Empfindungen, bei ihnen gehen die Vorstellungen

„Ich mag nicht singen, die Zeisige haben
 Das Ohr mir taub gezwitschert!
 Viel lieber mag ich am Aste mich schwenken
 Und unten in dem kristallinen Bache mich
 sehn.“

Nicht singen? Denkst Du, daß Deine Mutter
 Nicht auch zürnen könne?
 Lernen mußt Du, der Lenz ist da!
 Viel sind der Zaubereien der Kunst
 Und wenig der Tage des Lenzes.

Weg von dem schwankenden Aste
 Und höre, was einst vom Zauber der Kunst
 mir sang
 Die Königin der Nachtigallen, Orphea,
 Hör' ich beb es zu singen,
 Aber hör und sing es mir nach.
 Also sang Orphea:

Flöten mußt Du, bald mit immer stärkerem
 Laute
 Bald mit leiserem, bis sich verlieren die Töne;
 Schmettern dann, daß es die Wipfel des Wal-
 des durchrauscht,
 Flöten, flöten, bis sich bei den Rosenknospen
 Verlieren die Töne.

„Ach ich sing es nicht nach, wie kann ich!
 Zürne nicht Mutter, ich sing es nicht nach.
 Aber sang sie nichts mehr, die Königin der
 Nachtigallen?

Nichts von dem, was die Wange bleich macht,
 Glühen die Wang' und rinnen und strömen
 die Thräne macht?“

Noch mehr! noch mehr!
 Ach daß Du dieses mich fragtest,
 Wie freut mich das Aëdi?
 Sie sang, sie sang auch Herzensgesang!

Nun will ich das jüngste Bäumchen Dir suchen,
 Den Sproß Dir biegen helfen,
 Daß Du Dich näher sehen könntest im Sil-
 berbach;

Auch dieses liefs erschallen
 Die Liederkönigin Orphea.

Der Jüngling stand und flocht den Kranz
 Und liefs ihn weinend sinken!
 Das Mädchen stand, vermocht es über sich
 Mit trockenem Blick den Jüngling anzusehn.
 Da sang die Nachtigall ihr höheres,
 Ihr Seeleerschütterndes Lied.
 Da flog das Mädchen zu dem Jüngling hin!

Der Jüngling zu dem Mädchen hin!
Da weinten sie der Liebe Wonne.

Amors nächtlicher Besuch, von Anakreon.

Nachts als schon der Bär am Himmel
An Bootes Hand sich drehte
Und entlastet von der Arbeit
Alle Welt des Schlafes pflegte,
Kam und pochte neulich Amor
An die Thüre meines Hauses.
Wer lärmt an der Thüre, rief ich,
Und verjagt mir meine Träume?
„Thu mir auf!“ war Amors Antwort:
„Fürchte nichts! ich bin ein Knabe,
„Welcher ganz von Regen triefet,
„Und im Finstern irre gehet.“
Dies bewegte mich zum Mitleid
Schnell ergriff ich meine Lampe,
That ihm auf, fand einen Knaben
Welcher Pfeil und Bogen führte,
Und am Rücken Taubenflügel.
Hurtig setz' ich ihn zum Feuer
Wärme seine kalten Finger
Zwischen meinen beiden Händen,
Und aus seinen gelben Locken
Drück ich ihm das Regenwasser.

Als ihn nun der Frost verlassen
 Spricht er „Lafs uns doch versuchen
 „Ob die Sehne meines Bogens
 „Nicht vom Regen schadhaf worden“
 Schon war sie gespannt die Sehne
 Und gleich einem Wespenstachel
 Safs der Pfeil mir in dem Herzen.
 Hüpfend rief er aus und lachte:
 „Lieber Wirth, sei mit mir frölich!
 „Sieh, mein Bogen ist nicht schadhaf;
 „Aber Du wirst Herzweh fühlen.“

Musikalischästhetische Ideen werden durch den Künstler dadurch hervorgebracht, daß er die Folge seiner Gefühle ausdrückt und dadurch in uns gleiche Gefühle erzeugt, wodurch wir in einen Zustand versetzt werden, der unsere Einbildungskraft reizt mit Gefühlen und Vorstellungen zu spielen. In der freien Tonkunst wird dies bewirkt durch rasche Übergänge, Wiederkehr des Ausdrucks gewisser Empfindungen, freiere Aufeinanderfolge der Melodie, kühneres Fortschreiten der Harmonie, eine gewisse Regellosigkeit u. s. w.; in der Musik, welche entweder einen untergelegten Text hat, oder in Verbindung mit andern Künsten erscheint, wird das Gemüth da-

durch belebt, daß außer der Vorstellung des Gegenstandes die Tonkunst den Gefühlszustand ausdrückt und erweckt. So sagt Gretry in seinem *essay sur la Musique*: „Die Gedanken müssen in den Worten liegen, aber ihren geheimen Sinn muß die Begleitung ausdrücken. Ein liebendes Mädchen versichert ihre Mutter, daß sie die Liebe nicht kennt; während ihre Worte Gleichgültigkeit ausdrücken, schildert das Orchester die Qualen ihres verliebten Herzens. Ein Einfallspinsel rühmt seine Leidenschaft oder seinen Muth. Seine Worte scheinen feurig, aber das Orchester zeigt uns durch die Monotonie der Musik das Thier unter der Löwenhaut.“ — Man erzählt von dem großen Tonkünstler Gluck, er er habe in einer Probe seiner *Iphigenia in Tauris* bei der Stelle, wo Orest sich schlafen legt, dem Orchester mehreremal zugerufen, *forte, forte, presto*. Einer der Musiker warf ihm ein: Orest sagt er werde ruhig. — Er lügt, erwiederte Gluck. Gewiß wollte der große Künstler sagen, Orest ist nicht ruhig, was er dafür hält ist nur Betäubung von dem schnellen Wechsel der Vorstellungen und Gefühle, die in seiner Brust stürmen.

Alle die schönen Künste, die nicht unmittelbare Empfindungen, äußere Sinneneindrücke, erregen, wie die redenden und bildenden Künste, bei denen uns also Gegenstände dargestellt werden, findet sich die ästhetische Idee in Nebenvorstellungen der Einbildungskraft. Dahin gehören: die ästhetischen Attribute.

Ein Attribut heißt logisch, insofern es ausdrückt, was in unsern Begriffen liegt, ästhetisch, insofern es etwas anschaulich darstellt, was nicht in dem Begriffe des Gegenstandes unmittelbar selbst enthalten ist, aber der Einbildungskraft Anlaß giebt, sich über ein unabwehliches Feld verwandter Vorstellungen zu verbreiten. Zu diesen ästhetischen Attributen gehören, das versteinerte Medusenhaupt im Schilde der Göttin der Weisheit, die sich schnäbelnden Tauben der Venus, die Leier in den Händen des Musageten Apoll u. s. w. Die schöne Kunst aber hat nicht allein in der Malerei und Bildhauerkunst Attribute, wo der Ausdruck auch gewöhnlich gebraucht wird, sondern die Dichtkunst und Beredsamkeit nehmen den Geist, der ihre Werke beseelt, auch von solchen Attributen der Gegenstände her, welche den logischen zur Seite gehen

und der Einbildungskraft einen Schwung geben, so daß wir obgleich auf eine unentwickelte Art mehr dabei denken, als sich in einem Begriffe mithin in einem Sprachausdrucke zusammenfassen läßt.

Zu den ästhetischen Attributen gehören für die redende Künste, Bilder, Gleichnisse, Allegorien.

Schiller stellt den Übergang des rohen Barbaren aus dem Zustand der Thierheit in den der Menschheit durch Hülfe der Kunst, im Bilde folgendergestalt dar:

Jetzt wand sich von dem Sinnenschlafe
 Die freie, schöne Seele los,
 Durch Euch entfesselt, sprang der Sklave
 Der Sorge, in der Freude Schoos.
 Jetzt fiel der Thierheit dumpfe Schranke,
 Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn
 Und der erhabne Fremdling, der Gedanke,
 Sprang aus dem staunenden Gehirn.
 Jetzt stand der Mensch und wies den Sternen,
 Das königliche Angesicht
 Schon dankte in erhabnen Fernen
 Sein sprechend Aug dem Sonnenlicht;

Das Lächeln blühte auf der Wange,
 Der Stimme seelevolles Spiel
 Entfaltete sich zum Gesange,
 Im feuchten Auge schwamm Gefühl
 Und Scherz mit Huld in anmuthsvollem Bunde
 Entquollen dem beseelten Munde.

Dem Geier gleich
 Der auf schweren Morgenwolken,
 Mit sanftem Fittich ruhend
 Nach Beute schaut
 Schwebe mein Lied. —

Gothe.

Gleichnifs.

Würden.

Wie die Säule des Lichts auf des Baches
 Welle sich spiegelt,
 Hell wie von eigener Glut flammt der vergol-
 dete Saum,
 Aber die Welle flieht mit dem Strom, durch die
 glänzende Straße
 Drängt eine andre sich schon, schnell wie die
 erste zu fliehn.

So beleuchtet der Würden Glanz den sterbli-
 chen Menschen
 Nicht der Mensch, nur der Platz, den er durch-
 wandelte, glänzt.

Schiller.

Allegorie aus Miltons verlohrnem Paradies.

Die Höllenförtnerin erwiedert drauf:

„Hast Du mich denn vergessen, bin ich Dir
 So scheußlich nun? ich, die im Himmel einst
 So reizend schien, als Dich im vollen Rath
 Der, wider Gott, mit Dir im kühnen Bund
 Verschworner Seraphim, auf einmal Weh
 Und Schmerz befiel, Dein Auge trüb' und matt
 Sich dunkelte, indess ein Flammenstrom
 Aus Deiner Scheitel barst, bis sich zuletzt
 Der linke Theil weit auseinander that,
 Und ähnlich Dir an Hoheit und Gestalt
 Mit Himmelslicht umstrahlt, im Waffenschmuck
 Ein Göttermädchen Deinem Haupt entsprang.
 Ich war's, das Heer der Himmlischen durchfuhr
 Eiskalter Schreck, sie traten scheu zurück
 Und schauderten und nannten — *Sünde* mich.

Aus Schillers Braut von Messina:

Schön ist der Friede! Ein lieblicher Knabe
Liegt er gelagert am ruhigen Bach
Und die hüpfenden Lämmer grasen
Lustig um ihn auf dem sonnigten Rasen
Süßes Tönen entlockt er der Flöte
Und das Echo des Berges wird wach
Oder im Schimmer der Abendröthe
Wiegt ihn in Schlummer der murmelnde Bach.

*Von dem Gefühle der Lust, was aus der
leichten Beschäftigung der reproductiven
Einbildungskraft entspringt.*

Die reproductive Einbildungskraft ruft gehabte Anschauungen ins Bewußtsein zurück; wird ihr dies Geschäft vorgeschrieben und der Gegenstand ist von der Art, daß sie es mit Leichtigkeit verrichten kann, so wird ein Gefühl von Lust bewirkt, da hingegen, wenn es ihr erschwert wird, Unlust entsteht.

Wir sollen einen Gegenstand, der von beträchtlicher Größe ist, als ein Ganzes anschauen; das ist nur dadurch möglich, daß wir das Ganze nach und nach vor dem Sinne vorübergehen lassen, und da also wenn das Mannigfaltige zusammen verbunden werden soll, die vorhergegangenen Anschauungen der Theile ins Bewußtsein zurückgerufen werden

müssen, so wird dies Geschäft von der reproductiven Einbildungskraft unternommen. Ist der Gegenstand zu groß, des in ihm enthaltenen Mannigfaltigen so viel, daß es der Einbildungskraft schwer oder gar unmöglich wird, alles mit der gehörigen Lebhaftigkeit zu reproduciren, so entspringt Unlust aus dem Gefühl unserer Schranken. Herrscht hingegen in dem Gegenstande selbst oder auch in dem was zur Verzierung desselben angebracht ist; Simplizität (Einfalt), so wird der Einbildungskraft die Reproduction leicht; dies ist, wenn gleich nicht der alleinige, doch einer von den Gründen, warum uns die einfachen Darstellungen der Alten so sehr gefallen, da hingegen das Überladene des gothischen und ältern französischen Geschmacks uns mißfällt. Ist ferner das Mannigfaltige ohne Ordnung vorhanden, so daß die Übereinstimmung der Theile die Reproduction nicht erleichtert, so entsteht gleichfalls Unlust; wenn aber diese Übereinstimmung vorhanden oder das Mannigfaltige nach Regeln zusammengestellt ist, so daß die Reproduction und dadurch die Übersicht des Ganzen erleichtert wird; so empfinden wir Lust. Dies ist z. B. der Fall bei der symmetrischen Anordnung der Theile eines

großen Gebäudes, bei den Blättern der Blume u. s. w.

So können uns treue Darstellungen abwesender Gegenstände Vergnügen gewähren, insofern sie die reproductive Einbildungskraft reitzen, das Bild des Gegenstandes selbst hervorzurufen und ihn mit der Darstellung vergleichen; wir wollen hierdurch aber keinesweges behaupten, es rühre das Vergnügen an Ähnlichkeit einzig und allein von der leichten Beschäftigung der reproductiven Einbildungskraft her.

Soll eine Folge von Vorstellungen dem Gedächtniß anvertraut werden, so ist es uns angenehm, wenn irgend etwas an ihnen sich findet, wodurch die Reproduction derselben erleichtert wird; dahin gehören Ordnung, Verbindung mit uns schon bekannten und geläufigen Vorstellungen, Metrum, Reim (als Beispiele die versus memoriales) u. s. w.

So wahr das im Vorhergehenden Gesagte ist, welches sich schon aus dem allgemeinen Gesetz: ein Gegenstand der subjektiv zweckmäßig ist, bringt Lust hervor, ergibt, so folgt doch daraus keinesweges, daß ein Gegenstand bei dem die vorhin aufgestellten Eigenschaften sich finden uns reine Lust gewähren

müsse. Insofern seine Zweckmäßigkeit für die reproductive Einbildungskraft empfunden wird, ist allerdings Lust mit der Vorstellung derselben verknüpft, aber diese Lust kann so äußerst gering sein, daß wir uns ihrer nicht besonders bewußt werden, vorzüglich dann, wenn sie mit einer größern Unlust verbunden ist. Das Vergnügen, was aus Symmetrie durch die reproductive Einbildungskraft entspringt, kann durch Steifheit, wodurch der productiven Einbildungskraft Zwang auferlegt wird, ganz verschwinden; dies ist z. B. bei den französischen und holländischen Gärten, wo man überall ängstliche Spuren der Scheere des Gärtners antrifft, der Fall. Bei Wachfiguren macht die Ähnlichkeit zwar Vergnügen, aber dies verschwindet fast ganz über die Unlust, die uns das Todte, Seelenlose der Figuren einflößt, die uns in jedem Augenblick wegen der getreuen Nachbildung Bewegung erwarten lassen und unsere Erwartungen unaufhörlich täuschen. — Völlig überwogen und vernichtet wird es bei angemahlten Statuen. —

Die Einfalt und Einförmigkeit, so zweckmäßig auch beide für die reproductive Einbildungskraft sind, können doch auf der andern

Seite, wenn sie der Mannigfaltigkeit Abbruch thun und also den Vorstellkräften kein Spiel gewähren, tödtende Langeweile verursachen und also das geringe Vergnügen, was die Leichtigkeit der Reproduction erzeugen möchte, vernichten.

Ferner ist zu erinnern, daß wenn die Vorstellung, welche die reproductive Einbildungskraft wieder hervorzurufen, veranlaßt wird, Unlust erzeugt, insofern andere Vorstellungen sich ihr beigesellen, diese Unlust die mit der Handlung der Reproduction verbundene Lust, leichtlich verdunkeln könne.

Das Wohlgefallen oder Mißfallen, welches aus der erleichterten oder erschwerten Action der reproductiven Einbildungskraft entspringt, wird wenn es für sich allein, nicht in Beziehung auf etwas anderes, betrachtet wird, unmittelbar in der Empfindung gegeben und gehört daher zum Vergnügen; es ist weder intellectuell, wie das Wohlgefallen am Guten, denn es stützt sich auf keinen Begriff, noch reflectirt (ästhetisch in engerer Bedeutung) weil auch kein Zusammenhalten von Zuständen des Gemüths dabei statt findet, wie das Schöne und Erhabene; es kann also auch auf keine Allgemeingültigkeit Anspruch machen. —

Ich habe oben mit Vorbedacht hinzugefügt, daß das Wohlgefallen oder Mißfallen, welches die erleichterte oder erschwerte Reproduction der Einbildungskraft hervorbringt, für sich allein betrachtet werden soll; ist es hingegen in einer innigen, (nicht bloß zufälligen, durch den Inhalt hervorgebrachten) Verbindung mit andern Zuständen des Gemüths vorhanden, so gehört es zu den Bestandtheilen eines Geschmacksurtheils; zu denen über das Schöne, wenn Leichtigkeit der Reproduction mit Leichtigkeit der Synthesis des Verstandes verbunden ist, zu denen über das Erhabene, wenn die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der Reproduction die freie Selbstthätigkeit der Vernunft offenbar macht.

*Von der Lust, welche aus dem Spiel der
Empfindungen, Affekten und Gedanken
entspringt.*

Es ist nur noch eine Art des Vergnügens zu betrachten übrig, welches zwar, da es weder zu dem intellectuellen Wohlgefallen durch Begriffe, noch zu dem reflectirten in der bloßen Beurtheilung gehört, auf keine Allgemeingültigkeit Anspruch macht, dennoch weil ein bloßes freies Spiel der Empfindungen ohne Absicht dabei statt findet, zur Geschmackslust zu gehören scheint.

Dieses Vergnügen ist von dreifacher Art, entweder beruht es auf Empfindungen, die unmittelbar durch den äußern Sinneneindruck gegeben werden, dahin gehört das Ton- und Farbenspiel; oder es beruht auf dem Wechsel der Gemüthszustände, den wir durch den innern Sinn wahrnehmen, dahin gehört das Glücksspiel, oder es beruht auf dem Spiel mit

Gedanken, wodurch ein Spiel von Gefühlen erregt wird; dies ist der Fall beim Lächerlichen und Naiven.

Vom Spiel der Empfindungen, welche durch den äußern Sinn gegeben werden, oder vom Spiel der Farben und der Töne.

Von den äußern Sinnen sind allein das Gesicht und Gehör tauglich uns Empfindungen zu geben, deren Folge und Wechsel ein sich selbst unterhaltendes Spiel von Gefühlen erzeugt; alle andern äußern Sinne, Geruch, Geschmack und Tasten können keine solche Reihe von wechselnden Empfindungen erzeugen.

Das durch den Sinn des Gesichts Gegebene, dessen abwechselnde Folge uns Vergnügen erweckt, sind die Farben. Die Farben können entweder für sich allein oder an Gegenständen haftend und denselben zugehörend, betrachtet werden. Das erste ist z. B. der Fall bei dem Farbenspiel am Himmel bei der auf- und untergehenden Sonne; das andere bei Gemälden. Wenn wir von dem Vergnügen reden, was das Farbenspiel erweckt, so müssen wir die Farben für sich betrachten, nicht in so fern sie an einem Gegenstand sich

finden, in welchem letztern Fall von der Richtigkeit oder Schicklichkeit der Wahl (also von objektiver Zweckmäßigkeit) nur die Rede sein kann; z. B. wenn wir das Fleisch des Rubens zu roth, das eines Titian natürlich finden, oder einen Mahler tadeln, daß er einen alten ehrwürdigen Mann in eine helle schreiende Farbe gekleidet. Ferner ist hier auch nicht von der Reinheit oder Unreinheit einer Farbe die Rede, die allerdings auch ein Gefühl von Lust und Unlust in uns hervorbringt und von welcher wir oben, bei Betrachtung der Geschmacksurtheile in Rücksicht auf das Schöne, gesprochen haben. Es sollen die Farben auf einander folgen, wie dies bei der untergehenden Sonne am Himmel sich findet. Daß uns dieses Farbenspiel Lust gewährt, ist keinem Zweifel unterworfen; die sanftern Uebergänge von einer Farbe zur andern, das in sehr sanften Abstufungen zu oder abnehmende Licht, thut dem Auge unendlich wohl; so daß uns dieser Wechsel sowohl in der Natur, als durch Kunst dargestellt viel Vergnügen macht. Etwas ähnliches findet in der Malerei statt; denn obgleich das Bild selbst in seinen Theilen zugleich ist, so geschieht doch die Wahrnehmung desselben in der Zeit und es entsteht

also eine Reihe von Empfindungen; weshalb auch hier in gewisser Rücksicht ein Farbenspiel statt findet. Unser Auge wird gereizt auf den Punkt des Gemäldes zuerst zu verweilen, in welchem das höchste Licht sich findet und so durchläuft es allmählig alle andern Theile des Bildes, wo das Licht durch völlig zusammenhängende Grade bis zum stärksten Schatten abnimmt; und so vielerlei Farben auch der Mahler auf dem Gemälde angebracht haben mag, so müssen sie doch harmonisch zusammenstimmen und einen angenehmen Totaleindruck machen; es müssen zwischen sich widerstreitenden Farben die gehörige Uebergänge statt finden u. s. w.

Freilich wird immer ein großer Unterschied zwischen dem freien Farbenspiel ohne Gestalten in der Natur, und dem bei Gemälden statt finden, daher stellte ich auch beide nur als ähnlich neben einander; diese Aehnlichkeit ist aber auch wiederum nicht zu verkennen, und könnte noch weiter fortgeführt werden, wenn es hier der Ort wäre. Nur eins will ich noch hinzufügen; so wie bei dem freien Farbenspiel am Himmel, bei der auf- und untergehenden Sonne eine Grundfarbe sich findet, die überall eingemischt ist und

durchschimmert, so muß auch dies bei einem Gemälde statt finden, es muß einen bestimmten Ton haben, wodurch Einheit in das Farbenspiel gebracht wird.

Diese Lust an der wechselnden Folge der Farben und des daraus entspringenden Spiels der Empfindungen gehört mehr zum Angenehmen als zum Schönen, weil der Gegenstand uns durch den Sinneneindruck gefällt; wir sagen daher auch es thut dem Auge wohl, um ein gewisses körperliches Wohlbehagen dadurch zu bezeichnen; allein es kann auch allerdings eine Geschmackslust beigemischt sein, insofern in dem Wechsel der Farben eine Harmonie, ein Zusammenstimmen zu einer Einheit sich findet, und in dieser Rücksicht würde sodann die Lust am Spiel der Farben zur Geschmackslust zu zählen und für allgemein mittheilbar zu halten sein; wenn sie gleich als Wohlgefallen an der Farbe selbst (dem Inhalt des Spiels) keinen Anspruch darauf machen kann.

Noch will ich erinnern, daß hieher auch der Wechsel des Lichts, ohne Aenderung der Farbe, zu rechnen; auch dieser gefällt für sich, so bald die Stufenfolge im Ab- oder Zunehmen statt findet. Als Beispiel nenne ich die

die optische Darstellung einer Landschaft mit auf- oder untergehender Sonne.

Durch den Sinn des Gehörs werden uns Töne gegeben, und auch bei ihnen kann ein Spiel statt finden, mit welchem ein Spiel der Empfindungen verbunden ist, das ein Gefühl der Lust erweckt. Es ist hier nicht von dem Wohlgefallen an einzelnen Tönen wegen ihrer Reinheit; noch von dem an ihrem Einklang, in so fern sie gleichzeitig sind, die Rede, sondern von dem Gefühl der Lust, was aus der Folge derselben sich ergibt. Man muß bei der Verbindung mehrerer Töne zu einer Reihe zweierlei unterscheiden, die Composition und die Modulation. Die erstere verbindet das Mannigfaltige zur Einheit, sie betrifft durchaus die Form; und ist also der Gegenstand der Geschmacksurtheile; so wie das dadurch hervorgebrachte Wohlgefallen auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht. Die Modulation betrifft die Abwechselung der Töne und giebt denselben den Reitz. Der Gesang der Vögel gefällt wegen der Modulation. — Hier kann nun durch das Aufeinanderfolgen der Töne Lust an der Sinnenempfindung hervor gebracht werden; in so fern er der eine Sinneneindruck, den folgenden vorbereitet und so die

Eindrücke für das Organ zweckmäßig werden; eben so wie Unlust dadurch hervorgebracht werden kann, daß der vorhergegangene Ton eine Veränderung des Gehörorgans bewirkt, welcher der Veränderung, welche der folgende Ton bewirkt gradezu entgegengesetzt ist; wodurch Zweckwidrigkeit zwar nicht für das Gehörorgan überhaupt, aber doch für das in Bewegung gesetzte Gehörorgan entspringt. Man sieht leicht ein, daß das hier Gesagte, auch auf das Farbenspiel seine Anwendung leidet. Von diesem Gefühl, was aus der Folge der Töne blos in Beziehung aufs Organ betrachtet, sich ergibt, ist noch das Gefühl zu unterscheiden, was aus dem Spiel der durch Töne bewirkten Empfindungen entspringt. Es kann nämlich jeder Ton auch als ein natürliches Zeichen von einer Empfindung betrachtet werden, und er bringt auch wiederum diese Empfindung in dem Hörenden hervor; wir unterscheiden klagende, freudige, sanfte, kräftige u. s. w. Töne. So wie nun die Töne aufeinander folgen, so werden sie auch in dem Hörenden eine Folge von Gemüthszuständen und also eine Folge von Gefühlen erwecken, deren Spiel uns Lust gewähren kann. Ja es kann sich zu diesem Spiel der Gemüthszustände

noch ein neues gesellen, nämlich ein Spiel von Vorstellungen, in so fern mit den Gefühlen dunkle Vorstellungen sich vergesellschaften können, die sich wechselweise untereinander beleben. — Das Wohlgefallen am Spiel der Töne gehört zum Angenehmen des Sinnenreizes, die Lust am Spiel der Gefühle und der Vorstellungen ist gleichfalls Vergnügen es besteht in der Belebung der Gemüthskräfte überhaupt, ohne eine bestimmte Absicht und kann als solches zwar auf mehrerer Einstimmung rechnen, aber doch diese nicht, wie die Geschmacksurtheile fordern.

Von der Lust an dem Wechsel der Gemüthszustände.

Wir haben so eben gezeigt, daß der Wechsel der Gemüthszustände, welcher durch Töne (in der Musik) hervorgebracht wird, mit einer Lust verbunden sein kann, die zum Angenehmen gehört und in einer Belebung der Gemüthskräfte überhaupt besteht. Dieser Wechsel und die damit verbundene Belebung, welche das Gefühl der Lust bewirkt, kann noch auf andere Weise hervorgebracht werden, und dazu gehören unter andern, *die Glücksspiele.*

Allerdings kann das Glücksspiel den Spielern oft bloß wegen des Gewinnes gefallen; allein man trifft auch wiederum mehrere Personen an, denen das Spiel an sich Vergnügen macht, und die kein Bedenken tragen würden, gern den ganzen Gewinn und mehr noch wegzugeben, ohne daß dadurch ihr Vergnügen vermindert würde. Dies führt uns auf die Untersuchung der Quellen des Wohlgefallens am Glücksspiel.

Es scheint mir, daß das Gefühl der Lust, welches das Glücksspiel gewährt, aus mehreren Quellen fließen könne. — Eine dieser Quellen kann der Eigennutz sein, wo nun der zu hoffende Gewinn zum Spiel reizt, und die Lust oder Unlust von der erfüllten oder nicht erfüllten Hofnung herrührt. — Sie gehört zu den mit dem sinnlichen Begehren verbundenen Gefühlen. — Eine andere Quelle der Lust ist die Beschäftigung des Verstandes in Auflösung der Aufgaben, die uns der Zufall aufgibt; dies ist namentlich der Fall bei den Spielen, wo das Glück nicht allein entscheidet, wohin vorzüglich einige Kartenspiele gehören. Wir entwerfen nach den erhaltenen Karten, die uns der Zufall giebt, einen Plan, und suchen diesen trotz allen Schwierigkeiten, welche

uns unsere Gegner machen, durchzuführen; oder wir strengen alle unsere Kräfte an, um den Plan eines oder mehrerer unserer Gegner zu vereiteln; daß diese Verstandesbeschäftigung Vergnügen gewährt, erhellet auch daraus, daß wir vorzüglich Lust an kleinen Spielen, welche wir gewinnen, oder an großen, welche wir andern verlieren machen, empfinden; obgleich auch Eitelkeit hierbei sich einmischen kann. Endlich ist die letzte Quelle des Wohlgefallens am Spiel, welche uns eigentlich hier nur angeht, der Wechsel unserer Gemüthszustände, den das Spiel bewirkt; die gespannte Erwartung, welche mit Hofnung und Furcht beständig wechselt, belebt unser Gemüth überhaupt und ist deshalb mit einem Gefühl von Lust verbunden; ja es kann dieses Spiel der Affekten sogar eine körperliche Bewegung bewirken, welche der Gesundheit sehr zuträglich ist. Wenn daher auch das Glücksspiel ein Interesse der Eitelkeit oder des Eigennutzes forfert, so ist dies doch in der Regel bei weitem nicht so groß, als das an der Art wie wir es zu befriedigen suchen; das Mittel gefällt uns mehr als der Zweck.

Kant betrachtet unter diesem Titel in seiner Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, die Lust, die uns das Lächerliche und Naive gewähren.

Das bei dem Lachen durch Vorstellungen das Gemüth auf den Körper einwirkt, die Vorstellungen eine Erschütterung des Zwergefells hervorbringen, welches durch Reitz plötzlich angespannt und abgespannt wird, wodurch das in Unterbrechungen wiederholte schnellere Ausathmen entsteht, ist außer Zweifel. — Wie das Gemüth auf dem Körper (und auch umgekehrt, dieser auf jenes) wirken kann, wird uns ewig ein Räthsel bleiben; höchstens können wir als unerklärliches Faktum feststellen, daß mit allen unsern Gedanken irgend eine Bewegung in den Organen des Körpers harmonisch verbunden ist. Dies vorausgesetzt, so läßt uns dies mit Recht vermuthen, daß bei dem Lachen das Gemüth aufeinanderfolgend plötzlich bald angespannt bald abgespannt wird. Kant erklärt daher das *Lachen* durch den *Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in Nichts*. Es versteht sich von selbst, daß hier nicht von dem Lachen was aus körperlichen Ursachen

(z. B. vom Kitzeln) herrührt, die Rede ist. — Beim Lachen hebt das Spiel der Vorstellungen von Gedanken an, der Verstand spannt unsere Erwartung, und dadurch die körperlichen Organe (vorzüglich die zum Leben gehörigen des Athemholens), so bald er aber seine Erwartung betrogen findet, läßt er plötzlich nach und dies hat auf die harmonisch wirkenden Organe des Körpers eine ähnliche Wirkung des Loslassens. Was Lachen erregt nennen wir *komisch* oder *lächerlich*; doch ist nicht nothwendig, daß ein lautes Lachen hervorgebracht wird, es ist hinreichend, wenn das innere Gefühl des Lachens entspringt.

Soll etwas komisch oder lächerlich sein, so muß es unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen; es muß unsere Erwartung spannen, und endlich was Widersinniges, Ungereimtes enthalten, also anders ausfallen, als wir es erwarteten, doch aber so, daß die Erwartung *plötzlich* in Nichts verwandelt wird. Aber nicht jedes Unerwartete, oder was unserer Erwartung zuwider läuft, ist deshalb schon komisch; es muß die Erwartung von keinem großen Interesse für uns sein, so daß wenn wir uns getäuscht finden, dies für uns von keiner Bedeutung ist; widrigenfalls wird die

Erwartung nicht in Nichts verwandelt. Ein Gegenstand also, der für uns von großer Wichtigkeit ist, der unsern Verstand, oder unsere Wünsche interessirt, erregt, wenn unsere Erwartung in Rücksicht seiner getäuscht wird, kein Wohlgefallen sondern ein Mißfallen; das was wir erwarten, muß seiner Existenz nach, für uns indifferent sein, wenn die nicht erfüllte Erwartung uns zum Lachen bewegen soll. Wer wird es lächerlich finden, wenn er seinen entfernt wohnenden Freund zu besuchen reist und unterwegs erfährt, daß dieser gestorben ist. — Ferner muß sich die gespannte Erwartung nicht in das Gegentheil, (denn das ist immer Etwas und kann öfters betrüben), sondern in Nichts verwandeln.

Die Jungemagd, von Pfefferl.

Ei! seht wie dick die Amme thut
 Das Mensch trägt Puder auf dem Kopfe:
 Die gnäd'ge Frau hat's kaum so gut,
 Es ist mit ihr aus einem Topfe,
 Trinkt Firnewein und schlürft Kaffee,
 Ich muß mich mit Kovent begnügen.
 Wenn ich vor Tag am Waschtrog steh',
 So bleibt die Drolle ruhig liegen.
 Mich sprengt man immer hin und her,
 Sie darf nur tanzen, singen, lachen;

Nein Jungemagd bleib' ich nicht mehr,
 Ich lasse mich zur Amme machen.

Wir können an vorstehendem kleinen Gedicht alle Erfordernisse des Komischen anschaulich machen. Die sich über die Amme beklagende Jungemagd ist für uns kein Gegenstand von hohem Interesse; das was sie von den guten Tagen der Amme und von ihrer eignen üblen Lage spricht, ist allerdings richtig, wir geben ihr Beifall und erwarten was sie vorhat, um ihre Lage zu verbessern; wir wollen prüfen, ob sie den rechten Weg gewählt. Diese Erwartung aber wird plötzlich in Nichts verwandelt, denn es ist ganz gegen alle Regel, daß ein Mädchen das Mittel, durch welches die Jungemagd diese Verbesserung bewirken will, öffentlich nennt.

Bei allen Gegenständen, die ein Lachen erregen, muß etwas vorhanden sein, was auf einen Augenblick uns täuschen kann, daher wenn der Schein verschwindet, das Gemüth zurücksieht, um es mit ihm noch einmal zu versuchen und so durch schnell hinter einander folgende An- und Abspannung hin und zurückgeschnellt und in Schwankung gesetzt wird, die, weil der Absprung von dem, was gleichsam die Saite anzog, plötzlich (nicht

durch ein allmähliges Nachlassen) geschah, eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonisirende, inwendige, körperliche Bewegung verursachen muß, die unwillkührlich fort dauert und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung, die Wirkungen einer zur Gesundheit gereichenden Nation, hervorbringt.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß da der Verstand beim Komischen in seiner Erwartung, wozu ihn eine allgemein bekannte und befolgte Regel berechtigt, sich getäuscht findet, das Wohlgefallen am Gegenstande nicht von ihm herrühren kann, (denn wie kann eine getäuschte Erwartung vergnügen); die Lust entspringt vielmehr aus dem Einfluß der Vorstellung auf den Körper und dessen Wechselwirkung aufs Gemüth, und zwar nicht dadurch daß die Vorstellung objektiv ein Gegenstand des Vergnügens ist, sondern blos dadurch, daß sie ein Spiel der Vorstellungen veranlaßt, wodurch ein Spiel der Lebenskräfte im Körper hervorgebracht wird. Es gehört daher das Lächerliche nicht zum Schönen, sondern zum Angenehmen, ob es gleich, insofern es an sich kein Interesse bei sich führt, auf mehrerer Einstimmung zählen, wenn gleich dieselbe nicht ansinnen kann.

Daß das Komische nicht wie das Schöne auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, rührt von einem wesentlichen Unterschied zwischen beiden her; das Schöne stützt sich auf das harmonische Zusammenstimmen der beiden Erkenntnißkräfte, deren subjektive Beschaffenheit, wir bei allen Menschen als gleich anzunehmen, berechtigt sind; das Lächerliche hingegen stützt seine Wirkung auf etwas, was bei verschiedenen Menschen allerdings sehr verschieden sein kann; es fordert nämlich erstlich einen Zustand der Indifferenz für den Gegenstand, so daß derselbe weder an sich noch durch Vergesellschaftung ein bedeutendes Interesse für uns erhalte; ferner setzt er Kenntniß der Regel oder der Analogie voraus, gegen welche gegen unsere Erwartung etwas geschieht, und endlich den nöthigen Grad der Urtheilskraft, um diese Uebertretung plötzlich wahrzunehmen.

Das Komische ist von doppelter Art, entweder hat derjenige, bei dem es sich findet, nicht die Absicht Lachen zu erregen, dann *lachen wir über ihn*, oder er hat diese Absicht, dann *belachen wir ihn*, und wir nennen das was er vorbringt, *Scherz*. *Verlachen* ist ein Lachen, womit Spott verbunden ist. —

Wir lachen über das alte Weib, welches alle Morgen betet: Ach Gott, ich bin ein junger Knab, verleih' mir Deines Geistes Gab. Wir belachen den Einfall des Thomas Paine, wenn er sagt: mir ist kein Wunder groß genug, um darzuthun, was es darthun soll. Dafs der Wallfisch den Jonas verschluckt hat ist mir nicht hinreichend; Jonas müfste den Wallfisch verschlungen haben. — Wir verlachen den jungen Eingebildeten, welcher weil die Recensenten seine erste Schrift nicht lobenswerth fanden, schwur, er wolle fortan sich um die Aufklärung des Menschengeschlechts weiter nicht bemühen.

Alles das was im Vorhergehenden über das Lachen gesagt worden, betrifft das Lachen im eigentlichen Sinn, das reine Lachen, wenn ich mich so ausdrücken darf; allein sehr oft entstehen körperliche Bewegungen, welche denen, die beim reinen Lachen sich zeigen ähnlich sind, aber doch ein ganz anderes Spiel von Gedanken voraussetzen, dahin gehört das verschämte, boshafte, hämische, bittere Lachen. Auch bei den letztgenannten nimmt der Lachende oder Lächelnde plötzlich etwas Widersinniges wahr; ein Etwas, was er wahrzunehmen nicht erwartete, allein seine Erwar-

tung wird nicht in Nichts verwandelt, sondern es zeigt sich dem Gemüth plötzlich etwas anders, wodurch zwar die Anspannung der Erwartung nachläßt, aber ein neuer Affekt eintritt. Ein Vater fragt seine Tochter ganz unerwartet, ob sie einen Mann, den er ihr nennt, liebt? Sie ist auf dem Punkt Ja zu antworten, aber in dem Augenblick verschließt ihr das Gefühl der Schaam, oder der Gedanke, es schicke sich für ein Mädchen nicht, Liebe zu gestehen, den Mund; sie ist zur bejahenden Antwort gespannt, sie tendirt Ja zu sagen, aber die Schaamhaftigkeit vernichtet diese Tendenz; daher entspringt ihr verschämtes Lächeln; welches hier Ausdruck gemäßigter Freude ist. — Es sieht jemand einen Mann, dem er nicht wohl will, eine Handlung begehen, wodurch dieser eine Blöfse giebt, die ihm gefährlich werden kann; und jener lacht darüber, dies ist ein boshafte Lachen; ist es mit Heimtücke verbunden, so wird es *hä-misch* genannt. Auch hier findet sich etwas Unerwartetes, der Lachende war sich nicht vermuthen, daß der von ihm Gehafte sich eine solche Blöfse geben würde; die Schadenfreude will sich äußern, aber der Gedanke, dies sei nicht recht, nicht schicklich oder auch

er mache sich verdächtig, hält diese Äußerung zurück und so entspringt wechselsweise An- und Abspannung. Mit dem hämischen Lachen ist Verspottung verbunden, welche zugleich Verachtung bei sich führt; man fühlt sich geneigt, den andern öffentlich zu Schanden zu machen, dem Gelächter auszusetzen, aber die Vorstellung der Unwichtigkeit des Menschen hält uns zurück, und so entspringt je nachdem wir die Handlung des Menschen oder seinen Werth betrachten, ein wechselndes Anspannen und Nachlassen. Beim bitteren Lachen sind wir über einen Gegenstand, der uns Übel zufügt, entrüstet, aber wir sind uns auch bewußt daß unsere Widersetzlichkeit unnütz ist. — In ein solches bittres Lachen bricht der gefesselte Prometheus aus; mit einem solchen Lachen klagt Donna Isabella im letzten Akt der feindlichen Brüder die Götter und die Orakel an. „Alles dies erleid ich schuldlos, doch bei Ehren bleiben die Orakel und gerettet sind die Götter.“

Eine weitere Auseinandersetzung des Lachen und des Lächerlichen, so wie auch eine genauere Classification desselben gehört in andere Wissenschaften und kann in eine Critik der ästhetischen Urtheilskraft nicht aufgenom-

men werden. Wir wollen hier blos noch kürzlich einiger Arten des Komischen erwähnen:

Es heißt, etwas *niedrig komisch*, wenn entweder die Vorstellungen, oder die Verbindung derselben, oder die Ausdrücke aus der Sphäre des gemeinen Haufens hergenommen sind; *edel komisch*, wenn keins von den drei Stücken statt findet. — *Ironie* findet statt, wenn man einem Gegenstande Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten beilegt, die er nicht besitzt, um die an ihm sich findenden entgegengesetzten Unvollkommenheiten oder Vollkommenheiten in ein desto größeres Licht zu stellen. *Persiflage*, wenn man unter dem Scheine des Lobes oder der Entschuldigung jemanden dem Gelächter Preis giebt.

Die arme Galathe! Man sagt sie schwärz ihr
Haar,
Da es doch schwarz, als sie es kaufte, war.

Die zum Lachen erforderliche plötzliche An- und Abspannung wird man in der Ironie und Persiflage ohne Mühe erkennen.

Der Witz ist eine reichhaltige Quelle des Komischen. Er zeigt uns Ähnlichkeiten bei Gegenständen, die uns beim ersten Anblick

ganz verschieden erscheinen. Doch ist der Witz nicht immer Lachen erregend, er kann auch sehr ernst sein. Wenn jener Unglückliche, ein Opfer der Tyranni, dem Nachrichter, der ihn enthaupten soll, aber fehl schlägt, sagt: Kerl, Du richtest, wie Deine Obrigkeit, so ist der Ausspruch allerdings witzig, aber nichts weniger als lächerlich; dies ist auch der Fall, wenn Thomas Morus seinen weissen Bart über den Block auf dem er enthauptet werden soll, mit den Worten legt: dieser hat nicht gesündigt.

Eine andere reichhaltige Quelle des Lächerlichen ist die Laune.*) *Laune* in objektiver Bedeutung ist die Gemüthsstimmung, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (sogar umgekehrt) und doch gewissen Vernunftprincipien in einer solchen Gemüthsstimmung gemäfs, beurtheilt werden. So ist Yoriks empfindsame Reise ein Produkt der Laune, der Verfasser sieht die Gegenstände aus einem

*) Laune kömmt wahrscheinlich von *luna*, weil das Mondlicht die Gegenstände uns oft seltsam erscheinen macht. Der Ausdruck *humor* von Laune gebraucht (franz. *humeur*) kömmt wohl von der Meinung her, dafs die verschiedenen Temperamente der Menschen auf der Verschiedenheit der im Körper befindlichen Feuchtigkeiten beruhen.

nem ganz eigenthümlichen nicht gewöhnlichen Standpunkt an, wodurch sie ihm auch in ungewöhnlichen Gestalten erscheinen; sobald man sich aber mit ihm in diesen Standpunkt stellt, sich in seine Gemüthsstimmung versetzt, so kann man das Folgerichtige seiner Darstellung nicht leugnen. Ich erinnere meine Leser nur an die hörnerne Dose des Bettelmönchs, an den Eseltreiber, an den Vogel im Käfig. Man theilt die Laune in die *frohe* und *ernste*; Produkte einer frohen Laune sind die Werke eines Hogart, Fielding, Swift, Voltäre, Musäus, Lichtenberg u. s. w.; der ernsten Laune Youngs Nachtgedanken, Juvenals Satyren u. s. w. Die Laune ist nun von doppelter Art, entweder wir können uns freiwillig in diese Stimmung versetzen, und ihr gemäß darstellen, ein solcher Mann heißt *launigt*, oder wir werden gegen unsern Willen darin versetzt, dann heißt man *launisch*, und wenn die Gemüthsstimmung in der Regel trübe ist, *läunisch*. — Die Naturgabe, sich willkührlich in eine eigenthümliche Gemüthsstimmung zu versetzen, heißt *Laune* in subjektiver Bedeutung.

Die Produkte der Laune können uns zum Lachen bewegen; ob es gleich nicht im-

mer der Fall ist, daß sie uns in diese Gemüthsstimmung versetzen; wir lachen mit frohem Muthe über des alten Shandy Bemühungen ein Wunderkind zu erzeugen und zu erziehen, die insgesamt fehlschlagen; wir fühlen innig mit der unglücklichen Maria in Sternes Reisen; wir erfreuen uns der Heiterkeit des Anakreon; wir werden gerührt durch Youngs Nachtgedanken.

Witz mit Laune verbunden (launigter Witz) wird noch reizender (pikanter), dahin gehört der Witz eines Lichtenberg, Thomas Paine, Voltäre, Lessing, Kästner, J. P. Richter u. s. w.

Der Künstler, welcher launigte Werke hervorbringt, heißt ein *Humorist*; er folgt entweder seiner eigenen Laune, in welche er sich willkürlich versetzt (Swift in seinem Märchen von der Tonne, Sterne in seinen Reisen), oder er versetzt sich in die Laune eines andern und stellt dieser gemäß die Gegenstände dar (Sterne in Tristram Shandy).

Das Wohlgefallen an den Werken der Laune gehört nicht sowohl zum Schönen, als zum Angenehmen der Kunst; denn die schöne Kunst erfordert Würde der Darstellung, die Ernst verlangt, welches nicht immer bei den

läunigten Produkten statt findet; es will das Werk der Laune mehr vergnügen und ergötzen, so wie das Schöne blos durch seine Form gefallen.

Vom Naiven.

Zu denjenigen Objekten, die durch ein Spiel der Gedanken ein Spiel von Empfindungen erwecken, welches uns Lust gewährt, rechnet Kant mit Recht das Naive. Das Naive bringt ein gemischtes Gefühl von Freude und Schmerz hervor, der Gegenstand zieht uns an und stößt uns ab; doch hat das Gefühl der Lust die Oberhand.

Kant erklärt *Naivität* durch den Ausbruch der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit, wider die zur andern Natur gewordenen Verstellungskunst. Darauf deutet selbst der Name schon hin, denn wir haben dies Wort aus dem Französischen, und die Franzosen haben es nach dem lateinischen *nativus* gebildet. Beim Naiven trägt die Natur über die Kunst den Sieg davon, aber es muß die Natur Recht, die Kunst Unrecht haben. Wenn in der Gellertschen Fabel, der Vater seine Tochter den um sie werbenden Manne aus dem Grunde abschlägt,

weil sie erst vierzehn Jahre alt sei und das Mädchen schnell einfällt: Papa Sie haben sich versprochen, ich sollt erst vierzehn Jahre sein — nein, vierzehn Jahr und sieben Wochen; so ist dies Naivität. Die Kunst hätte geboten, den Wunsch verheirathet zu werden zu verbergen, aber in dem Mädchen siegt die Natur über die Kunst; und die Natur hat Recht.

Das Naive ist von doppelter Art, das der Überraschung und das der Gesinnung. Siegt die Natur über die Kunst wider Wissen und der Person, so findet das Naive der erstern Art, siegt die Natur mit völligem Bewußtsein der Person, so findet das Naive der zweiten Art statt.

Im eigentlichen Sinn kann man nur vernünftigen Wesen Naivität beilegen, allein man braucht auch wohl den Ausdruck in uneigentlicher Bedeutung von vernunftlosen Dingen, wo man alsdann seine Vorstellungen in die Gegenstände überträgt. Wir sprechen in der Folge vom Naiven nur in der eigentlichen Bedeutung.

Das Gefühl welches das Naive erregt ist zusammengesetzt; es findet sich in ihm fröhlicher Spott, Ehrfurcht und Wehmuth. Wir

bemerken die Regeln der Kunst sind übertreten, der Naive giebt dem Verstande eine Blöfse und wir fühlen eine Überlegenheit. Wir erwarteten die alltägliche Sitte des gekünstelten Scheins. Diese Erwartung wird in Nichts verwardelt, daher das fröliche Lächeln. Aber auf der andern Seite werden wir inne, daß die Lauterkeit der Gesinnung, welche dadurch offenbar wird, unendlich mehr werth ist, als alle angenommene Sitte, dies erweckt Ehrfurcht. Durch die Nichtbefriedigung des Verstandes wird die Befriedigung der Vernunft offenbar; Klugheit und Sittlichkeit waren im Streit und die letztere siegte. — Das Gefühl der Wehmuth entspringt aus der Vorstellung des Verlustes der Wahrheit und Simplicität der Menschheit.

Das Gefühl der Wehmuth wegen, was dem Gefühl, welches das Naive erweckt, beigemischt ist, gehört das Naive selbst zu dem Sanftführenden und es kömmt darin mit dem Gefühl überein, was die Betrachtung der Natur als solche z. B. an einem stillen Abend, in einem ruhigen Dorfe, an einem See, der von Gebüsch umkränzt ist und auf dessen Fläche der Mond sich spiegelt u. s. w. in uns erweckt.

Bei dem Naiven der Überraschung äußert

sich die Natur wider den Willen der Person z. B. im Affekt. Das Gefühl der Achtung, das ihm beigemischt ist, findet also nicht in Rücksicht der Person, sondern in Rücksicht seiner moralischen Anlage statt. Es betrifft die Moralität überhaupt, ist also ein moralisches Gefühl von Lust, aber es betrifft keinen bestimmten moralischen Charakter. Insofern der Mensch *wider* seinen Willen aufrichtig ist, so wird auch die Freude dadurch vermehrt, daß wir den Schalk in ihm blos gestellt und ihn bestraft sehen. Eine solche Naivität war die eines französischen Kunstrichters, der eine anonyme Ode gelobt hatte; als man ihm nachher sagte, *Lamothe*, dessen Feind er war, sei der Verfasser derselben, rief er aus: Wenn ich das früher gewußt hätte! —

Dem Naiven der Gesinnung liegt das Kindliche zum Grunde. Wir achten die Person, die dasselbe äußert. Es kömmt nur Kindern und kindlichgesinnten Menschen zu; sie vergessen aus eigener schöner Menschlichkeit, daß sie es mit einer verderbten Welt zu thun haben. In dem Schauspiel *Faust* von Göthe, hält Margarethe, nachdem sie die Bekanntschaft des Faust gemacht und er ihr viel Schö-

nes von seiner Liebe vorgesagt hatte, folgenden naiven Monolog:

Ach Gott, was so ein kluger Mann,
Nicht alles alles denken kann,
Beschämt steh' ich so vor ihm da,
Und sag zu allen Sachen Ja.
Bin doch ein arm unwissend Kind
Begreif nicht was er an mir find't.

Ferner gehört hieher die Spinnerin, von Vofs, welche wir S. 67 angeführt haben. Aus der naiven Denkart fließt nothwendigerweise auch ein naiver Ausdruck sowohl in Worten als in Bewegungen; er ist der wichtigste Bestandtheil der Grazie. — Dem weiblichen Charakter ist also Naivität am meisten angemessen.

Das Gefühl, welches das Naive erzeugt, gehört zu den sanften Gefühlen und es kann daher leicht aufgehoben werden, wenn ein anderes stärkeres Gefühl sich damit verbindet; dahin gehört z. B. wenn durch die Offenherzigkeit eine Schandthat ans Licht kömmt, oder der Offenherzige sich großen Gefahren aussetzt.

Von dem Naiven ist noch die offenherzige Einfalt zu unterscheiden, welche die Natur nur darum nicht verkünstelt, weil sie sich

Arnolphe bas à part

Cet aveu qu'elle fait avec sincérité

Me marque pour le moins son ingénuité.

Anmerkung.

Es wäre jetzt nach S. 37 das Gefühl der Lust noch zu betrachten, welches aus der teleologischen Urtheilskraft entspringt; allein es ist diesem Reflectionsvermögen ein ganz eigener Abschnitt gewidmet, um die Prinzipien desselben aufzustellen und die Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs zu zeigen, und was die Lust betrifft, welche durch dasselbe gegeben wird, so ist davon in der Einleitung gesprochen. Wir wollen jetzt nur noch einige Bemerkungen nach Anleitung der Kantischen Critik der ästhetischen Urtheilskraft über Geschmack, Genie und schöne Kunst hinzufügen.

Nähere Bestimmung des dem Geschmack zum Grunde liegenden Prinzips.

Der Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen des Schönen. Jedes Urtheil muß seinen Grund haben, und dies muß also auch bei den Geschmacksurtheilen statt finden. Nun sind nur zwei Fälle möglich; man nimmt entweder an, der Geschmack urtheile jederzeit

nach empirischen Bestimmungsgründen, welche durch die Sinne *a posteriori* gegeben werden, oder man gesteht zu, daß er aus Gründen *a priori* urtheile. Die erstere Behauptung nennt Kant den *Empirismus* der Critik des Geschmacks, die andere den *Rationalismus* derselben. Die im Vorhergehenden von uns angestellten Untersuchungen haben die Nichtigkeit der erstern Behauptung dargethan; denn unter ihrer Voraussetzung würde das Schöne zum Angenehmen gehören, und das Urtheil darüber eben so wenig wie das Urtheil über das Angenehme allgemeine Einstimmung ansinnen können, sondern sich auf Privatgültigkeit einschränken müssen. Es kann also nur der Rationalismus statt finden.

Der Rationalismus aber kann wiederum von doppelter Art sein, entweder kann er behaupten, das Schöne lasse sich auf Begriffe bringen, und nach bestimmten Regeln *a priori* beurtheilen, oder er kann behaupten, daß das Urtheil über das Schöne nicht durch bestimmte Gründe motivirt werden könne. Die erste dieser Behauptungen ist gleichfalls im Vorhergehenden geprüft und widerlegt worden; denn ihr zu Folge würde das Schöne mit dem Guten, den letztern Ausdruck in weiterer Bedeu-

tung genommen, einerlei sein. Es bleibt also für die Critik des Geschmacks nur der Rationalismus ohne objektive bestimmte Gründe als alleinig richtig übrig.

Der Begriff *a priori*, welcher der ästhetischen Urtheilskraft bei ihrer Reflection über die Gegenstände zum Behuf eines Geschmacksurtheils zur Leitung dient, ist der Zweckmäßigkeit. Diese Zweckmäßigkeit aber ist, wie S. 136 gezeigt worden, nicht objektiv, sondern bloß subjektiv; denn das Geschmacksurtheil über Schönheit ist kein Erkenntnißurtheil, welches eine Eigenschaft des Gegenstandes aussagt; es drückt bloß das Wohlgefallen des Subjekts am Gegenstande aus. Wenn man aber auch die Zweckmäßigkeit des Gegenstandes in Beziehung auf das Geschmacksurtheil bloß als subjektiv betrachtet, so finden doch noch zwei Fälle statt, entweder man meint, diese subjektive Zweckmäßigkeit des Gegenstandes sei der wirkliche, absichtliche Zweck der Natur oder der Kunst (Realismus) oder man behauptet, diese Zweckmäßigkeit sei eine, ohne Zweck sich von selbst hervorthuende Übereinstimmung zu dem Bedürfnisse der Urtheilskraft (Idealismus).

Die Betrachtung der Produkte der orga-

nisten Natur scheint die Behauptung des Realismus sehr zu unterstützen; denn wenn man auch gleich die Gestalt der Pflanzen und Thiere aus einem innern Zweck derselben abzuleiten geneigt wäre, so scheint es doch, daß die unsern Augen so wohlgefällige Mannigfaltigkeit und harmonische Zusammenstimmung der Farben bei den Schaalthieren, mehreren Vögelarten, Schmetterlingen, Blumen u. s. w., welche nur die Oberfläche dieser Gegenstände zieren, und mit dem innern Zweck derselben in keiner Verbindung stehen, uns einen Beweis geben, daß die Natur wirklich den Zweck gehabt habe, sie unserer ästhetischen Urtheilskraft gemäß einzurichten.

So richtig dies auch beim ersten Anblick scheint, so treibt uns doch die Vernunft durch ihre Maxime: die unnöthige Vervielfältigung der Prinzipien nach aller Möglichkeit zu verhüten, an, Erscheinungen in der Natur aufzusuchen, welche blos in dem Mechanismus derselben ihren Grund haben und dennoch für unsere Beurtheilung zweckmäfsig sind; von uns für schön erklärt werden können; diese aber finden sich in den *freien Bildungen* der Natur. Kant versteht nämlich unter einer freien Bildung der Natur diejenige, wodurch aus ei-

nem Flüssigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen blos des Wärmestofs) das Übrige im Festwerden eine bestimmte Gestalt oder Gewebe (Figur oder Textur) annimmt, die nach der spezifischen Verschiedenheit der Materien verschieden, in eben derselben aber genau dieselbe ist. Hierzu wird aber, was man unter einer wahren Flüssigkeit jederzeit versteht, nämlich daß die Materie in ihr völlig aufgelöset, d. i. nicht als ein bloßes Gemenge fester und darin blos schwebender Theile anzusehen sei, vorausgesetzt. Die Bildung geschieht alsdann durch *Anschiefen*, d. i. durch ein plötzliches Festwerden, nicht durch einen allmählichen Übergang aus dem flüssigen in den festen Zustand, sondern gleichsam durch einen Sprung, welcher Übergang auch das *Crystallisiren* genannt wird. So bilden sich die crystallinischen Figuren der Salze, Steine, mehrerer Erze, der Schneeflocken u. s. w. Wenn man daher gleich bei Beurtheilung der organischen Körper, wie in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft gezeigt werden wird, der Natur gewisse innere Zwecke beilegen müssen, so kann es doch auch sein, daß nebenher bei ihnen freie Bildung statt findet, so daß aus

den in den organischen Körpern befindlichen Flüssigkeiten dem allgemeinen Gesetze der Verwandtschaft der Materien gemäß, Crystallisationen entstehen. So wie nun die in einer Atmosphäre, welche ein Gemisch verschiedener Luftarten ist, aufgelöste wässrige Flüssigkeiten, wenn sich die letztere, durch Abgang der Wärme von jener scheidet, Schneefiguren erzeugen, die nach Verschiedenheit der damaligen Luftmischung von oft sehr künstlich scheinender und überaus schöner Figur sind, so läßt sich, ohne dem teleologischen Prinzip der Beurtheilung der Organisation etwas zu entziehen, wohl denken: daß, was die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muscheln, ihrer Gestalt sowohl als Farben nach, betrifft, diese der Natur und ihrem Vermögen, sich in ihrer Freiheit, ohne besondere darauf gerichtete Zwecke, nach chemischen Gesetzen, durch Absetzung der zur Organisation erforderlichen Materie, auch ästhetisch zweckmäßig zu bilden, zugeschrieben werden könne.

Diese Darstellung macht die angeführten Gründe aus der organisirten Natur für den Realismus der subjektiven Zweckmäßigkeit ihrer Produkte wenigstens schwankend; allein folgende Gründe stoßen diese Behauptung völ-

lig um. In der Beurtheilung der Schönheit suchen wir das Richtmaas derselben a priori in uns und die ästhetische Urtheilskraft ist in Ansehung des Urtheils, ob etwas schön sei oder nicht, selbst gesetzgebend; dies kann aber bei Naturschönheiten nicht statt finden, wenn wir den Realismus der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur annehmen, weil wir da von der Natur lernen müßten, was wir schön zu finden hätten und das Geschmacksurtheil empirischen Prinzipien unterworfen sein würde; denn in einer solchen Beurtheilung kömmt es nicht darauf an, was die Natur ist, oder auch was sie für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen. Es würde immer eine objektive Zweckmäßigkeit der Natur sein, wenn sie für unser Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte und nicht eine subjektive Zweckmäßigkeit, welche auf dem Spiel der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhete. Die Eigenschaft der Natur, daß sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmäßigkeit in dem Verhältnisse unserer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewisser Produkte derselben, wahrzunehmen, und zwar als eine solche, die aus einem übersinnlichen Grunde für nothwendig und allgemeingültig erklärt werden soll, kann

nicht Naturzweck sein oder vielmehr von uns als ein solcher beurtheilt werden, weil sonst das Urtheil, welches dadurch bestimmt wurde, abhängig und nicht, wie es einem Geschmacksurtheile geziemt, frei sein, d. h. seinen Grund bloß in sich selbst haben würde.

In der schönen Kunst ist das Prinzip des Idealismus der Zweckmäßigkeit noch deutlicher zu erkennen; denn daß hier nicht ein ästhetischer Realismus derselben durch Empfindungen (wobei sie statt schöner, bloß angenehme Kunst sein würde), angenommen werden könne, das hat sie mit der schönen Natur gemein; allein der schönen Kunst als solcher kann deshalb keine Realität der Zwecke zum Grunde liegen, weil sie nicht als ein Produkt des Verstandes und der Wissenschaft, sondern des Talents (Genies) betrachtet werden muß; so daß ein Künstler zwar durch seine Produkte den Geist des andern erwecken, aber durchaus dem andern seine Kunst durch Belehrung nicht mittheilen kann; wie dies bei Erkenntnissen oder auch bei mechanischen Künsten der Fall ist.

Von dem Unterschiede zwischen Geschmack
und Genie.

Das Vermögen schöne Gegenstände als solche zu beurtheilen heißt *Geschmack*; das Vermögen, solche Gegenstände hervorzubringen heißt *Genie*. Der Geschmack ist blos ein Beurtheilungs- nicht ein Productions-Vermögen.

Die Gegenstände der Geschmacksurtheile sind entweder Natur- oder Kunsts Schönheiten. Den Unterschied zwischen beiden haben wir S. 204, angegeben; diese sind Produkte der freien Willkühr der Menschen, jene der Natur.

Man muß aber eine Kunsts Schönheit von der schönen Kunst wohl unterscheiden. Ein Produkt der mechanischen Kunst, z. B. ein Tisch, ein Bett, oder auch ein Produkt wissenschaftlicher Erkenntniß, z. B. eine moralische Abhandlung kann eine gefällige Form haben und also zu den Kunsts Schönheiten gezählt werden, ob es gleich kein Produkt der schönen Kunst, wie ein Gemälde, ein Gedicht, eine Symphonie u. s. w. genannt werden kann. Kunsts Schönheit soll nichts weiter heißen, als die Schönheit eines Gegenstandes, der kein Produkt der Natur ist. — Es kann aber auch wiederum geschehen, daß an einem sein sol-

lenden Werke der schönen Kunst Genie ohne Geschmack, an einem andern Geschmack ohne Genie sich findet. So tragen viele Stellen in den Werken des Shakespear, Dante, Jean Paul u. s. w. den Stempel des Genies, das uns Bewunderung einflößt, wenn wir gleich nicht leugnen können, daß der Geschmack durch sie nicht bloß nicht befriedigt, sondern selbst beleidigt wird; und so finden wir in den Werken vieler französischen und deutschen Dichter Stellen, gegen welche der Geschmack nichts einzuwenden hat, die aber keine Spur des Genies zeigen.

Von der Kunst überhaupt.

Man bedient sich des Ausdrucks Kunst in dreifacher Bedeutung. *Erstlich* stellt man *der Kunst die Natur* gegenüber und versteht darunter die Hervorbringungen durch Freiheit d. i. durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt. Die Produkte der Natur heißen *Wirkungen (effectus)*, die der Kunst *Werke (opera)*. In diesem Sinn sind metaphysische Systeme, ein behauener Baumstamm, ein in die Erde gegrabenes Loch, eben so gut Werke der Kunst als Gemälde, Statuen, Gedichte u. s. w. Da die Menschen

unter allen uns bekannten Wesen die einzigen sind, welchen Freiheit der Willkühr zukömmt, so sind alle Kunstprodukte Werke der Menschen, und was nicht ein Werk der Menschen ist, ist eine Naturwirkung. Es versteht sich übrigens nach dem was oben gesagt worden von selbst, daß nicht alles was durch die Causalität des Menschen hervorgebracht wird, ein Werk der Kunst ist, denn der Mensch ist auch in vielen Hinsichten als Naturwesen zu betrachten; es muß der Mensch Ursach durch Vernunft sein, wenn sein Produkt ein Werk der Kunst genannt werden soll. — Da die Vernunft in praktischer Hinsicht das Vermögen der Zwecke genannt werden kann, so ergiebt sich daraus, daß man Kunst auch durch Causalität nach Zwecken erklären kann. Daß dies seine Richtigkeit habe, erhellt daraus, daß wenn man einen Gegenstand findet, der eine von der gewöhnlichen abweichende Form hat (z. B. einen Stein der vorn zugespitzt ist, und an dessen dickern Ende ein rundes Loch sich findet) man diesen Gegenstand sofort für ein Produkt der Kunst erklärt, sobald man den Zweck entdeckt zu haben meint, der die hervorbringende Ursach

bestimmte, dem Objekt diese seine Form zu ertheilen.

Freilich nennt man auch wohl Naturprodukte, die eine regelmäßige Form haben und von Wesen hervorgebracht wird, deren Causalität durch Vorstellungen (wenn gleich nicht durch Begriffe) bestimmt wird, wie z. B. den Bau der Bienen, des Bibers u. s. w., Kunstwerke, allein dies geschieht nur der Analogie nach, denn sobald man sich besinnt, daß sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, sagt man, es ist ein Produkt ihrer Natur, ihres Instinkts.

Zweitens stellt man *der Kunst* die *Wissenschaft* gegenüber (das *Können* dem *Wissen*) und da unterscheidet sich die erstere von der letztern, wie das praktische vom theoretischen Vermögen, die Technik von der Theorie. Nur ist zu merken, daß man auch das, was man *kann*, so bald man nur *weiß*, was gethan werden soll und also nur die beehrte Wirkung genugsam kennt, nicht eben Kunst nennt; nur das, was, wenn man es auch auf das vollständigste kennt, dennoch darum zu machen, sofort noch nicht die Geschicklichkeit hat, gehört in so weit zur Kunst. So gehören viele vorgeblichen Künste des Taschen-

spielers die auf Einverständniß mit seinem Gehülfen, oder auf magnetische Kraft u. s. w. beruhen, nicht zur Kunst; er sagt gewöhnlich selbst: Es ist keine Kunst, es ist nur eine Wissenschaft; andere hingegen, wozu Schnelligkeit oder Fertigkeit gehört, z. B. eine Sache aus der einen Hand so schnell in die andere zu werfen, daß die Dauer der Bewegung kleiner ist als die Zeit welche zur Wahrnehmung erfordert wird, offenbar zur Kunst. — Die ausübende Chemie, Chirurgie, Arzneikunde u. s. w. sind Kunst; dadurch daß man dieselben theoretisch kennt, ist man noch immer nicht im Stande, sie praktisch zu üben.

Drittens endlich stellt man die *Kunst* dem *Handwerk* gegenüber; sie unterscheiden sich wie *Spiel* und *Arbeit*. Die erste heißt *freie*, die andere kann auch *Lohnkunst* heißen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel d. i. als Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäsig ausfallen (gelingen) könne; die zweite so, daß sie als Arbeit, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend ist, mithin zwangsmäsig auferlegt wer-

den kann *). Es kann an den Produkten des Handwerks freie Kunst sich finden; so wie auch in allen freien Künsten etwas zwangsmäßiges (Mechanismus) erforderlich ist. Der Dichter z. B. muß die Regeln der Grammatik, der Prosodie u. s. w. inne haben; der Bildhauer erlernen, wie man den Meißel zu führen habe.

Eintheilung der Kunst.

Die Kunst ist entweder *mechanisch* oder *ästhetisch*. Sie erhält den ersten Namen, wenn sie der Erkenntniß eines möglichen Gegenstandes angemessen, bloß ihn wirklich zu machen, die dazu erforderlichen Handlungen verrichtet; sie wird *ästhetisch* genannt, wenn sie die Erweckung eines Gefühls von Lust zur unmittelbaren Absicht hat. Der Zimmermann, welcher aus Balken und Bret-

*) Daß man auf diese Weise Spiel und Arbeit unterscheidet, sieht man aus folgendem Beispiel: Wenn bei einer Whistpartie derjenige welcher mit uns gegen die beiden andern spielt, eine ängstliche Aufmerksamkeit fordert, über jede von uns ausgespielte Karte kritzelt, jeden Scherz verbietet u. s. w., so sagen wir, das ist eine wahre Arbeit und kein Spiel. Ferner sagen wir von einem Mahler, der Gemälde verfertigt, um damit einen Handel zu treiben und nur darauf sieht, was ihm am meisten bezahlt wird; er treibe seine Kunst Handwerksmäßig.

tern eine Hütte zusammensetzt, ist ein mechanischer Künstler, ihm ist die Hervorbringung der Hütte nach Maassgabe seiner Erkenntnisse, Hauptzweck. Der Baumeister, welcher bei Erbauung eines Hauses nicht blos auf den Gebrauch desselben sieht, sondern auch will, daß die Betrachtung desselben in der Reflection gefalle, ist in dieser Rücksicht ein schöner Künstler. Die ästhetische Kunst ist wiederum von doppelter Art: *angenehme* oder *schöne* Kunst. *Jene* bestrebt sich Lust in der Sinnempfindung, Lust des Genusses zu bewirken, sie hat einen besondern Zweck und macht auf Allgemeinheit des Wohlgefallens keinen Anspruch. Dahin gehören: die Kunst unterhaltend zu erzählen, zu scherzen, eine Tafel gut anzuordnen, schmackhafte Speisen zu bereiten u. s. w. *Diese* ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmässig ist und obgleich ohne Zweck dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung befördert. Ihre Lust ist allgemein mittheilbar und sie hat die reflectirende Urtheilskraft, nicht die Sinnempfindung zum Richtmaass.

Es ist schon an einem andern Orte erinnert worden, daß der Unterschied zwischen schönen Künsten und schönen Wissenschaften

unstatthaft ist. Man belegte gewöhnlich die schönen redenden Künste, Beredsamkeit und Dichtkunst, mit dem letztern Namen, wahrscheinlich weil vorzüglich zu ihrer ganzen Vollkommenheit eine sehr große Menge wissenschaftlicher Erkenntnisse erforderlich ist.

Nähere Bestimmung der schönen Kunst.

Soll ein Gegenstand als ein Werk der schönen Kunst von uns erkannt werden, so müssen wir ihn erstlich für ein Werk der Kunst ansehen und zweitens muß die Absicht des Künstlers gewesen sein, daß der Gegenstand uns in der bloßen Beurtheilung gefalle. — Wir unterscheiden ein Produkt der Kunst von dem der Natur durch die Form, welche zu erkennen giebt, daß sie nach einem Begriff d. h. zu einem Zweck hervorgebracht worden. Ein Kunstprodukt muß also jederzeit nach einer bestimmten Absicht hervorgebracht werden; ist diese Absicht eine Lust, welche durch Sinnenempfindung gegeben wird, so gehört das Produkt nicht zur schönen, sondern zur angenehmen Kunst; ist es die Hervorbringung eines bestimmten Objekts, so würde, wenn sie durch die Kunst erreicht wird, der Gegenstand nur durch Begriffe ge-

fallen, also der mechanischen Kunst angehören. — Soll also das Kunstprodukt der schönen Kunst angehören, so muß die Absicht desselben weder Vergnügen, das durch Empfindung gegeben, nach Vollkommenheit, die durch Begriffe erkannt wird, sondern das Wohlgefallen in der bloßen Beurtheilung, ohne einen bestimmten Begriff sein. Also muß die Zweckmäßigkeit im Produkte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen d. i. schöne Kunst muß als Natur *anzusehen* sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewußt ist. Als Natur aber erscheint ein Produkt der Kunst dadurch, daß zwar alle *Pünktlichkeit* in der Uebereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es sein soll, angetroffen wird, aber ohne *Peinlichkeit* d. i. ohne eine Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe. Sylbenmaafs und Reim sind Regeln, welche der Dichter befolgt, sie machen gleich beim ersten Anblick sein Produkt als Werk der Kunst kenntlich; allein so genau er auch die Gesetze des Sylbenmaafses befolgt, keine Sylbe falsch, lang oder kurz, gebraucht, keines unrichtigen Reims

sich bedient, so muß man doch nirgend merken, daß Sylbenmaafs und Reim ihn zu etwas gezwungen haben, daß ein Gedanke oder auch ein Ausdruck durch einen von beiden hervorgebracht oder um eines von beiden willen da ist. Der Künstler muß die Fesseln des Mechanismus mit Leichtigkeit und Grazie tragen, so daß sie den Gang seines Geistes nicht hindern, sondern verschönern.

Vielleicht ist es nicht unnöthig, bei der schönen Kunst zu erinnern, daß wenn sie mit mechanischer oder auch angenehmer Kunst verbunden ist, dasjenige in ihren Produkten, was zu den beiden letztern gezählt wird, nach ganz andern Prinzipien beurtheilt werden muß, als das was zur Schönheit gehört. — Die Schönheit setzt ein freies (zwangloses) Spiel der Gemüthskräfte des beurtheilenden Subjekts voraus, dies aber kann nicht stattfinden, wenn man dem Produkte es ansieht, daß die Gemüthskräfte des Urhebers desselben einem Zwange unterworfen waren. Die Freiheit des Schöpfers des Kunstwerks kann nur das Bewußtsein der Freiheit des Beurtheilers erwecken.

Bei der Schönheit muß die Thätigkeit der Einbildungskraft mit der des Verstandes harmonisch (doch ohne bestimmten Begriff) zusammenstimmen; es muß Regelmäßigkeit ohne vorhergegangene Regel da sein, denn es findet kein Zusammenstimmen des Mannigfaltigen der Anschauung zur Einheit eines bestimmten Begriffs (wie bei der Erkenntniß), sondern zur Einheit eines möglichen Begriffs überhaupt statt; das Zusammenstimmen, wodurch die Regelmäßigkeit erkannt wird, ist nicht objektiv in den Vorstellungen, sondern subjektiv in den Vorstellkräften gegründet. Der Künstler kann also um Schönheit hervorzubringen sich nicht erst die Regel denken, nach welcher er verfährt, dann würde er ein mechanisches Kunstwerk erzeugen; er würde uns die Regel, welche er befolgt, angeben können, wir würden aber dann auch keinen Ausspruch über die Schönheit, sondern über die Vollkommenheit seines Produkts thun. Es ist daher schöne Kunst nur dadurch möglich, daß in dem Künstler eine solche Stimmung der Gemüthskräfte sich findet, welche ihn in den Stand setzt, ein Werk hervorzubringen, das in denen, die es beurtheilen, ein

harmonisches Zusammenstimmen der Vorstellkräfte bewirkt. Das Vermögen sich in eine solche Stimmung zu versetzen oder darin versetzt werden zu können, nennt man *Genie*, es ist ein Geschenk der Natur, das zwar gebildet und vervollkommenet, aber nie durch Unterweisung hervorgebracht werden kann. Die schöne Kunst ist nur als Produkt des Genies möglich; denn nur dadurch, daß die Natur im producirenden Subjekte durch harmonisches Zusammenstimmen der Vorstellkräfte den Künstler leitet, bringt er ohne vorhergegangene Regel ein regelmäßiges Produkt hervor. Sie unterscheidet sich dadurch von der mechanischen Kunst, welche bloße Kunst des Fleißes und der Erlernung ist. —

Hierdurch wird meinen Lesern, die von Kant gegebene Erklärung des Genies deutlich werden. *Genie*, sagt er, ist die angebohrne Gemüthsanlage (*ingenium*) durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt. — Geschmack ist auch eine angebohrne Gemüthsanlage, aber nicht zur Production, sondern zur Reflection.

Nähere Betrachtung des Genies.

Man braucht den Ausdruck *Genie* nicht immer in der vorhergegebenen Bedeutung; zuweilen versteht man darunter den ganzen Umfang der Geistesfähigkeiten eines Menschen z. B. wenn man von jemand sagt: er habe ein vielumfassendes, ein großes Genie oder er habe nur wenig Genie; zuweilen ausgezeichnete Anlagen zu irgend einer Geistesbeschäftigung, dies ist z. B. der Fall, wenn man von einem philosophischen, historischen, mathematischen Genie spricht.

Allein die meisten kommen doch darin überein, daß sie das Genie dem *Nachahmungsgeist* entgegen stellen, da nun Lernen nichts als Nachahmen ist, so kann die größte Gelehrigkeit (Capacität) nicht für Genie gelten. Diesem zu Folge würde es ein charakteristisches Merkmal des Genies sein, daß es erfindet. Vielfältig wird auch das Wort Genie in dieser Bedeutung gebraucht und man nennt Newton eben so gut ein Genie als Shakespear. Doch kann man auch hier noch unterscheiden; derjenige der etwas erfindet, was auch gelernt werden kann z. B. in den Wissenschaften, in den mechanischen Künsten, wird ein *Kopf* genannt; ihm gegenüber

steht der *Pinsel*, der niemals durch sich selbst etwas erfinden, sondern blos lernen und nachahmen kann; derjenige hingegen, welcher erfindet, was weder gelehrt noch gelernt werden kann, wird *Genie* genannt, und dies ist die engste und eigentlichste Bedeutung dieses Worts. Man sieht leicht ein, daß es alsdann nur von Originalität in Rücksicht der schönen Kunst gebraucht werden kann. Newton war ein großer Kopf, Shakespear ein großes Genie. Der erstere konnte zeigen, wie man von den Anfangsgründen der Geometrie an nach und nach zur Einsicht der Wahrheiten gelangt, welche er in seinem unsterblichen Werk über die Naturphilosophie (*Philosophiae naturalis principia mathematica*) vorgetragen hat. Shakespear kann nicht anzeigen, wie sich seine phantasiereichen und gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor und zusammenfanden, darum weil er es selbst nicht weiß und es also auch keinen andern lehren kann. Vergleicht man Kopf und Genie weiter miteinander, so stößt man noch auf folgende Unterschiede: Dem Kopf ist im Fortschreiten zur immer größern Vollkommenheit keine Grenze gesetzt; jeder kann die Kenntnisse seiner Vorgänger benutzen, weiter ge-

hen und seine Erfindungen andern mittheilen; dem Genie ist eine Grenze der Kunst gesetzt, die vermüthlich schon erreicht ist und nicht überschritten werden kann; auch kann das Genie seine Geschicklichkeit nicht mittheilen, die Gabe musterhafte Werke der schönen Kunst hervorzubringen, wird jedem unmittelbar von der Hand der Natur mitgetheilt und stirbt mit ihm, bis die Natur wieder einen andern eben so begabt, der nur eines Beispiels bedarf, damit das in ihm sich findende Talent in Wirksamkeit gesetzt werde.

Wie giebt denn nun aber das Genie in der schönen Kunst die Regel? — Nicht in Worten, so daß sie als eine Formel (Vorschrift) aufgestellt würde, denn sonst würde die Kunst nicht schöne sondern mechanische Kunst sein; sondern durch das Kunstprodukt selbst. Aber auch nicht auf die Art, daß man durch die Vergleichung der Kunstprodukte untereinander oder auch selbst durch die Reflection über ein aufgestelltes Kunstwerk eine objektive Regel abstrahirte, welches alles nur zur mechanischen Kunst führen würde; sondern nur dadurch, daß die Betrachtung des Kunstprodukts denjenigen, welchen die Natur mit einem ähnlichen Verhält-

nifs 'der Gemüthskräfte wie den Urheber des Werks begabt hat, in eine Stimmung versetzt, welche ihn fähig macht, ähnliche Produkte hervorzubringen. Die Muster der schönen Kunst sind daher das einzige Leitungsmittel die Kunst selbst auf die Nachkommenschaft zu bringen, welches durch blofse Beschreibungen nicht geschehen könnte.

Da ein jedes Kunstprodukt und also auch das der schönen Kunst durch Causalität nach Zwecken hervorgebracht wird, man aber nothwendig um einen Zweck ins Werk zu richten bestimmte Regeln haben muß, so werden auch bei den Erzeugungen der schönen Kunst sich bestimmte Regeln finden müssen, von welchen das Genie sich nicht frei sprechen kann, die aber nicht die Schönheit, sondern die Richtigkeit seiner Darstellung angehen. Das Schulgerechte macht eine wesentliche wenn gleich nicht die einzige Bedingung eines schönen Kunstprodukts aus. — So muß z. B. der Bildhauer Kenntniß des menschlichen Körperbaus haben, und wenn gleich diese Kenntniß verbunden mit der Geschicklichkeit den Meissel zu führen, immer noch nicht in den Stand setzt einen Apoll von Belvedere hervorzubringen, so kann doch auf
der

der andern Seite nicht gelegnet werden, daß ohne diese Kenntniß es völlig unmöglich ist, den schönen Gott des Lichts darzustellen.

Aus der vorhergegangenen Erörterung er giebt sich: Das Genie ist 1) ein Talent (Naturgabe), dasjenige hervorzubringen, wozu sich keine bestimmte Regel geben läßt, folglich muß *Originalität* seine erste Eigenschaft sein; 2) es bringt Werke hervor, die als Muster verdienen aufgestellt zu werden und die also zum Richtmaß der Beurtheilung dienen, es ist *exemplarisch*; 3) es giebt als *Natur* (nicht als Wissenschaft) die Regel, es kann der Urheber des Kunstprodukts nicht angeben, wie sich die Ideen dazu in ihm finden (daher denn auch vermuthlich das Wort Genie von *genius*, dem eigenthümlichen einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene originalen Ideen herrühren, abgeleitet ist). Er wird von seinem Gegenstand begeistert: Ovids

Est deus in nobis, agitante calescimus illo

ist nicht bloß auf die Dichter, sondern auf alle Künstler anwendbar; 4) es schreibt als Natur nicht der Wissenschaft, auch nicht der

mechanischen, sondern der schönen Kunst, die Regel vor.

Zergliederung der Vermögen des Gemüths, welche zusammen verbunden sein müssen, um das Genie auszumachen.

Jemand der ein Produkt der schönen Kunst hervorbringen will, muß zuvörderst sich einen bestimmten Begriff von dem, was er hervorbringen will, machen, dazu ist Verstand erforderlich. Allein da zur schönen Darstellung Anschaulichkeit gehört, so muß auch in dem Künstler eine, wenn gleich unbestimmte Vorstellung von dem Stoff (der Anschauung) vorhanden sein, an und durch welchen er seinen Begriff darstellen will; dies setzt Einbildungskraft voraus, welche in einem bestimmten Verhältniß zum Verstande steht. - Beide aber, Verstand und Einbildungskraft, insofern die letztere bloß anschaulich darstellt, was der erste durch Begriffe denkt, sind zwar nothwendig zur schönen Kunst, allein noch nicht hinreichend; denn das Kunstwerk soll in dem Beurtheilenden ein freies Spiel der Vorstellungskräfte erwecken, so daß die Thätigkeit derselben sich wechselseitig untereinander belebt. Wir nennen aber, wie wir S. 324 gezeigt ha-

ben, Vorstellungen, welche ein sich selbst unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft, das zwar zweckmäfsig für einen gegebenen Begriff, aber nicht durch denselben eingeengt und beschränkt ist, ästhetische Ideen. Das Kunstwerk muß also ästhetische Ideen erwecken, und dies ist nur möglich, insofern es ein Ausdruck ästhetischer Ideen ist. Hieraus folgt, daß der Künstler das Talent haben muß, ästhetische Ideen aufzufassen und darzustellen (einen sinnlichen Ausdruck dafür zu finden). Man nennt das Belebende *Geist*, der Künstler muß also Geist in seinen Produkten zeigen, damit er durch sie ein belebtes Spiel der Erkenntnißkräfte bewirke. Dieser Geist macht das dritte Erforderniß zum Genie, es besteht in einer ungesuchten unabsichtlichen subjektiven Zweckmäfsigkeit der freien Einbildungskraft zum Verstande; dies Verhältniß beider Vorstellkräfte zu einander, als auch die Stimmung zur Äußerung ihrer zweckmäfsigen Thätigkeit (Begeisterung) ist nicht zu erlernen (durch Kunst hervorzubringen) sondern kann allein durch die Natur des producirenden Subjekts hervorgebracht werden. Durch den Geist wird der Künstler schöpferisch, und ein Werk wird im hohen Sinn des Worts nur

dann ein Kunstwerk genannt zu werden verdienen, wenn es unverkennbare Zeichen dieses schöpferischen Geistes ($\piοιητῆς$) an sich trägt; zu einem jeden Kunstwerk gehört also Poesie (Dichtkunst), wenn sie gleich nicht immer ihre Schöpfung in hörbaren willkürlichen Zeichen (Worten) darstellt.

Nach diesen Voraussetzungen erklärt Kant *Genie* durch musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im *freien* Gebrauche seiner Erkenntnißvermögen. — Das Genie wirkt nun auf eine doppelte Weise; *einmal* als Beispiel der *Nachfolge* für ein anderes Genie, indem durch das Kunstprodukt des ersten in dem andern das Gefühl der eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln so in der Kunst auszuüben, daß diese selbst dadurch eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent sich als musterhaft zeigt; *zweitens* als Muster der *Nachahmung*, insofern das Genie durch sein Beispiel eine Schule bildet, d. h. eine methodische Unterweisung nach Regeln, so weit man sie aus jenen Geistesprodukten und ihrer Eigenthümlichkeit hat ziehen können.

Zu den Produkten der schönen Kunst ist aber außer dem Genie, welches ihnen Origi-

nalität und Geist giebt, noch Geschmack erforderlich. Dieser übernimmt die Disciplin des Genies, giebt ihm die Leitung und ertheilt dem Stof, den das Genie liefert die gefällige Form, welche auf allgemeinen Beifall Anspruch zu machen, berechtigt. Das Genie giebt dem Kunstwerk Leben und Kraft, der Geschmack Schönheit; Genie ohne Geschmack ist wilder tobender Geist, dessen Kraft man bewundert, aber nicht liebt; Geschmack ohne Genie bringt todte Schönheit hervor. Ein Produkt ohne Genie kann schön sein, allein es gehört sodann doch nicht der schönen Kunst an. Beide finden sich selten zusammen vereinigt:

Warum will Geschmack und Genie sich so
selten vereinen?

Jener fürchtet die Kraft, diese fürchtet den
Zaum.

Gothe.

Das Genie muß durch äußere Ursachen geweckt werden, dahin gehört unter andern die Betrachtung geistreicher Kunstprodukte; es muß gebildet (vervollkommnet) werden, dies geschieht durch das Studium der schönen Natur und musterhafter Werke der schönen Kunst. Allein wenn gleich das Genie

Muster aufstellt, wodurch ein gleichgestimmter Geist erweckt und gebildet werden kann, so muß man doch seine Werke nicht für *Urbilder* der Schönheit halten, welche unübertrefflich sind. Das Urbild (*archetypon*) muß in jedem Künstler seine productive Einbildungskraft erzeugen, was er nach diesem Urbild bildet ist nur Nachbild (*ectypon*) desselben, was, so vollkommen es auch immer sein mag, doch nie das Urbild erreicht.

Wer nach Mustern sich bildet, muß nie slavisch nachahmen, oder wohl gar kindisch nachäffen, so daß die Fehler, die das Genie beging, und die man ihm seiner übrigen großen Verdienste wegen, verzeiht, nachgemacht werden, weil man in ihnen die Originalität des Geistes zu finden meint; es muß der Nachahmende noch immer Freiheit der Gemüthskräfte genug übrig behalten, um etwas eigenes und charakteristisches zu liefern. —

Ein dem slavischen Nachahmen entgegengesetzter Fehler ist das *Manieriren*, wo jemand um sich von dem Troß der Nachahmer (*imitatorum pecus*) zu entfernen, absichtlich Eigenthümlichkeiten, (die man besser Sonderbarkeiten nennen sollte) erkünstelt, denen man den Zwang ansieht und die den

darzustellenden Ideen gar nicht angemessen sind.

Eintheilung der schönen Künste.

Kant stellt in seiner Critik der ästhetischen Urtheilskraft eine Eintheilung der schönen Künste auf, die er selbst aber nur für einen Versuch ausgiebt.

Er geht davon aus, schöne Kunst drückt ästhetische Idee aus; sie ist also mit der Sprache des Menschen, durch welche dieser auch seine Vorstellungen und Empfindungen ausdrückt, analog. Diese Analogie dient zum Eintheilungsgrund der schönen Künste. Zum Ausdruck in der Sprache gehören drei Stücke: *Worte, Gebehrdung und Ton* (Articulation, Gesticulation und Modulation), nur die Verbindung dieser drei Arten des Ausdrucks macht die vollständige Mittheilung des Sprechenden aus, denn Gedanke, Anschauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den andern übertragen.

Dieser Analogie nach giebt es dreierlei Arten schöner Künste: die *redende*, die *bildende Kunst* und die *des Spiels der Empfindungen* als äußerer Sinneneindrücke. *)

*) Kant fügt als Anmerkung hinzu, daß die Eintheilung

1. Die *redende* Kunst zerfällt in zwei Arten: in *Beredsamkeit* und *Dichtkunst*. *Jene* ist die Kunst ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben, *diese* ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen.

Der Redner kündigt ein Geschäft an und führt es so aus, als ob es ein *Spiel* mit Ideen sei um die Zuhörer zu unterhalten, der Dichter kündigt bloß ein unterhaltendes *Spiel* mit Ideen an und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er bloß dessen Geschäfte zu treiben die Absicht gehabt hätte (der Redner belehrt unterhaltend, der Dichter unterhält belehrend). Die Verbindung und Harmonie beider Erkenntnißvermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, die einander zwar nicht entbehren, aber doch auch ohne Zwang und wechselseitigen Abbruch nicht wohl vereinigen lassen, muß unabsichtlich zu sein und sich von selbst so zu fügen scheinen, sonst ist es nicht *schöne Kunst*. Daher alles

auch zweigliedrig gemacht werden könne; darnach zerfiel die schöne Kunst in die des Ausdrucks der Gedanken und der Anschauungen, und die letztere in die der Form (eigentliche Anschauung) und der Materie (Empfindung).

Gesuchte und Peinliche darin vermieden werden muß; denn schöne Kunst muß in doppelter Bedeutung freie Kunst sein, sowohl, daß sie nicht als Lohngeschäfte eine Arbeit sei, deren GröÙe sich nach einem bestimmten Maafsstabe beurtheilen, erzwingen und bezahlen läßt; sondern auch, daß das Gemüth sich zwar damit beschäftigt aber dabei doch ohne auf einen andern Zweck hinauszusehen (unabhängig vom Lohne) befriedigt und erweckt fühlt.

2. Die *bildenden* Künste sind entweder die der *Sinnenwahrheit* (*Plastik*) oder des *Sinnenscheins* (Mahlerei). *Jene* macht Gestalten für zwei Sinne (Gesicht und Tasten) kennbar, ob zwar in Rücksicht auf Schönheit nur für den ersten; *diese* nur für einen, den des Gesichts.

Die *Plastik* ist entweder *Bildhauerkunst* oder *Baukunst*. Die *erstere* stellt Begriffe von Dingen, so wie sie in *der Natur existiren konnten*, körperlich dar, doch als schöne Kunst mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmäßigkeit; die *zweite* ist die Kunst, Begriffe von Dingen, welche *nur durch Kunst möglich* sind und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkührlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht, doch

auch zugleich ästhetisch - zweckmälsig, darzustellen. Bei der letztern ist ein gewisser *Gebrauch* des künstlichen Gegenstandes die Hauptsache, worauf als Bedingung die ästhetischen Ideen eingeschränkt werden. Bei der erstern ist der blofse *Ausdruck* ästhetischer Ideen die Hauptsache. Zur Baukunst gehört also auch alles Hausgeräth, und die Angemessenheit des Produkts zu einem gewissen Gebrauch macht das Wesentliche eines *Bauwerks*, hingegen dafs die körperliche Gestalt bloß zum Anschauen gemacht ist und für sich selbst gefallen soll, das Wesentliche des *Bildwerks* macht. Das *Bildwerk* ist als körperliche Darstellung blofse Nachahmung der Natur, doch mit Rücksicht auf ästhetische Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht so weit gehen darf, dafs es aufhöre als Kunst und Produkt der Willkühr zu erscheinen.

Die Malerei stellt den Sinnenschein mit ästhetischen Ideen verbunden dar; sie zerfällt in die *eigentliche* und *uneigentliche* Malerei. Die erste giebt nur den Schein der körperlichen Ausdehnung, die zweite giebt diese zwar nach der Wahrheit, aber nur für das Auge, so dafs der Sinn des Gefühls keine anschauliche Vorstellung von einer solchen

Form verschaffen kann. Zu der uneigentlichen Malerei gehört: die Lustgärtnerei, die Putzmacherkunst, die Kunst der Kleidung nach Geschmack, die Verzierung der Zimmer durch Dinge, welche blos zur Ansicht dienen, Mimik, Tanzkunst u. s. w.

Kant rechtfertigt, daß er die bildende Kunst analogisch mit der Gebehrdung (Gesticulation) in einer Sprache zusammenstellt, dadurch, daß der Geist des Künstlers durch diese Gestalten von dem, was und wie er gedacht hat, einen körperlichen Ausdruck giebt und die Sache selbst gleichsam mimisch sprechen macht: ein sehr gewöhnliches Spiel unserer Phantasie, welche leblosen Dingen ihrer Form gemäß einen Geist unterlegt, der aus ihnen spricht.

Die Kunst des *schönen Spiels der Empfindungen* (die von außen erzeugt werden) und das sich gleichwohl doch allgemein mittheilen läßt, ist nichts anders als die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Sinns, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton desselben betreffen und in dieser weitläufigen Bedeutung des Worts kann sie in das künstliche Spiel mit dem Tone der Empfindung des Gehörs und des Gesichts mithin in *Musik* und *Farbenkunst* eingetheilt werden.

Tabellarische Übersicht der von Kant gegebenen Eintheilung der schönen Künste.

Schöne Künste

Ausdruck der Gedanken		Ausdruck der Anschauung	
<p>redende</p> <p>Beredbarkeit</p> <p>Dichtkunst</p>	<p>der Form nach</p> <p>bildende</p> <p>Plastik</p> <p>Baukunst</p>	<p>der Materie nach</p> <p>die des Spiels der Empfindung.</p> <p>des Gesichts</p> <p>Farbenkunst</p>	<p>des Gehörs</p> <p>Musik</p> <p>eigentliche</p> <p>uneigentliche</p> <p>Charrenkunst, Tanzkunst, Mimik etc.</p>

Eine andere Eintheilung der schönen Künste giebt Herr Prof. Christian Wilhelm Snell in seinem Lehrbuch der Kritik des Geschmacks, die wir unsern Lesern gleichfalls mittheilen wollen. Sein Eintheilungsgrund sind die Zeichen, deren sie sich als Mittel der sinnlichen Darstellung bedienen. Diese sind theils *natürliche*, theils *willkührliche* Zeichen. Ein Zeichen heißt *natürlich* (*nachbildend*), wenn sich zwischen ihm und der bezeichneten Sache ein durch die Natur selbst bestimmter, sogleich in die Augen fallender Zusammenhang findet, *willkührlich*, wenn dieser natürliche Zusammenhang nicht statt findet. Diejenigen schönen Künste, welche sich willkührlicher Zeichen zur sinnlichen Darstellung bedienen, sind die *redenden Künste* (*Dichtkunst und Beredsamkeit*). Die natürlichen Zeichen sind theils hörbar, theils sichtbar. Die ersten geben die *Musik*. Die sichtbaren natürlichen Zeichen bestehen entweder in *Veränderungen im Raume* (*Bewegungen*) oder in *bleibenden Gestalten*. Die Raumveränderungen werden an der Person des Künstlers wahrgenommen, welcher entweder Gedanken und Gefühle durch *Gebärden* ausdrückt, in der *Mimik*, oder durch willkührliche Bewegungen zu gefallen sucht, in

der *gemeinen Tanzkunst*, aus deren Verbindung mit der Mimik die *höhere Tanzkunst* entsteht. Die bleibenden Kunstgestalten erscheinen außer der Person des Künstlers und zwar entweder in Linien, Umrissen und Farben auf *Flächen*, in der *Zeichnungskunst und Malerei* oder in den *Körpern* und zwar theils zur bloß nachahmenden *Darstellung* natürlicher Körper in der *Plastik (Bildhauerkunst)*, theils zur Verschönerung mechanischer Kunstwerke, *in der Baukunst*, oder der Natur selbst, *in der Gartenkunst*.

A n m e r k u n g.

Es braucht wohl kaum erinnert zu werden, daß mehrere schöne Künste in einem und demselben Produkt vereinigt werden können; dies ist z. B. in einem Ballet der Fall, wo Dichtung, Mimik, Musik, Malerei und Tanzkunst verbunden sind; auch können obgleich in der schönen Kunst das Wesentliche in der Form besteht, doch auch andere Gefühle des Wohlgefallens als des Reitzes, der Rührung, am Erhabenen, an der sittlichen Würde damit verknüpft werden.

*Vergleichung der schönen Künste unter einander
in Rücksicht ihres ästhetischen Werths.*

Wenn man die schönen Künste untereinander in Rücksicht ihres ästhetischen Werths vergleicht, so scheint die Dichtkunst aus folgenden Gründen die erste Stelle zu verdienen. Ihr Wirkungskreis ist der ausgebreitetste, denn ihr stehen die meisten Mittel zu Gebot, alles was die Natur und die übrigen schönen Künste erzeugen, braucht sie als Mittel zu ihrem Zweck, indem sie es durch Worte der Einbildungskraft darstellt; sie kann die größte Mannigfaltigkeit geben; sie ist am tauglichsten zur Darstellung ästhetischer Ideen; sie spielt am leichtesten mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen, weil sie ihre Beschäftigung selbst für bloßes Spiel erklärt, welches gleichwohl vom Verstande und zu dessen Geschäfte zweckmäÙig gebraucht werden kann; sie stärkt das Gemüth am meisten und wegen der Beschaffenheit Zeichen, deren sie sich zur Darstellung bedient, führt sie den Geist am leichtesten vom bloß Sinnlichen ab, bereitet ihm den Weg zum Übersinnlichen und hat so auf die Cultur desselben den größten Einfluß. Die Beredsam-

keit scheint ihr zwar hierin gleich zu sein; allein entweder ist ihr Geschäft einem höhern (Ueberzeugung zu bewirken) untergeordnet, so daß sie nur für verschönernde Kunst gelten kann (Eloquenz und Styl)*); oder wenn sie den Zweck hat andere zu überreden (ars oratoria), d. i. durch den schönen Schein zu hintergehen, so ist dieser Zweck nicht zu billigen. — Am innigsten wirkt unter allen schönen Künsten die Musik, sie gewährt also am meisten Genuß; auch ist sie den Zeichen nach, deren sie sich bedient, am nächsten mit der Dichtkunst verwandt und also am leichtesten mit ihr zu verbinden. Sie wirkt aber mehr zum Genuß als zur Cultur des Geistes, daher verlangt sie wie jeder Genuß öftern Wechsel und hält die mehrmalige Wiederholung nicht aus, ohne Überdruß zu erzeugen. Die bildenden Künste stehen ihr zwar in Rücksicht des Genusses nach, allein sie haben in Rücksicht der Cultur der Seelenkräfte einen Vorzug vor der Musik. Unter den bildenden Künsten erhält die Malerei den

*) Cato definirte einen Redner: vir bonus dicendi peritus.

den Vorzug, weil sie ein weiteres Feld hat; weil sie als Zeichnungskunst allen übrigen bildenden Künsten zum Grunde liegt, und weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anschauung, diesen gemäß mehr erweitern kann; als es den übrigen bildenden Künsten erlaubt ist.

Critik der teleologischen Urtheilskraft

oder

Untersuchungen über das Prinzip der Beurtheilung der Natur in Rücksicht auf objektive Zweckmäßigkeit.

Ich habe S. 131 u. ff. wie ich glaube hinlänglich auseinander gesetzt, was unter Zweck und Zweckmäßigkeit zu verstehen sei, auch ist dort der Unterschied zwischen subjektivem und objektivem Zweck und zwischen subjektiver und objektiver, formaler und materialer, äußerer und innerer Zweckmäßigkeit angegeben worden; ich setze dies als bekannt voraus und knüpfe den Faden wieder an.

Die Zweckmäßigkeit heißt *intellectuell*, wenn sie durch den Verstand, *ästhetisch*, wenn sie durch Gefühl erkannt wird; so ist z. B. die Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes,

den wir im Geschmacksurtheil Schönheit beilegen, ästhetisch; die Zweckmäßigkeit des Kreises um eine Menge geometrischer Aufgaben zu lösen intellectuell.

Die intellectuelle Zweckmäßigkeit kann entweder formal oder material (real) sein. Im letztern Fall macht die Zweckmäßigkeit den Begriff von dem Gegenstande selbst erst möglich, mit andern Worten, der Gegenstand oder seine Form wird bloß in Rücksicht auf diesen Gebrauch als möglich angesehen, welches im ersten Fall nicht statt findet. So findet bei einem Gebäude, was zum Kornspeicher bestimmt ist, intellectuelle reale Zweckmäßigkeit statt, der Begriff des Gebäudes selbst und seiner Form ist nur erst durch den Gebrauch, den man davon machen will, möglich. — In der Geometrie kommt vielen Gegenständen z. B. dem Kreise, den Kegelschnitten u. s. w. intellectuelle Zweckmäßigkeit zu, diese ist aber nicht real, d. h. der Gebrauch zur Auflösung vieler wichtiger Aufgaben nicht bloß in der Geometrie, sondern auch in der Physik, Astronomie u. s. w. bringt die Begriffe des Kreises und der Kegelschnitte nicht hervor, sondern bloß formal, in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes gegründet; es ist Zweckmäßigkeit ohne Zweck

Der Kreis, die Kegelschnitte u. s. w. sind Anschauungen, welche durch den Verstand nach einem Prinzip bestimmt worden; dies Prinzip ist der willkürliche Begriff, welcher auf den Raum (einer Form der Anschauung) angewandt worden. Hierdurch wird Einheit in die Mannigfaltigkeit der Constructionen gebracht, und so entspringt Zweckmäßigkeit ohne daß dem Gegenstande ein Zweck zum Grunde läge. Alle Vorstellungen, worauf es hier ankömmt, haben ihren Grund im Subjekt, der Begriff ist ein willkürliches Produkt des Verstandes, und die Anschauung bloß eine Vorstellung, die a priori in dem Menschen angetroffen wird. — Daß uns aber demungeachtet diese Zweckmäßigkeit überrascht und Bewunderung in uns erregt, rührt daher, daß die mannigfaltigen Regeln, deren Einheit aus einem Prinzip sich ergibt, nicht analytisch aus dem Begriffe abgeleitet werden, sondern außer demselben noch einer Anschauung bedürfen, wodurch er dargestellt wird. Dadurch aber bekommt diese Einheit das Ansehen, als ob sie empirisch einen von unserer Vorstellungskraft unterschiedenen äußern Grund der Regeln habe, und also die Übereinstimmung des Objekts zu dem Bedürfnis der Regeln, das dem Verstande eigen

ist, an sich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich sei. Nach der vorhin gegebenen Darstellung aber, die freilich eine kritische Untersuchung unserer Erkenntnißvermögen voraussetzt, wird deutlich, daß da der Raum, durch dessen Bestimmung (vermittelst der Einbildungskraft einem Begriffe gemäß) das Objekt allein möglich war, nicht eine Beschaffenheit der Dinge außer uns, sondern eine bloße Vorstellungsart in uns ist, wir also die Figur, welche wir einem Begriffe angemessen zeichnen, die, in unsre eigene Vorstellungsart von dem, was uns äußerlich, es sei an sich was es wolle, gegeben wird, wir die *Zweckmäßigkeit in ihm hineinbringen*, nicht von ihm über dieselbe belehrt werden, folglich zu jener keinen besondern Zweck außer uns am Objekt bedürfen. — Wenn wir also mannigfaltige Aufgaben die Bewegung der Planeten oder die Wurfbewegungen betreffend vermittelst Ellipsen und Parabeln auflösen und diese Linien in dieser Rücksicht zweckmäßig finden, so ist die Zweckmäßigkeit nicht in den außer uns vorhandenen Objekten, sondern in unserer Form der Vorstellungen zu suchen, denen die Gegenstände der Sinnenwelt als Erscheinungen unterworfen sind.

Von der Zweckmäßigkeit der Natur.

Es läßt sich mit Recht erwarten, daß unter den vielen Produkten der Natur sich mehrere finden werden, welche so beschaffen sind, daß sie unsere Erkenntnißkräfte (Einbildungskraft und Verstand) in eine harmonische Thätigkeit versetzen, denen man daher den Namen *schöner Formen* beilegt, und die also das Ansehen haben, als wären sie ganz eigentlich für unsere ästhetische Urtheilskraft angelegt, als käme ihnen subjektive formale Zweckmäßigkeit zu. Eben so kann unter den vielen Produkten der Natur als möglich erwartet werden, daß mehrere derselben Regeln unterworfen sind, die sich aus willkührlichen Begriffen, welche vermittelst unserer Einbildungskraft in der Form der äußern Sinnenwelt als Welt der Erscheinungen (*mundus phenomenon*), dem Raum, a priori dargestellt werden, ableiten lassen; so daß es das Ansehen gewinnt, als käme ihnen objektive formale Zweckmäßigkeit zu. Endlich muß die Urtheilskraft, da wir nur im Stande sind das Besondere durch das Allgemeine zu erkennen, mit andern Worten, da wir gezwungen sind, unsere Anschauungen auf Begriffe zu bringen, um deutliche Erkenntnisse zu erhalten, die Natur betrachten, als sei

unter dem Mannigfaltigen der Gegenstände derselben Übereinstimmung zur Vorstellung der Arten, unter dieser Übereinstimmung zur Vorstellung der Gattungen u. s. w. Diese intellektuelle subjektive Zweckmäßigkeit, die wir den Erscheinungen der Natur beilegen, und die wir ihm zum Behuf unseres möglichen Verstandesgebrauchs beilegen müssen, wird durch die Erfahrung, daß sich die Gegenstände der Natur classificiren lassen hinreichend bestätigt.

Die Erfahrung scheint uns aber auch auf eine objektive reale Zweckmäßigkeit der Produkte der Natur hinzuweisen. Objektive materiale Zweckmäßigkeit setzt einen Zweck voraus; d. h. die Idee der Wirkung muß von der Ursach vorhergehen und die Causalität der letztern werden. Die Einrichtung eines Gebäudes hat objektive materiale Zweckmäßigkeit; der Erbauer desselben dachte zuvörderst wozu er das Gebäude brauchen wollte (den Zweck) und dieser bestimmte ihn, das Haus so und nicht anders zu erbauen. Dies ist nun auf eine doppelte Weise möglich, entweder der Gegenstand ist an sich Zweck, oder er ist als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauch anderer Ursachen zu betrachten; im ersten Fall findet *innere*, im andern *äufsere* Zweckmä-

fsigkeit statt. Die erstere, welche auch *Vollkommenheit* genannt wird, kömmt z. B. mehreren Produkten der schönen Kunst; die andere, welche *Brauchbarkeit*, *Nutzbarkeit* genannt wird, kömmt z. B. der Feuermaschiene, dem Barometer u. s. w. zu.

Was die äußere objektive materiale Zweckmäßigkeit betrifft, so scheint sie allerdings bei Naturprodukten angetroffen zu werden. Das Gras dient den Schaafen und dem Rindvieh zum Futter und diese den Menschen zur Nahrung. Der Mensch bedient sich des Pferdes zum Reiten, des Kameels zum Tragen der Lasten, des Stiers zum Pflügen; der Zweige von Weiden um Körbe zu Flechten, des Quecksilbers zur Heilung venerischer Krankheiten u. s. w.

Diese Zuträglichkeit und Brauchbarkeit kann nicht geleugnet werden, sie wird durch Erfahrung erkannt; ob aber diese äußere Zweckmäßigkeit der Naturprodukte durchaus äußere Zwecke der Natur fordert, ist eine andere Frage.

Bei der relativen Zweckmäßigkeit der Naturprodukte erhalten wir eine Reihe von Dingen, von denen jedes vorhergehende Glied als zweckmäßig für das nachfolgende betrachtet

wird, soll hier nun nicht blos äußere Zweckmäßigkeit zum Behuf unserer Beurtheilung, sondern äußere Zwecke zum Behuf der Existenz der Glieder selbst, angenommen werden; so ist jedes Glied auch nicht als Zweck an sich, sondern als relativer Zweck anzusehen; mit andern Worten, die Existenz eines jeden Gliedes der Reihe wird durch die Existenz des folgenden Gliedes bedingt; es existirt, damit ein anderes existiren könne. Der fruchtbare Boden existirt, damit Gras wachsen kann; das Gras wächst, damit das Schaaf sich ernähre; das Schaaf existirt, damit der Mensch davon sich erhalte. — Hieraus ergibt sich, daß eine solche Reihe äußerer Zwecke in der Natur nur existiren kann, in so fern es Wesen giebt, welche diese Reihe schliessen, d. h. ihrer selbst, nicht anderer äußerer Dinge halber, von der Natur hervorgebracht sind. Es kann also nur äußere Naturzwecke geben, in so fern es Naturprodukte giebt, denen innere objektive, materiale Zweckmäßigkeit zukömmt, oder welches einerlei ist, die als innere Naturzwecke existiren, daher werden diese auch Naturzwecke schlechthin genannt und wir werden in der Folge den Ausdruck in dieser Bedeutung nehmen. — Freilich ist auch alsdann nicht von

den Naturdingen die Rede, welche der Mensch durch Freiheit seiner Causalität als Mittel zur Erreichung seiner thörichten oder vernünftigen Absicht braucht; es sind diese nicht als relative Naturzwecke auf diesen Gebrauch zu betrachten. Setzt man voraus, die Menschen haben auf Erden leben sollen, so müssen nur die Mittel, ohne die sie als Thiere und selbst als vernünftige Thiere (in wie niedrigem Grade es auch sei) nicht bestehen konnten, als nothwendig existirend angenommen und als Naturzwecke angesehen werden.

Ehe wir nun bestimmen können, ob es Naturprodukte giebt, die als Zwecke an sich existiren, absolute Naturzwecke sind, müssen wir uns um die wesentlichen Kennzeichen eines absoluten Naturzwecks bekümmern.

Es gehört zu demselben zweierlei: *einmal* der Gegenstand muß als *Zweck an sich* und *sodann* er muß als *Naturprodukt* existiren. Durch das erste Merkmal unterscheidet er sich von den Produkten der mechanischen Natur, durch das andere von den Kunstprodukten des Menschen.

Der Begriff des Zwecks setzt den Begriff der Causalität voraus, aber nicht einer Causalität die mechanisch, sondern durch Begriffe

bestimmt wirkt. Um also einzusehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich sei, dazu wird erfordert, daß seine Form nicht nach bloßen Naturgesetzen d. i. solchen Gesetzen, welche von uns durch den Verstand allein auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden können, möglich sei, sondern daß selbst die empirische Erkenntniß desselben, in Rücksicht ihrer Ursach und Wirkung, Begriffe der Vernunft voraussetze. Die Form des Gegenstandes muß uns nach empirischen Naturgesetzen als *zufällig* erscheinen; da aber doch der Gegenstand zur Natur gehört, so muß es eine andere Causalität geben, aus welcher die Vernunft die Form als Wirkung nothwendig erkennt, und dies kann keine andere sein als die nach Begriffen, von welcher die Vernunft, in so fern sie praktisch (Wille) ist, selbst Beispiele liefert.

Daß aber ein Begriff den Grund eines Gegenstandes seiner Form nach enthalte, dazu wird erfordert, daß das Mannigfaltige des Objekts zu einer Einheit des Begriffs so zusammenstimme, daß alles was in dem Objekt enthalten sein soll, sich dadurch *a priori* bestimmen läßt. Die Theile des Gegenstandes müssen untereinander in Gemeinschaft unter

Vermittelung des Begriffs des Ganzen stehen, so daß aus der Beschaffenheit des einen Theils die Beschaffenheit aller andern, und umgekehrt aus der Beschaffenheit jedes andern, sich seine Beschaffenheit erkennen läßt. Ein Beispiel wird dies deutlicher machen, an dem Apoll von Belvedere bestimmt (bei hinlänglicher Einsicht dessen was der Gegenstand sein soll) die Größe der Hand, die Größe des Kopfs und umgekehrt die letztere die erste.

Durch diese Zufälligkeit des Produkts in Rücksicht seiner Form nach empirischen Naturgesetzen, die aber durch Causalität nach Begriffen nothwendig bestimmt wird, unterscheidet sich der Gegenstand als Zweck von den mechanischen Erzeugungen der Natur, stimmt aber mit den Kunstwerken überein, d. h. mit solchen Produkten, welche durch eine von der Materie verschiedene vernünftige Ursache nach Begriffen hervorgebracht werden. — Soll also ein Gegenstand Naturzweck sein, so muß noch etwas hinzukommen, wodurch er sich von den Kunstprodukten unterscheidet, d. h. er muß nicht durch eine von sich verschiedene vernünftige Ursache hervorgebracht werden. Er muß sich also selbst zweckmäßig hervorbringen. Bei der Hervor-

bringung nach Zwecken wird erfordert, daß der Begriff der Wirkung Ursach von der Ursach der Wirkung wird. Soll also ein Körper ein Naturzweck sein, so muß er von sich selbst Ursach und Wirkung sein. — Nun versteht es sich freilich, daß insofern etwas Ursach von einem andern ist, es nicht Wirkung von demselben sein kann. Allein es läßt sich doch auch eine Verknüpfung von der Art unter den Dingen denken, nach welcher die Wirkung auf die Ursach so zurück wirkt, daß diese dadurch als Ursach erhalten wird.

Wenn wir uns nun in den Erzeugnissen der äußern Sinnenwelt umsehen, ob unter ihnen Dinge sich finden, welchen die von uns im Vorhergehenden aufgestellten Erfordernisse eines Naturzwecks zukommen, so finden wir, daß die organisirten Naturwesen allerdings die geforderten Merkmale enthalten; es verhalten sich nämlich diese Gegenstände gegen sich selbst als Ursach und Wirkung in einer dreifachen Rücksicht: *erstlich* insofern sie sich selbst als Gattung erzeugen; *zweitens* insofern jedes Einzelne sich selbst als Individuum erzeugt; *drittens* indem ein Theil desselben sich selbst so erzeugt, daß die Erhaltung des einen

Theils von der Erhaltung des andern wechselseitig abhängt.

Ein Beispiel wird das Gesagte deutlicher machen. Ein Baum zeugt *erstlich* einen andern Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt ist von derselben Gattung und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach, er ist nur durch die Gattung und die Gattung durch ihn. *Zweitens* erzeugt der Baum sich als Individuum. Diese Art nennen wir Wachstum, allein sein Wachstum ist nicht eine Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen, sondern von derselben gänzlich unterschieden. Die Materie, welche er zu sich hinzusetzt, verarbeitet er erst zu specifisch-eigenthümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus außer ihm nicht liefern kann. *Drittens* erzeugt jeder Theil des Baums sich selbst so, daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechselseitig abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingepft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eigenen Art hervor und eben so der Pfropfreis auf einem andern Stamme. Daher kann man auch demselben Baume jeden Zweig oder Blatt als blos

auf diesem gepropft oder oculirt, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum ansehen, der sich nur an einen andern anhängt und parasitisch nährt. Zugleich sind die Blätter zwar Produkte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig, denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten und sein Wachsthum hängt daher von dieser ihrer Wirkung auf dem Stamme ab. Hieher gehört auch die Selbsthülfe der Natur in diesen Geschöpfen bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Theils der zur Erhaltung der andern gehörte, von diesen ergänzt wird; der Mißgeburten oder Mißgestalten im Wachsthum, da gewisse Theile wegen vorkommender Mängel oder Hindernisse, sich auf ganz neue Art formen, um das was da ist, zu erhalten und ein animalisches Geschöpf hervorzubringen.

Zu einem Körper also, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden soll, wird erfordert, daß die Theile desselben einander insgesamt ihrer Form sowohl als Verbindung nach, wechselseitig und so ein Ganzes aus eigener Causalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die ei-

nem solchen Produkt angemessene Causalität nach Begriffen besäße) Ursache von demselben nach einem Prinzip, folglich die Verknüpfung der *wirkenden Ursachen* zugleich als *Wirkung durch Endursachen* beurtheilt werden könnte. In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Theil, so wie er nur *durch* alle übrige da ist, auch als *um* der andern und des *Ganzen willen* existirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht, welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden) sondern als ein die andern Theile (folglich jeden andern wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stof zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann und nur dann und darum wird ein solches Produkt als *organisirtes* und *sich selbst organisirendes Wesen* als *Naturzweck* genannt werden können.

Vergleichung eines Kunstprodukts mit einem Naturzweck (organisirten Körper).

Daß die organisirten Körper eine größere Ähnlichkeit mit den Kunstprodukten der Menschen

schen haben als die unorganisirten Produkte des Naturmechanismus, fällt in die Augen, aber eben so bald lernt man einsehen, daß doch auch zwischen beiden wesentliche Verschiedenheiten statt finden. Ich glaube, daß eine nähere Betrachtung dieser Übereinstimmung und Verschiedenheit ein helleres Licht auf die vorher vorgetragenen Sätze werfen wird.

Organisirte Körper und Kunstprodukte kommen, darin überein, daß bei beiden die Form und Verbindung der Theile in Beziehung auf empirische Gesetze des Naturmechanismus als willkürlich und zufällig erscheinen; daß diese Form und Verbindung nur durch die Idee des Ganzen bestimmt wird, und daß so aus diesem Begriffe sich die Beschaffenheit der Theile und die Art ihrer Verbindung, so wie bei hinlänglicher Einsicht aus der Beschaffenheit eines oder mehrerer Theile, der Begriff des Ganzen und die Beschaffenheit der übrigen Theile erkennen läßt.

Organisirte Körper und Kunstprodukte weichen darin von einander ab, 1. daß die letztern einen von ihnen verschiedenen verständigen Urheber voraussetzen, welcher dem Stoffe der ihm anderweitig gegeben wird, nach in ihm sich findenden Begriff-

fen Form und Verbindung ertheilt, dahingegen bei den organisirten Körpern der Stoff sich selbst Form giebt. 2. Dafs kein Kunstprodukt Ursach von seines gleichen wird (eine Uhr keine Uhren hervorbringt) welches bei den organisirten Körpern der Fall ist. 3. Dafs jeder organisirte Körper von aufsen her Stoff in sich aufnimmt, eigenthümlich verändert und der Gattung gemäß zu der er gehört nach einerlei Exemplar im Ganzen, - aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, welche die Selbsterhaltung nach Umständen erfordert, zu einem Ganzen zusammenstimmend, bildet, welches bei den Kunstprodukten nicht statt findet. Ein Kunstprodukt hat höchstens bewegende Kraft (z. B. eine Uhr, ein Räderwerk), dahingegen dem organisirten Körper auch bildende Kraft zukömmt, welche sie auch den Materien, die sie an sich nicht haben, mittheilt, wenn sie dieselben in sich aufgenommen hat. 4. Dafs der organisirte Körper, wenn er in Unordnung gerathen, strebt diese zu verbessern, welches auch bei den Kunstprodukten nicht der Fall ist. — Man sagt daher von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Produkten bei weitem

zu wenig, wenn man dieses ein *Analogon der Kunst* nennt.

Von dem Prinzip der teleologischen Beurtheilung organisirter Wesen.

Die Unmöglichkeit, die im vorhergehenden Abschnitt angegeben, unterscheidende Merkmale der organisirten Körper aus dem Naturmechanismus zu erklären, nöthigt uns, zu dem einzigen uns noch übrigen Prinzip der Causalität nach Endursachen (der innern Zweckmäßigkeit) unsere Zuflucht bei Beurtheilung derselben zu nehmen, und da stellen wir folgendes Prinzip auf: *Ein organisirtes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts ist in ihm umsonst, zwecklos oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben.* *)

Woher entspringt dies Prinzip? Ist es *a priori* oder *a posteriori*? Dafs die Beobachtung der Gegenstände der Erfahrung zu demselben Veranlassung gegeben, ist außer al-

*) Dies Prinzip bezieht sich bei einem organischen Körper nur auf das, was ihm als einem solchen zukömmt. Woher erkennt man dies aber? Daran dafs es sich in der Fortpflanzung erhält.

lem Zweifel; wir würden, wenn keine organisirten Körper d. h. solche deren eigenthümliche Beschaffenheit aus bloßem Naturmechanismus nicht erklärt werden kann, auf der Erde angetroffen werden, durchaus auf keine teleologische Beurtheilung der Naturprodukte gerathen und also dies Prinzip nicht aufstellen können; auf der andern Seite aber trägt dasselbe die Merkmale der Allgemeinheit und Nothwendigkeit an sich, wodurch es seinen Ursprung *a priori* beweist. — So wie in der allgemeinen Naturlehre das Gesetz gilt: Es geschieht nichts von ungefähr, sondern alles ist nothwendige Wirkung einer vorhergegangenen Ursach und mit Aufhebung der Allgemeinheit dieses Gesetzes alle Erfahrung überhaupt zerstört werden würde; so gilt bei Erforschung der Struktur der organisirten Körper, das Prinzip: Nichts ist in denselben umsonst. Höbe man die Allgemeinheit dieses Gesetzes auf, so würde der Leitfaden aller Nachforschung über diese Art von Naturdingen zerrissen, und für unsere Beobachtung derselben gar keine Regel mehr übrig bleiben. Daher wenn wir auch in den organischen Körpern Theile antreffen sollten, deren Bestimmung wir nicht angeben können, wie

z. B. die Zirbeldrüse im Gehirn, so geben wir deshalb das teleologische Prinzip nicht auf, wir sagen nicht die Zirbeldrüse hat keinen Zweck, sondern nur, es sei uns derselbe unbekannt, lassen aber denselben als vorhanden und also auch die Möglichkeit ihn aufzufinden, immer stehen.

Dies Prinzip aber entsteht auf folgende Weise: Der Verstand ist die Quelle mehrerer Gesetze, welche er der Natur, als Inbegriff der Gegenstände äußerer Sinne, *a priori* vorschreibt, und welche deswegen durchaus ihre Gültigkeit haben müssen, weil ohne sie für uns gar keine Erfahrungserkenntniß möglich wäre. Außer diesen *allgemeinen* Gesetzen aber entdecken wir durch Reflection über die Gegenstände der äußern Sinnenwelt mehrere besondere Gesetze. Diese Reflection geschieht durch die Urtheilskraft, wobei sie aber eine Regel befolgen, einen Leitfaden haben muß. So reflectirt sie über die besondern Gesetze der Causalverbindungen in der äußern Sinnenwelt, und da stößt sie auf Gegenstände, deren Beschaffenheit und Hervorbringung sich aus den Gesetzen des Naturmechanismus, der Reihe von Ursachen, die immer abwärts geht (*nexus effectivus*) durchaus nicht erklären

läßt. Sie sieht sich daher nach einer andern Causalverbindung um und findet diese in dem praktischen Vermögen des Menschen (seinen Willen). Dies ist die Causalverbindung nach Zwecken. Da es nun nur diese beide Arten von Causalverbindungen (der realen und idealen Ursachen) geben kann, und sie bei ihrer Reflection mit der erstern nicht ausreicht, so nimmt sie zur zweiten ihre Zuflucht. Dieser Begriff der Zweckverbindung führt die Natur in eine ganz andere Ordnung der Dinge, indem wir der Möglichkeit eines Naturprodukts einen Begriff zum Grunde legen. Dieser Begriff enthält Einheit und er soll die Möglichkeit von Mannigfaltigem, was durch die Anschauung gegeben wird, erklären; wir werden ihn aber alsdann auf alles, was an dem Gegenstand sich befindet, erstrecken müssen, denn wenn wir einen Theil des Gegenstandes aus mechanischen und einen andern aus teleologischen Ursachen ableiten wollten, so würde bei dieser Vermischung ungleichartiger Prinzipien gar keine sichere Regel der Beurtheilung mehr übrig bleiben. Gesetzt daher auch, daß in einem organisirten Körper manche Theile als Concretionen nach blos mechanischen Gesetzen begriffen werden könnten, so

mufs doch die Ursach, welche die dazu schickliche Materie herbeischaft, diese so modificirt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurtheilt werden, so dafs alles in ihm als organisirt betrachtet werden mufs und alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst Organ ist.

*Vom Prinzip der teleologischen Beurtheilung
über Natur überhaupt als System der Zwecke.*

Das Vorhingesagte betraf die innere Zweckmäßigkeit der Naturprodukte, welche bei organisirten Körpern statt findet. Aufser dieser innern Zweckmäßigkeit giebt es noch eine äufsere, von der wir S. 139 dargethan haben, dafs sie keinem hinreichende Berechtigung giebt, dafs Dasein der Gegenstände, denen wir sie beilegen, als Zwecke der Natur zu betrachten. Durch sie wird nur eine Reihe von Dingen gedacht, wovon sich jedes Glied auf ein anderes aufser ihm bezieht. Da wir aber durch die organisirten Körper bestimmt werden, über den Naturmechanismus hinauszugehen und der Natur ein Vermögen beizulegen, Produkte hervorzubringen, welche nur durch den Begriff der Endursachen (der Causalität durch Zwecke) von uns gedacht

werden können, so können wir auch weiter gehen und die Einheit des übersinnlichen Prinzips auf das Naturganze als System ausdehnen; so daß wir auch diejenigen Gegenstände der Natur deren Dasein oder zweckmäßiges Verhältniß zu andern Dingen es zwar nicht nothwendig macht, über den Mechanismus der blindwirkenden Ursachen hinauszugehen und ein anderes Prinzip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig betrachten. Auch Schönheit der Gegenstände der Natur, welchen subjektive Zweckmäßigkeit in Rücksicht auf menschliche Erkenntnißkräfte zukömmt, kann auf die Art als objektive Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden; wenn einmal die teleologische Beurtheilung derselben durch die Naturzwecke, welche uns die organisirte Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können sie als eine Gunst, welche die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daß sie über das Nützliche noch Schönheit und Reitze so reichlich austheilte und sie deshalb lieben, so wie ihrer Unermesslichkeit wegen,

mit Achtung betrachten und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen, grade als ob dies der Zweck der Natur sei.

Doch ist hierbei zu bemerken, daß das Prinzip der teleologischen Beurtheilung für die organisirten Produkte unentbehrlich, da es hingegen in Beziehung auf äußere Zweckmäßigkeit zwar nützlich, aber nicht unentbehrlich ist, weil uns die Natur nicht im Ganzen als organisirt erscheint.

*Von dem Gebrauch des teleologischen Prinzips
der Beurtheilung der Natur.*

Die Prinzipien sind in Rücksicht ihres Gebrauchs von doppelter Art: *constitutiv* und *regulativ*. Ist das Prinzip *constitutiv*, so dient es zum Obersatz eines Vernunftschlusses und die Urtheilskraft leitet durch die Subsumtion unter die Bedingung desselben, neue Sätze ab, sie steigt vom Allgemeinen zum Besondern herab; ist es *regulativ*, so bestimmt es nichts über die Gegenstände, sondern dient bloß zum Leitfaden bei Erweiterung unserer Erkenntniß. Wäre das Prinzip der teleologischen Beurtheilung der Natur *constitutiv*, so wäre es für die bestimmende Urtheilskraft, allein dann gehörte es auch derselben nicht an,

denn sie ist nicht gesetzgebend (nomothetisch) sondern blos Gesetze empfangend. Wäre das Prinzip der Teleologie constitutiv, so würde es etwas über die Gegenstände der Sinnenwelt bestimmen und aussagen: Es sind Produkte in der Natur (die organisirten Körper) nach Zwecken hervorgebracht und die Natur selbst als Ganzes ist ein Produkt einer nach Zwecken wirkenden Ursach. Ein solches Prinzip kann von der Vernunft nicht gebilligt werden; es würde den Naturzusammenhang zerreißen und in die Reihe der Ursachen der Sinnenwelt etwas Übersinnliches einführen, was kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung, also auch einer möglichen Erkenntniß werden kann. Wir würden um Erscheinungen in der Natur zu erklären die Natur selbst ganz verlassen und einen von ihr verschiedenen übersinnlichen Urheber aufstellen. Wir wissen aber aus der Critik unsers Erkenntnißvermögens, deren Hauptinhalt im ersten Theil dieses Werks vorgetragen wurde, daß wir durchaus nicht berechtigt sind im Gebiet unserer Erkenntniße übersinnliche Gegenstände einzuflechten, und daß alle Erkenntniß überhaupt unsicher wird, sobald dies geschieht. — Sätze, welche in Rücksicht der Naturerkenntnisse ei-

nen constitutiven Gebrauch gestatten, sind, wie alle Sätze entweder a priori oder a posteriori. Die erstern sind entweder die Gesetze für eine Natur überhaupt (sowohl der Gegenstände des äußern als der des innern Sinnes) welche wir in dem ersten Theil dieses Werks unter dem Titel der Gesetze des Verstandes vorgetragen haben; sie gelten nur für die Erscheinungen und sind auf sinnliche Anschauungen eingeschränkt, oder die Gesetze der äußern Sinnenwelt, welche sich aus jenen Gesetzen mittelst der Vorstellung des Raums als Form der äußern Sinnenwelt ableiten lassen (Kant hat sie in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft vorgetragen). Beide gestatten keinen Uebergang zu dem Übersinnlichen. — Was aber die Erkenntnisregeln betrifft, welche wir a posteriori durch Beobachtung erhalten, so fällt in die Augen, daß sie keine Erkenntnis des Übersinnlichen gewähren können. Die Erfahrung würde blos sagen: Es giebt Naturprodukte, deren Möglichkeit wir nicht aus mechanischen Ursachen erklären können, so wie es wiederum andere giebt, bei denen wir Brauchbarkeit und Zuträglichkeit antreffen.

Das Prinzip der teleologischen Beurtheilung der Natur kann also bloß regulativ sein; es sagt nicht: Es giebt Gegenstände in der Natur, die als Naturzwecke existiren, sondern: Es giebt Produkte der Natur, die wir nicht anders als nach den Begriffen von Naturzwecken beurtheilen können. Es spricht nicht über die Existenz der Naturgegenstände und deren Möglichkeit, sondern nur über die Beurtheilung der Möglichkeit derselben; es behauptet nicht, daß Gegenstände der Natur nach Absichten hervorgebracht sind, welches unerweislich und vermessen (die Grenzen unserer Erkenntnißkräfte überschreitend) wäre, sondern daß wir uns des Begriffs der Zweckmäßigkeit zum Leitfaden unserer Reflection über gewisse Gegenstände der Natur bedienen müssen; es bestimmt dies Prinzip objektiv nichts über die Gegenstände, sondern nur subjektiv über unser Verfahren zur Erkenntniß derselben; es ist eine *Maxime*, welche sich die reflektirende Urtheilskraft zur Nachforschung giebt. Es läßt unentschieden, ob das productive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir, als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden, beurtheilen, nicht eben so gut, als für das, wozu wir

bloß ein Maschinenwesen der Natur zu be-
 dürfen glauben, zulange, oder ob in der That
 für Dinge als eigentliche Naturzwecke (wie
 wir sie nothwendig beurtheilen müssen) eine
 ganz andere Art von ursprünglicher Causalität,
 die gar nicht in der materiellen Natur oder
 ihrem intelligiblen Substrat enthalten sein
 kann, nämlich ein architectonischer Verstand
 zum Grunde liegt; aber es behauptet, daß da
 respektiv auf unser Erkenntnißvermögen der
 bloße Mechanismus der Natur für die Erzeu-
 gung organisirter Wesen keinen Erklärungs-
 grund abgeben könne, wir uns genöthigt se-
 hen, zu der einzigen noch übrigen Causalität
 durch Endursachen (die wir durch unser prak-
 tisches Vermögen erkennen) unsere Zuflucht
 zu nehmen. Ob wir gleich dabei immer nicht
 vergessen müssen, daß nicht erklären zu können,
 das Nicht sein nicht beweisen kann.

Das Prinzip der teleologischen Beurthei-
 lung der Natur ist also bloß ein Prinzip für
 die reflectirende Urtheilskraft und zwar nicht
 objektiv, sondern bloß subjektiv zur Re-
 flection über die Naturprodukte, um die Er-
 kenntniß derselben zu erweitern; aber eben
 deshalb ist es auch der reflectirenden Urtheils-
 kraft zum Behuf der Erkenntniß (der Natur)

eigen und wird ihr nicht anderweitig gegeben (es ist Autonomie, nicht Heteronomie), denn sonst wäre das Prinzip dogmatisch und bloß für die bestimmende Urtheilskraft, in welcher Rücksicht es hingegen unerweislich und überschwenglich ist. Vielleicht ist es nicht unnütz hier hinzu zu fügen daß zwar der Begriff des Zwecks und der Zweckmäßigkeit, den die Urtheilskraft bei ihrer Reflection über Naturprodukte, wo sie mit dem bloßen Naturmechanismus zur Erklärung derselben nicht mehr ausreicht, der Vernunft angehört, daß sie aber das Prinzip der Zweckmäßigkeit *sich selbst* als Regel bei ihrem Verfahren vorschreibt.

Die Bestimmung und Rechtfertigung des Prinzips der teleologischen Beurtheilung der Natur gehört in die Critik unserer Vorstellungsvermögen und da es der Urtheilskraft angehört, in die Critik der Urtheilskraft; der Gebrauch desselben gehört in die Physik (als Wissenschaft die Erscheinungen in der Natur ihrer Möglichkeit nach einzusehen, oder welches einerlei ist, sie auszuerkennen), allein die Physik muß es unentschieden lassen, ob die Naturzwecke es *absichtlich* oder *unabsichtlich* sind, denn das würde Einmischung in ein fremdes Geschäft (nämlich das der Metaphysik) sein.

Genug es sind nach Naturgesetzen, welche wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Prinzip denken können, einzig und allein erklärbare und bloß auf diese Weise ihrer innern Form nach, sogar auch nur innerlich erkennbare Gegenstände. Um sich also auch nicht der mindesten Anmaßung, als wollte man etwas, was gar nicht in die Physik gehört, nämlich eine übernatürliche Ursach, unter die Erkenntnißgründe mischen, verdächtig zu machen, spricht man in der Teleologie zwar von der Natur als ob die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich so, daß man der Natur d. i. der Materie diese Absicht beilegt; wodurch man (weil hierüber kein Mißverständnis statt finden kann, indem von selbst schon keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Wortes beilegen wird) anzeigen will, daß dieses Wort hier nur ein Prinzip der reflectirenden und nicht der bestimmenden Urtheilskraft bedeute, und also keinen besondern Grund der Causalität einführen solle, sondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letztern, selbst zur empirischen Aufsuchung

aller besondern Gesetze der Natur zu ergänzen. Daher spricht man in der Teleologie, so fern sie zur Physik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohlthätigkeit der Natur ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu machen, (weil das ungereimt wäre), aber auch ohne sich zu erkühnen ein anderes verständiges Wesen über sie als Werkmeister, setzen zu wollen (weil dieses vermessen sein würde): sondern es soll dadurch nur eine Art der Causalität der Natur, nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft bezeichnet werden, um die Regel, nach welcher gewissen Produkten der Natur nachgeforscht werden muß, vor Augen zu haben.

Ich kann nicht unterlassen eine Anmerkung von Kant mit herzusetzen, welche er bei dem im Vorhergehenden gebrauchten Worte *vermessen* macht. Das deutsche Wort *vermessen* ist ein gutes bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bei welchem man das Längenmaafs seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergißt, kann bisweilen sehr demüthig klingen und macht doch große Ansprüche und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, dadurch man die göttliche

liche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen.

Darstellung der eigenthümlichen Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen, welche uns nöthigt zum Begriff der Zweckmäßigkeit bei Beurtheilung der Gegenstände der Natur unsere Zuflucht zu nehmen.

Wir haben ein doppeltes Erkenntnisvermögen, das der Anschauung (Sinnlichkeit) und das der Begriffe (Verstand); jenes liefert das Besondere, dieses das Allgemeine. Beide sind zur Erkenntnis von Gegenständen nothwendig, durch jenes werden uns Objekte gegeben, durch dieses wird das Mannigfaltige des Gegebenen zur objektiven Einheit verbunden und so kömmt durch beider Vereinigung Erkenntnis zu Stande. — Alle Erkenntnis durch unsern Verstand geschieht dadurch, daß er vom Allgemeinen zum Besondern herabsteigt, wir fügen Merkmale zu Merkmalen hinzu (logische Determination) und verengern dadurch den Umfang des Begriffs immer mehr und mehr. Es ist uns aber unmöglich, je so viel Merkmale zusammen zu verbinden, daß

dadurch die Vorstellung eines Gegenstandes vollkommen bestimmt würde, und also der Begriff die Stelle der Anschauung vertreten könnte, mit andern Worten, es ist uns unmöglich, in einem Begriff das gesammte Manifoldige eines Objekts zusammen zu fassen.

Dadurch nun, daß der Verstand Begriffe aus Merkmalen zusammensetzen kann, und so vom Allgemeinen zum Besondern geht, die Objekte der Sinnenwelt aber durch ein von ihm verschiedenes Vorstellungsvermögen (der Sinnlichkeit) gegeben werden, muß uns das Zusammentreffen des durch die Sinnlichkeit Gegebenen, mit dem durch den Verstand gedachten Allgemeinen als zufällig erscheinen.

Ob wir nun gleich keinen andern Verstand kennen als den unsrigen, und keine andere Erkenntnißweise als die unsrige, so ist es doch für uns möglich, uns eine andere Art der Erkenntniß und eine andere Art des Verstandes zu denken; dies geschieht nämlich dadurch, daß wir die Einschränkungen unserer Erkenntniß aufheben. Bei unserer Erkenntniß ist Anschauung und Begriff von einander wesentlich verschieden und doch sind beide zur Erkenntniß durchaus nothwendig; wir können uns daher eine Erkenntniß vor-

stellen, bei der Anschauung und Begriff zusammenfällt, dies setzte einen intuitiven (anschauenden) Verstand voraus, bei diesem würde in der Anschauung selbst schon die zur objektiven Vorstellung und also zur Erkenntniß erforderliche Einheit sich finden.

Es ist hier nicht die Rede davon, ob es einen solchen Verstand wirklich giebt, oder ob auch derselbe nur *real* möglich ist, genug, daß wir durch die Bedingungen unseres Erkenntnißvermögens veranlaßt werden, uns einen solchen Verstand, freilich durch bloße Negation (er sei nicht discursiv, steige nicht vom Allgemeinen zum Besondern herab) zu denken.

Was würde nun bei einem solchen intuitiven Verstande statt finden 1) er würde Möglichkeit und Wirklichkeit nicht unterscheiden, denn dieser Unterschied beruht, wie wir dies im ersten Theil dieses Werks gezeigt haben, bloß darauf, daß wir ein doppeltes Erkenntnißvermögen, Sinnlichkeit und Verstand haben. Bei ihm würde: Objekte sind gegeben und Objekte sind gedacht, nicht unterschieden werden. 2) er würde nicht nöthig haben, von dem gegebenen Besondern, den Anschauungen, allgemeine Vorstellungen, Begriffe abzusondern, um

zu Erkenntnissen zu gelangen. Er würde also weder durch Classification aufwärts, noch durch Specification abwärts steigen. Dafs aber mehrere Gegenstände der Natur in Merkmalen zusammenstimmen, so dafs von ihnen ein allgemeiner Begriff, Art, sich ableiten läfst, mehrere Arten in Merkmalen zusammenstimmen, die verbunden einen höhern allgemeinen Begriff, Gattung, geben, erscheint für uns zufällig, wenn es gleich für den Gebrauch unsers Verstandes nothwendig ist. Eine solche Zufälligkeit findet für den intuitiven Verstand nicht statt. 3) er würde nicht nöthig haben, das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit des Begriffs zu verknüpfen; ihm würden die Theile durch das Ganze gegeben, wir hingegen müssen die Theile zum Ganzen verbinden; daher erscheint uns die Form der Theile in Beziehung auf das Ganze als zufällig, welches nicht der Fall beim intuitiven Verstande sein kann.

Die Verbindung des Besondern, was uns durch die Anschauung gegeben wird zu dem Allgemeinen der Begriffe geschieht durch Reflection der Urtheilskraft über das Besondere. Dafs das Besondere zur objektiven Einheit der Begriffe sich verbinden läfst, erscheint uns als zufällig, doch muß die Urtheilskraft diese

Möglichkeit der Verbindung voraussetzen, weil sie sonst gar nicht handeln könnte; sie muß die Sinnenwelt betrachten, als sei sie für unsern Verstand eingerichtet; d. h. sie muß sie als zweckmäsig zur möglichen Erkenntniß von uns betrachten. Zweckmäsiges Dasein kann von uns nur dadurch als möglich gedacht werden, daß wir eine Causalität nach Begriffen annehmen; wodurch sodann die Zufälligkeit der Form als nothwendig unter der Bedingung des Zwecks erscheint.

Wie ist denn nun aber bei Naturprodukten Nothwendigkeit, welche sie als zur *Natur* gehörig fordern und Zufälligkeit, die sich aus unserer Erkenntnißart ergibt, zu verbinden? Nur dadurch, daß wir diese Zufälligkeit bloß auf Rechnung unserer bedingten Erkenntnißart schreiben und uns einen andern (intuitiven) Verstand denken, von welchem das, was uns zufällig erscheint, als nothwendig erkannt wird. — Wäre die Sinnenwelt für uns ein Innbegrif der Dinge an sich, so wäre diese Vereinigung von Nothwendigkeit und Zufälligkeit an derselben unmöglich; allein wir wissen schon aus unsern vorhergegangenen Untersuchungen, daß sie nur der Innbegrif von Erscheinungen ist, deren übersinnliches Substrat

uns unbekannt ist, (ob gleich von uns, veranlaßt durch die Bedingungen, welche unsern Anschauungsvermögen anhängen, gedacht werden muß), und da ist denn allerdings eine solche Vereinigung möglich, weil nämlich das was uns an den Erscheinungen, wegen der Bedingungen, unter denen wir allein Erkenntnisse haben können, als zufällig erscheint, doch von dem Verstand, welcher das übersinnliche Substrat der Natur erkennt, als nothwendig vorgestellt wird.

Wir wollen das Gesagte an einer Art von Naturgegenständen, den organisirten Körpern, erläutern. In dem Verstande findet sich der Begriff der Causalität, welcher seine constitutive Gültigkeit in der Sinnenwelt darauf gründet, daß ohne seine Anwendung keine Erfahrungserkenntniß möglich ist. Wir verengern diesen Begriff, wenn wir zu ihm das Merkmal: nach Begriffen, oder welches einerlei ist nach Zwecken hinzufügen. Eine solche Causalität findet an unserm praktischen Vermögen einen Gegenstand, so wohl bei der Bestimmung unserer freien Willkühr, als bei den Kunstprodukten, welche wir hervorbringen. — An sich kann der Verstand die Realität der verbundenen Begriffe von Causalität und Zweck nicht

darthun, (denn daß Etwas gedacht werden kann, betrifft bloß seine logische Möglichkeit); nun finden sich aber in der Sinnenwelt mehrere Produkte (organisirte Körper), deren Existenz aus der Causalität ohne Zwecke (blinden Naturmechanismus) nicht erklärt werden kann; die Urtheilskraft sieht sich also nach einem andern Begriff zur Beurtheilung dieser Gegenstände um, und versucht es mit dem Begriff der innern Zweckmäßigkeit, welcher sich auf den der Causalität nach Begriffen stützt, und findet, daß dieser leistet, was sie verlangt. Dieses Zusammenstimmen gewisser Naturkörper mit einem vom Verstande gebildeten Begriff muß also als zufällig von uns erkannt werden. — Es scheint aber dieser Begriff eines Naturzwecks (eines Gegenstandes der Natur, dem innere Zweckmäßigkeit zukömmt) durch Gegenstände der Sinnenwelt seine Beglaubigung zu erhalten, und daher im Reiche der Natur als constitutiv zu gelten; nicht bloß subjektiv, sondern objektivgültig zu sein. Der Grund dieses Scheins liegt in der Ueberredung, daß, weil diese Naturprodukte gegebene Objekte sind, und die Uebereinstimmung mit dem Begriffe einer innern Zweck-

mäßigkeit auch wirklich ist, die nach Begriffen wirkende Ursach gleichfalls gegeben sei.

Wie kann nun aber den organisirten Körper, der Zufälligkeit ihrer Form ungeachtet das Merkmal der Naturprodukte, welche Nothwendigkeit charakterisirt, zukommen? Da diese Zufälligkeit blos auf den Bedingungen unserer Erkenntnißvermögen beruht, so kann sie für einen intuitiven Verstand, der also die Dinge erkennt, wie sie an sich sind, nicht statt finden; er wird die Formen als nothwendig erkennen; denn da ihm das Ganze mit den Theilen gegeben wird, er es nicht erst aus den Theilen erzeugt, so wird er alles an den Dingen als nothwendig erkennen und der Erklärung aus absichtlicher Causalität nicht bedürfen.

Aus diesem allen ergibt sich klar, daß das Prinzip der teleologischen Betrachtung der organisirten Körper nur regulativ ist, nur für unser menschliches Erkenntnißvermögen subjektive Gültigkeit hat, welches wir daraus erkennen, wenn wir unsere Erkenntniß mit der eines andern (problematisch - gedachten) Verstandes vergleichen; allein es ist auch eben so gewiß, daß dieses Prinzip als Maxime für

uns subjektiv-nothwendig ist, und wir desselben auf keine Weise entbehren können.

Betlegung des vermeintlichen Widerstreits zwischen den Maximen der Urtheilskraft in Beurtheilung der Natur, der der mechanischen und der der teleologischen Beurtheilung derselben.

Es ist im ersten Theil dieses Werks dargethan worden, daß der Verstand a priori der Welt der Erscheinungen Gesetze vorschreibt, dieses aber sind nur allgemeine Gesetze, und betreffen, so fern sie die äußere Sinnenwelt angehen, die materielle Natur überhaupt. Von diesen allgemeinen Gesetzen sind die besondern Gesetze, welche die uns gegebene Natur betreffen und welche wir nur durch Beobachtung und Erfahrung kennen lernen können, wohl zu unterscheiden. Unter diesen Gesetzen aber kann eine große Mannigfaltigkeit statt finden, welche nun den Forderungen der Vernunft gemäß zu einer zusammenhängenden Erkenntniß nach einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Natur, verbunden werden soll. In dieser Hinsicht muß die Urtheilskraft über sie reflectiren und dazu bedarf sie eines Leitfadens, einer Maxime. Deren finden sich nun zwei; die eine giebt ihr der bloße Verstand

a priori an die Hand, sie heißt: *Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden*; die andere wird durch besondere Erfahrung (durch die organisirten Körper) veranlaßt und stützt sich auf eine Idee der Vernunft (des Zwecks), sie heißt: *Einige Produkte der materiellen Natur können nicht, als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden; ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen.*

Diese Maximen scheinen einander zu widerstreiten; wir werden aber bald zeigen, daß sie als regulative Prinzipien für die reflectirende Urtheilskraft recht gut neben einander bestehen können. Hält man sie hingegen für constitutiv, so sind sie unvereinbar, und da sie sodann nicht der reflectirenden Urtheilskraft, sondern der Vernunft angehören und Gesetze für die bestimmende Urtheilskraft sind, so geräth die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch; sie würden nämlich dann heißen: *Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach blos mechanischen Gesetzen möglich und: Einige Erzeugung derselben ist nach blos mecha-*

nischen Gesetzen unmöglich. Meine Leser werden leicht einsehen, daß sie regulativ genommen, bloß von unserer Beurtheilung der körperlichen Gegenstände, constitutiv genommen hingegen von der Existenz derselben sprechen.

Wenn ich sage: ich muß alle Erscheinungen in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen als Produkte derselben, ihrer Möglichkeit nach, nach bloß mechanischen Gesetzen beurtheilen, so sage ich damit nicht: *sie sind darnach allein* (ausschließungsweise von jeder andern Art Causalität) *möglich*: sondern das will nur anzeigen, *ich soll* jederzeit *nach dem Prinzip des bloßen Mechanismus der Natur reflectiren* und mithin diesem, so weit ich kann nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntniß geben kann. Dies hindert nun nicht, die zweite Maxime bei gelegentlicher Veranlassung zu brauchen, und einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur) nach einem Prinzip nachzuspüren und über sie zu reflectiren, welches von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Prinzip der Endursachen.

Denn die Reflection nach der ersten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, sie so weit man kann zu verfolgen, auch wird dadurch nicht gesagt, daß nach dem Mechanismus der Natur jene Formen nicht möglich wären; nur wird behauptet, daß die *menschliche Vernunft* in Befolgung derselben und auf diese Art niemals von dem, was das Specifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen auffinden können, wobei es als unausgemacht dahin gestellt wird, ob nicht in dem uns unbekanntem innern Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an demselben in einem Prinzip zusammenhängen mögen, nur daß unsere Vernunft sie zu einem solchen zu vereinigen nicht im Stande ist und die Urtheilskraft also, als (aus einem subjektiven Grunde) reflectirende, nicht als (einem objektiven Prinzip der Möglichkeit der Dinge an sich zu Folge) bestimmende Urtheilskraft, genöthigt wird, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Prinzip als das des Naturmechanismus uns zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

Hieraus ergibt sich, was wir auch schon

im ersten Theil dieses Werks angemerkt haben, daß die teleologische Betrachtung der Natur durchaus keinen Beweisgrund für das Dasein Gottes (als eines vernünftigen Welturhebers) abgeben kann, weil das Prinzip derselben nicht von constitutivem, sondern blos von regulativem Gebrauch ist. Auch begehen diejenigen, welche das Prinzip für constitutiv gelten lassen und sodann aus der Beurtheilung der Natur nach demselben einen Beweis für das Dasein Gottes ableiten wollen, einen Zirkel im Beweise (*petitio principii*), in dem sie das zu Beweisende als Beweisgrund schon voraussetzen.

Über Technik der Natur.

Wir nennen die Natur *technisch*, insofern wir Produkte derselben ihrer Möglichkeit nach nicht anders als nach innerer Zweckmäßigkeit beurtheilen können. Die Technik der Natur kann nun entweder als absichtlich oder unabsichtlich (*technica intentionalis* oder *naturalis*) gedacht werden; im ersten Fall behauptet man, das productive Vermögen der Natur nach Endursachen sei eine besondere Art von Causalität (*Realismus* der objektiven Zweckmäßigkeit), im zweiten Fall, daß sie mit

dem Mechanismus der Natur im Grunde ganz einerlei sei und das zufällige Zusammentreffen mit unsern Kunstbegriffen und ihren Regeln, als bloß subjektive Bedingung sie zu beurtheilen, fälschlich für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde. (*Idealismus* der objektiven Zweckmäßigkeit.)

Unsere vorhergegangenen Untersuchungen setzen uns in den Stand, einzusehen, daß jede dieser Behauptungen unerweislich ist, weil sie die Realität eines Begriffs (eines Naturzwecks an den organisirten Körpern) voraussetzen, der doch durchaus problematisch bleibt, weil er sich bloß auf einem regulativen Prinzip der reflectirenden Urtheilskraft gründet. Der Begriff eines Naturzwecks ist zwar möglich (enthält keinen Widerspruch), allein seine objektive Realität ist unerweislich, denn diese kann nicht *a priori* bewiesen werden, weil wir eine *a priori* nur allgemeine Gesetzlichkeit der Natur überhaupt darthun können, und der Begriff eines Naturzwecks empirisch bedingt d. h. nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglich ist; aber eben so wenig kann seine Realität durch Erfahrung dargethan werden, weil er etwas übersinnliches, das Merkmal des Zwecks in sich trägt.—

Ist aber der Begriff eines Naturzwecks bloß problematisch, so hindert dies zwar freilich nicht, ihn zu einer Maxime der Beurtheilung zu brauchen, allein er kann kein Erkenntnißurtheil über die Causalität des Gegenstandes begründen, so daß bestimmt werden könnte, ob dieselbe absichtlich oder unabsichtlich ist.

Diejenigen, welche den Begriff eines Naturzwecks für dogmatisch (constitutiv) und nicht bloß für critisch (regulativ) halten, zerfallen wie wir so eben gesagt haben, in zwei Partheien; die eine behauptet den Idealismus, die andere den Realismus der Endursachen; jede von beiden hat wiederum zwei Partheien unter sich, welche wir jetzt kürzlich anführen wollen.

Die Idealisten in Rücksicht der Technik der Natur nehmen an, alles geschehe in der Natur nach bloßen Gesetzen der Bewegung, allein die daraus entspringende Zweckmäßigkeit erklären sie für zufällig, oder sie leugnen die Intentionalität. Sie theilen sich in die *Casualisten* und in die *Fatalisten*. Jene, zu welchen unter den Alten Epikur und Demokrit gehören, behaupten die Zweckmäßigkeit der Formen der natürlichen Körper sei bloß dem blinden Zufall zuzuschreiben, ein

System, was das zu Erklärende völlig unerklärt läßt; diese behaupten, die Frage nach Causalität der Naturprodukte finde gar nicht statt, alle Dinge seien nur Accidenzen einer Substanz des Urwesens, welche demselben nothwendig inhären. Dies war das System des Spinoza. Wie man auch den Begriff seines Urwesens nehmen mag, so ist so viel klar, daß die Zweckverbindung in der Welt in demselben als unabsichtlich angenommen werden muß, weil sie von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande, folglich von keiner Absicht desselben, sondern aus der Nothwendigkeit seiner Natur und der davon abgeleiteten Welteinheit abgeleitet wird, mithin hier ein Fatalismus der zugleich Idealismus ist statt findet. Obgleich dies System die Einheit der Naturformen erklärt, so hebt es doch die Zufälligkeit derselben, und weil diese so gut wie die Einheit zur Zweckmäßigkeit erforderlich ist, die Zweckmäßigkeit selbst auf. Die Einheit des Seins (ontologische Einheit), welche dies System aufstellt, ist von der Zweckeinheit sehr verschieden.

Die Realisten in Rücksicht der Technik der Natur zerfallen wiederum in zwei Theile, sie haben entweder das System des *Hylozois-*

mus

mus (der lebenden oder belebten Materie), oder des *Theismus*, eines ursprünglich lebenden, verständigen Wesens, was die Welt nach Absichten hervorgebracht hat. Was den Hylozoismus betrifft, so zerfällt er in zwei Theile, entweder hält man die Materie selbst für lebend, oder für belebt. Die Möglichkeit einer lebenden Materie läßt sich nicht einmal denken, denn Leblosigkeit (*inertia*) ist ein wesentliches Merkmal derselben; die einer belebten Materie und der gesammten Natur, als eines Thiers kann nur so fern (zum Behuf einer Hypothese der Zweckmäßigkeit im Großen der Natur) dürftiger Weise gebraucht werden, als sie uns an der Organisation derselben im Kleinen, in der Erfahrung offenbart wird, keinesweges aber *a priori* seiner Möglichkeit nach eingesehen werden. Es muß also ein Zirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur an organisirten Wesen aus der Materie ableiten will, und dieses Leben wiederum nicht anders als an organisirten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen kann.

Ogleich der Theismus vor den übrigen Erklärungsarten das voraus hat, daß er die

Zweckmäßigkeit der Natur am besten erklärt, so hat er doch keine gültigen Gründe für seine Behauptung aufzuzeigen. Das Prinzip der teleologischen Beurtheilung der Natur berechtigt uns nicht zu sagen: Es ist ein Gott; sondern nur: Wir können uns die Zweckmäßigkeit, welche selbst unserer Erkenntniß der innern Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muß, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Produkt einer verständigen Ursach vorstellen.

Die vorhin aufgestellten vier dogmatischen Systeme über Zweckmäßigkeit der Natur, bezeichnet Kant noch vortreflich mit folgenden Benennungen; System der leblosen Materie, eines leblosen Gottes, einer lebenden Materie und eines lebendigen Gottes.

Über das Verhältniß beider Maximen der Naturbeurtheilung gegeneinander.

Die Vernunft muß auf Anwendung des Prinzips des Naturmechanismus bei Erklärung der Erzeugungen in der Sinnenwelt dringen, weil ohne dasselbe gar keine Einsicht in der Natur der Dinge erkannt werden kann; die Berufung auf ein verständiges Wesen, was als

Baumeister oder Schöpfer die Welt hervorgebracht, hilft uns zur Einsicht in die Entstehung der Gegenstände durchaus nichts, weil wir weder von diesem Wesen, noch von seiner Wirkungsart Erkenntnisse haben können. Auf der andern Seite aber ist es eben sowohl eine nothwendige Maxime der Vernunft, das Prinzip der Zwecke an den Produkten der Natur nicht ungenutzt zu lassen; weil es, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Prinzip ist, den besondern Gesetzen der Natur nachzuforschen, gesetzt auch, daß man keinen Gebrauch davon machen wollte, um die Natur selbst darnach zu erklären, indem man sie so lange, ob sie gleich absichtliche Zweckeinheit augenscheinlich darlegt, noch immer nur Naturzwecke nennt d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derselben zu suchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letztern kommen muß; so ist es eben so nothwendig für sie, eine besondere Art der Causalität, die sich nicht in der Natur vorfindet zu denken, als die Mechanik der Naturursachen die ihrige hat, denn nach der Mechanik der Naturursachen hat die Materie zwar Re-

ceptivität für mancherlei Formen, aber dadurch wird von den vorhandenen Formen kein Grund angegeben, dieser wird also in einer Spontaneität der Ursach (die folglich nicht Materie sein kann) gesetzt werden müssen. Zwar muß die Vernunft ehe sie diesen Schritt thut, behutsam verfahren und nicht jede Technik der Natur d. i. ein productives Vermögen derselben, welches Zweckmäßigkeit der Gestalt für unsere bloße Apprehension an sich trägt (wie bei regulären Körpern, die durch Crystallisation entstehen) für teleologisch erklären, sondern bloß für mechanisch möglich ansehen; allein darüber das teleologische Prinzip gar ausschließen, und wo die Zweckmäßigkeit für die Vernunftuntersuchung der Möglichkeit der Naturformen, durch ihre Ursachen, sich ganz unläugbar als Beziehung auf eine andere Art der Causalität zeigt, doch immer den bloßen Mechanismus befolgen wollen, muß die Vernunft eben so phantastisch und unter Hirngespinsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herumschweifend machen, als eine bloße teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanismus nimmt, sie schwärmerisch macht.

An einem und demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Prinzipien als Grundsätze der Erklärung eines von dem andern verknüpfen, mit andern Worten, sie lassen sich beide als dogmatische und constitutive Prinzipien der Natureinsicht für die bestimmende Urtheilskraft, nicht vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, sie sei durch Fäulniß entstanden, also ein Produkt des bloßen Mechanismus der Materie, so kann ich nun nicht von eben derselben Materie als einer Causalität nach Zwecken zu handeln, das Entstehen der Made ableiten. Umgekehrt, wenn ich dasselbe Produkt als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen und solche als constitutives Prinzip zur Beurtheilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen und so beide Prinzipien vereinigen. Denn eine Erklärungsart schließt die andere aus, gesetzt auch, daß objektiv beide Gründe der Möglichkeit eines solchen Produkts auf einem einzigen beruhten, wir aber auf diesen nicht Rücksicht nähmen. Das Prinzip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurtheilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muß in dem was außerhalb beider (mithin

auch aufer der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. im Übersinnlichen gesetzt, eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von diesem übersinnlichen Substrat der Sinnenwelt nur den unbestimmten Begriff eines Grundes derselben haben, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher bestimmen können, so folgt, daß die Vereinigung beider Prinzipien nicht auf einem Grunde der *Erklärung* (Explication) der Möglichkeit eines Produkts nach gegebenen Gesetzen für die *bestimmende*, sondern nur auf einem Grunde der *Erörterung* (Exposition) derselben für die reflectirende Urtheilskraft beruhen könne. Denn Erklären heist von einem Prinzip ableiten, welches man also muß deutlich erklären und angeben können. Nun müssen zwar das Prinzip des Mechanismus der Natur und das der Causalität derselben nach Zwecken an einem und demselben Naturprodukte in einem einzigen obern Prinzip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfließen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht nebeneinander bestehen könnten. Wenn aber dieses objektiv - gemeinschaftliche, und also auch die Gemeinschaft der davon

abhängenden Maxime der Naturforschung berechtigende Prinzip von der Art ist, daß es zwar angezeigt, aber nie bestimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann, so läßt sich aus einem solchen Prinzip keine Erklärung d. i. deutliche und bestimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zwei heterogenen Prinzipien möglichen Naturprodukts ziehen. Nun ist aber das gemeinschaftliche Prinzip der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung andererseits das *Übersinnliche*, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen. Von diesem aber können wir uns in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen; wie also nach demselben, als Prinzip, die Natur nach ihren besondern Gesetzen, für uns ein System ausmache, welches sowohl nach dem Prinzip der Erzeugung von physischen als dem der Endursachen, als möglich erkannt werden könne, läßt sich keinesweges erklären, sondern nur, wenn es sich zuträgt, daß Gegenstände der Natur vorkommen, die nach dem Prinzip des Mechanismus, (welches jederzeit an einem Naturwesen Anspruch hat) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns auf teleolo-

gische Grundsätze zu stützen, von uns nicht können gedacht werden, voraussetzen, daß man nur getrost beiden gemäß den Naturgesetzen nachforschen dürfe (nachdem die Möglichkeit ihres Produkts aus einem oder dem andern Prinzip, unserm Verstande erkennbar ist) ohne sich an den scheinbaren Widerstreit zu stoßen, der sich zwischen den Prinzipien der Beurtheilung desselben hervorthut, weil wenigstens die Möglichkeit, daß beide auch objektiv in einem Prinzip vereinbar sein möchten (da sie die Erscheinungen betreffen, die einen übersinnlichen Grund voraussetzen) gesichert ist.

Ob also gleich, sowohl der Mechanismus als der teleologische (absichtliche) Technicismus der Natur in Ansehung eines und desselben Produkts und dessen Möglichkeit unter einem gemeinschaftlichen obern Prinzip der Natur nach besondern Gesetzen stehen mögen, so können wir doch, da dieses Prinzip über alle mögliche Erkenntniß für uns hinaus liegt, nach der Eingeschränktheit unsers Verstandes beide Prinzipien *in der Erklärung* eben derselben Naturerzeugung nicht vereinigen, selbst alsdann nicht, wenn, wie dies bei organisirten Körpern der Fall ist, die innere

Möglichkeit dieses Produkts nur durch eine Causalität nach Zwecken verständlich ist. — Es bleibt alsdann bei dem teleologischen Prinzip der Nachforschung, ohne dadurch etwas über die Möglichkeit der Dinge selbst zu bestimmen.

Betrachtet man aber beide Prinzipien (das des Naturmechanismus und das der Zweckmäßigkeit) näher, so findet sich, daß die letztere eine Vereinigung beider nothwendig macht; denn sie selbst hat subjektive Nothwendigkeit, weil sonst alle Erklärung gewisser Naturprodukte für uns unmöglich wird, allein da diese doch immer als *Naturprodukte* betrachtet werden müssen, so wird erfordert, daß sie den Mechanismus der Materie zur Ursach haben. Aus dem Vorhergehenden ist aber klar, daß beide Prinzipien einander nicht beigeordnet sein können, also ist ihre Vereinigung nur dadurch denkbar, daß das eine dem andern untergeordnet ist. Daß die Zweckmäßigkeit dem blinden Mechanismus untergeordnet sei, ist nicht einmal denkbar, also muß der letztere dem ersten untergeordnet sein; ein Satz, welcher mit dem Prinzip der teleologischen Beurtheilung sehr wohl zusammen stimmt. Zur Erreichung eines Zwecks gehören nämlich

Mittel, und deren Wirkungsart kann der absichtlichen Anwendung unbeschadet, sehr gut bloß mechanischen Gesetzen unterworfen sein.

Auf diese Weise können wir das Prinzip der Zweckmäßigkeit für organisirte Körper, ja selbst (wenn gleich nur als Hypothese) für das Naturganze (die Welt), zur Maxime für die Reflection brauchen, ohne dadurch den Naturmechanismus aufzuheben; im Gegentheil werden wir, da es immer für uns unbestimmbar bleiben muß, wie weit der Mechanismus zu jeder Endabsicht zureicht, so weit als möglich von der mechanischen Erklärungsart Gebrauch machen, indem wir doch immer, wegen der Beschaffenheit unsers Verstandes jene Gründe einem teleologischen Prinzip unterordnen müssen.

Die *Befugniss* nach bloßer mechanischer Causalität die Erzeugungen der Natur zu erklären, ist an sich unbeschränkt; allein wir werden bei Betrachtung der Natur bald inne, daß das Vermögen damit auszulangen, seine Grenzen hat. Es ist daher vernünftig, ja selbst verdienstlich (weil unsere Einsicht dadurch vermehrt wird) dem Prinzip des Naturmechanismus so weit als möglich nachzugehen.

Von der Verbindung des Prinzips des Naturmechanismus und der absichtlichen Technik bei organisirten Körpern.

Wir haben im Vorhergehenden dargethan, daß zwar bei *Beurtheilung* der Natur das Prinzip der Zweckmäßigkeit als oberes und das des Mechanismus als ihm untergeordnet betrachtet werden, daß man aber doch, weil das teleologische Prinzip keine Einsicht in die Erzeugung gewährt, dem Prinzip des Mechanismus so weit als möglich nachgehen müsse. Dies gilt also auch von den organisirten Körpern; wir sind freilich durch die Beschaffenheit unsers Verstandes genöthigt, zur Beurtheilung dieser Naturprodukte ihrer innern Möglichkeit nach, Zweckmäßigkeit anzunehmen, allein da uns auf diese Weise keinesweges Aufschluß über die Erzeugung derselben gegeben wird, so müssen wir versuchen etwas einem System ähnliches und zwar dem Erzeugungsprinzip nach, aufzufinden. Nun lehrt uns die vergleichende Anatomie, daß von der menschlichen Gestalt an bis zur Wasserconferve herab ein allmählicher Übergang der Gestalten sich findet; daß mehreren Thieren ein gemeinschaftliches Schema ihres Knochenbaus und der Anordnung ihrer Theile zum Grunde

liegt, so daß die große Mannigfaltigkeit bloß durch Verlängerung und Verkürzung gewisser Theile hervorgebracht wird. Dies bringt in uns die Vermuthung hervor, daß diese Verwandtschaft der Formen wohl auf ein Urprinzip der Erzeugung hinweisen, eine Verwandtschaft der Erzeugung sein könne; so daß die organische Natur sich an die freien Bildungen der rohen Materie (in Crystallisationen) anschließt.

Hier steht es nun den *Archäologen* der Natur frei aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen nach allem ihm bekannten oder gemuthmaßten Mechanismus derselben, jene große Familie von Geschöpfen (denn so müßte man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhängende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterchoos der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging, (gleichsam als ein großes Thier) anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältniß untereinander sich ausbildeten, gebähren lassen, bis diese Gebärmutter selbst erstarrt, sich verknöchert,

ihre Geburten auf bestimmte fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hätte und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmässig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Diese Hypothese, die freilich immer sehr gewagt bleibt, würde die Erzeugung beider Reiche zwar aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten, aber diesen Grund doch selbst immer nach dem Begriff der Zweckmässigkeit denken müssen.

Diese Hypothese kann durch die Tendenz der Vernunft alles Mannigfaltige wo möglich auf eine Einheit zu bringen, entstehen; und sie hat zwar *a priori* nichts gegen sich, denn sie behauptet nicht, die rohe unorganisirte Materie habe organisirte Produkte erzeugt (*generatio aequivoca*), welches ungereimt wäre, sondern sie leitet organische Erzeugungen aus andern organischen, wenn gleich specifisch verschiedenen ab (*generatio univoca*) z. B. daß aus den Wasserthieren Sumpsthiere,

und aus diesen Landthiere entsprungen sind; allein die Erfahrung giebt uns von keiner solchen Erzeugung organisirter Körper, wo das Erzeugte von dem Erzeugenden specifisch verschieden wäre, ein Beispiel; wir finden vielmehr überall, daß beide gleichartig sind. (Die Erfahrung lehrt, daß überall *generatio homonima* und nicht *heteronima* statt findet) Aus diesen Gründen wird die genannte Hypothese immer etwas sehr gewagtes sein.

Es finden sich in der Natur Individuen organisirter Körper, bei denen durch Zufall Veränderungen hervorgebracht sind, welche hernach durch Zeugungen erblich wird, wie z. B. der sechste Finger in der Familie Bilfinger, welche davon ihren Namen führt. Hier müssen wir voraussetzen, daß diese erbliche Verschiedenheit durch gelegentliche Entwicklung einer in der Species ursprünglich vorhandenen Anlage zur Selbsterhaltung der Art entsprungen sei; weil das Zeugen seines gleichen, bei der durchgängigen innern Zweckmäßigkeit eines organisirten Wesens mit der Bedingung nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so

nahe verbunden ist. Denn wenn man von diesem Prinzip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke, der jetzt an einer Species anzutreffenden Form eben so zufälligen zwecklosen Ursprungs sein mögen, und das Prinzip der Teleologie: in einem organisirten Wesen nichts von dem, was sich in der Fortpflanzung erhält, als un Zweckmäfsig zu beurtheilen, müßte dadurch in der Anwendung sehr unzuverlässig werden und lediglich für den Urstamm, den wir nicht mehr kennen, gültig sein.

Wenn man nun bei Beurtheilung der Möglichkeit organisirter Körper der Materie aufer der mechanischen Causalität noch eine andere, die teleologische, beilegt, und die letztere, als Ursach ihrer innerlich zweckmäfsigen Form näher bestimmen will, so sind nur zwei Fälle möglich, *entweder* man nimmt an, die Begattung sei nicht der unmittelbare Grund der Erzeugung organisirter Körper, sondern die Gottheit oder irgend eine andere äußere vernünftige Ursach gebe der bei der Begattung sich mischenden Materie die *organische Bildung*; *oder* man nimmt an, in den organisirten Körpern selbst liege der vollständige Grund ihres Gleichen zu erzeugen; sie enthalten die Anla-

ge ihres Gleichen hervorzubringen, welche alsdann durch die Begattung gelegentlich entwickelt wird. Die erste Erklärungsart nennt man das System des *Occasionalismus* (der gelegentlichen Ursachen) die andere, das System des *Prästabulismus*. Die Fehler des erstern Systems sind in die Augen fallend; da es auf einen übersinnlichen Grund sich stützt (hyperphysisch wird), so erklärt es nicht allein selbst nichts, sondern macht auch alle andere Erklärung unmöglich; ferner läßt es immerwährend Wunder geschehen, und wenn man gar die Gottheit zur äufsern vernünftigen Ursach der organischen Bildungen macht, so wird diese bei den Begattungen aus Wollust, auf eine unedle Art ins Spiel gebracht. Das System des *Prästabulismus* oder der *Präformation* wird auf eine doppelte Weise aufgestellt; *entweder* behauptet man die *individuelle* oder die *generische* Präformation. Im ersten Fall nimmt man an, die Keime aller organisirten Körper, die jemals existirt haben und noch existiren werden, seien von einer verständigen Ursach hervorgebracht. Im andern Fall behauptet man, die Zeugungen seien in dem productiven Vermögen der Zeugenden nach den innern zweckmäßigen Anlagen, welche ih-

ihrem Stamme zu Theil wurden, gegründet, so daß jedes Erzeugte ein Produkt der Erzeugenden und nicht selbst (materialiter) präformirt war, allein die specifische Form, welche die Erzeugten an sich tragen, sei in den Anlagen der Erzeugenden gegründet und also (virtualiter) präformirt; daher die Benennung System der generischen Präformation.

Die Anhänger der individuellen Präformation kommen darin mit denen des Occasionalismus überein, daß sie jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand eines verständigen Urhebers kommen zu lassen; aber sie nehmen mit den letztern nicht an, daß die Begattung eine bloße Formalität sei, unter der eine oberste verständige Weltursache beschloßen habe, jedesmal eine Frucht unmittelbar zu bilden und der Mutter nur die Auswicklung und Ernährung zu überlassen, weil auf diese Weise beständige Wunder geschehen müßten. Allein durch die Theorie der individuellen Präformation wird das Wunderbare nicht aufgehoben, denn es ist ganz einerlei, ob man im Anfange oder im Fortlaufe der Welt übernatürliche Erzeugungen der organisirten Individuen annimmt; es wird im Gegentheil das

Wunderbare bei der letzten Annahme noch mehr gehäuft, indem dafür gesorgt werden muß, daß der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch bis zu seiner Entwicklung nicht von den zerstörenden Kräften der Natur leide, und sich unverletzt erhalte. Ferner widerstreitet dieses System dem Prinzip der Zweckmäßigkeit, zu welchem Behuf es doch angenommen würde, daß ihm zu Folge eine unermesslich größere Zahl solcher vorgebildeten Wesen vorhanden sein müssen, als jemals entwickelt werden sollten, so daß also eine Menge Produkte dadurch unnütz und zwecklos gemacht werden. Alles was die Anhänger dieses Systems thaten, um nicht in eine völlige Hyperphysik zu gerathen die aller Naturerklärung entbehren kann, war, daß sie den Grund der Entwicklung in die Reihe der Naturursachen (z. B. in Reitz) setzten.

Außer dem, was im Vorhergehenden gegen das System der individuellen Präformation mit Recht gesagt worden, ergeben sich noch aus der Erfahrung mehrere Gründe gegen dasselbe. Dahin gehören: *Erstlich* die Mißgeburten, welche man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten und also von ihnen nicht

die individuelle Präformation behaupten kann; zwar helfen sich die Vertheidiger dieses Systems dadurch, daß sie zu einer äußern Zweckmäßigkeit ihre Zuflucht nehmen, indem sie sagen, der Welturheber habe diese Gegenstände darum so gebildet, damit der Anatomiker einmal daran als an einer zwecklosen Zweckmäßigkeit Anstoß nehmen, und niederschlagende Bewunderung fühlen solle; allein eine hyperphysische Hypothese wird dadurch um nichts brauchbarer, daß man genöthigt ist, sie durch eine andere hyperphysische Hypothese zu unterstützen. *Zweitens* die Erzeugung der Bastarde (z. B. eines Mulatten von einem Neger und einer Weißen) läßt sich durchaus nicht in das System der individuellen Präformation einpassen, daher sahen sich diejenigen Anhänger desselben, welche die Keime in die Mutter setzen, genöthigt, dem Saamen der männlichen Geschöpfe, dem sie übrigens nichts als die mechanische Eigenschaft, zum ersten Nahrungsmittel des Embryo zu dienen, zugestanden hatten, doch noch obenein eine zweckmäßig bildende Kraft zuzugestehen, welche sie doch in Ansehung des ganzen Produkts einer Erzeugung von zwei Geschöpfen derselben Gattung keinem von beiden einräumen

wollten. *Drittens* tritt nach diesem System eben dieselbe Schwierigkeit bei Erklärung der Aehnlichkeit der Kinder mit Vater und Mutter, und der Varietäten ein; unter Varietäten versteht man nämlich Abartungen, deren Unterscheidungen zwar oft, aber nicht beständig nacharten, dahin gehören Hände mit sechs Fingern, Stottern u. s. w. *Viertens* sind mehrere Thatsachen, wo die Natur gezwungen worden, von ihrer ursprünglichen Form abzuweichen und eine neue, zweckmäßige zu erzeugen, welche sich durchaus mit dieser Theorie nicht reimen lassen; dahin gehören: die organisirten Häute, welche eine in der Bauchhöhle (nicht in der Gebärmutter) der Mutter ausgebildete Frucht bekleiden; ferner die Bildung neuer Gelenke am Vorderarm, wo der Bruch nicht durch eine Beinschwiele verbunden werden konnte.

Die Anhänger des Systems der individuellen Präformation theilen sich in zwei Hauptpartheien, in die der *Panspermisten* (von $\tau\omicron\ \pi\alpha\sigma$ das All, und $\nu\alpha\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha$ der Saamen) und die der *Evolutionstheorie*. Die Panspermisten behaupten, die Keime der organisirten Körper seien von einer verständigen Ursach hervorgebracht und auf der ganzen Erde verbreitet,

wo sie so lange herum schwärmen, bis jeder die Zeugungstheile eines seiner schon entwickelten Brüder von seiner Art antreffe, in ihnen gleichsam Wurzel schlage, seine bisherige Hülle (die ihn vor Zerstörung schütze) abwerfe und nun selbst zur Entwicklung gelangen könne. Man nennt Heraklit und Hippokrates als Anhänger dieses Systems, was übrigens ohne allen objektiven Grund ist und daher jetzt mit Recht zu den Hirngespinnsten gezählt wird.

Die Anhänger der *Evolutions-* oder besser *Involutionstheorie* behaupten die präformirten Keime seien von einer verständigen Ursache hervorgebracht und in den ersten Individuen einer jeden Gattung eingeschlossen worden, so daß seither eine jede Generation aus der andern heraustrete und sich eine nach der andern entwickeln. Daher führt diese Theorie ihren Namen und wird auch *Theorie der Einschachtelung* genannt. Nach ihr ist jede Erzeugung ein Edukt und kein Produkt der zeugenden Dinge. Es sind aber unter den organisirten Körpern in Rücksicht auf Erzeugung (so weit wir mit unsern Erkenntnissen reichen) zwei Fälle zu unterscheiden, entweder konkurriren zu derselben zwei Körper von verschie-

denem Geschlecht *), oder die Erzeugung geschieht in einem und durch einen und denselben Körper. In dem letzten Fall kann man die Keime nur auf eine Weise einen in den andern eingeschachtelt denken, im ersten Fall aber theilen sich die Anhänger der Evolutionstheorie in zwei Partheien, sie setzen die Keime entweder in den männlichen Individuen und betrachten die weiblichen bloß als Behälter in denen die Keime sich ausbilden und entwickeln; oder sie schachteln die Keime in den weiblichen Individuen ein, und der männliche Zeugungsstoff reizt ihn bloß zur Entwicklung, und dient zu seiner Ausbildung; nach einigen auch zu seiner ersten Nahrung.

Der Unterschied dieser beiden letzten Partheien wird bei Betrachtung der thierischen Erzeugung am deutlichsten, daher denn auch ihre Benennungen, Anhänger des Systems der *Saamenthierchen* und Anhänger des Systems der *Keime im mütterlichen Eierstock*. Zu dem System der Saamenthierchen gab eine Entdeckung, die 1677 ein junger Danziger Namens Ludwig von Hammen machte, der da-

*) Was nach den neueren Entdeckungen von Sprengel auch sehr häufig bei den Pflanzen, welche Zwitterblumen tragen, statt findet.

mals in Leiden Medizin studirte, Veranlassung, er fand nämlich in einem Tropfen männlichen Saamens von einem Hahn viel lebendige kleine Thierchen. Man schrieb fälschlich den Saamenthierchen Aehnlichkeit mit den Thieren zu, in deren Saamen sie sich finden; einige behaupteten im Saamenthierchen den Embryo gebückt sitzen gesehen zu haben, noch andere redeten sich ein, man könne durch chemische Kunst aus männlichen Saamen Thiere hervorbringen. Wir übergehen hier alle die Einwürfe, welche dies System treffen, in so fern es zur Theorie der individuellen Präformation gehört, weil wir diese schon oben angegeben haben, und wollen nur kürzlich das anführen, was sich gegen das Eigenthümliche desselben anführen läßt. Dafs sich in dem stagnirenden thierischen Saamen, so wie in andern Säften, Infusionsthierchen finden, ist ausser allem Zweifel; allein genaue mikroskopische Beobachtungen haben gezeigt, dafs die im Saamen enthaltenen Thierchen mit denen, welche daraus entstanden sein sollen, auch nicht die geringste Aehnlichkeit haben; ferner haben diese Beobachtungen gelehrt, dafs die Saamenthiere der ähnlichsten Thiere unähnlich und der unähnlichsten Thiere ähnlich sind, ja selbst in

dem Saamen eines und desselben Thieres sich unähnliche Saamenthierchen finden. Es ist eine sehr große Verschiedenheit zwischen den Saamenthierchen des Frosches und des Wassermolchs, da hingegen die des Menschen und des Esels sehr ähnlich sind; im Saamen des Frosches findet man sehr unähnliche Thierchen. — Auch steht dieser Theorie die Blattlaus entgegen, welche auf mehrere Generationen geschwängert werden kann.

Noch will ich hinzufügen, daß Leibnitz einer der eifrigsten Anhänger dieses Systems war.

Zu den vorzüglichsten Anhängern der Theorie der Keime im mütterlichen Eierstock gehören: Swammerdam, Haller, Bonnet und Spallanzani. Die Hauptgründe, worauf sie ihr System erbauen sind folgende: Haller bemerkte, daß die Haut des Dotters in einem bebrüteten Ei mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens und die Blutgefäße des letztern eben so mit den Adern der sogenannten figura venosa des Dotters continuirten. Nun schloß er, da der Doter mit seinen Häuten schon in der unbefruchteten Henne präexistirt hat, so hat auch zugleich mit denselben, obgleich unsichtbar, das damit continuirende Küchelchen existirt. —

Allein hiergegen läßt sich einwenden, daß wenn man auch den oben angegebenen Zusammenhang zugestehen will, doch daraus immer noch nicht gefolgert werden kann, daß diese Häute und Gefäße, wenn sie auch nach der Befruchtung und Bebrütung wirklich miteinander continuirten, deshalb auch von jeher zusammen coexistirt haben. Als Instanzen gegen diese Folgerung kann man anführen, daß die Gefäße eines Gallapfels, welcher durch den Stich eines Insekts erzeugt wird, mit den Gefäßen des Blatts, auf dem er sich findet in der genauesten Verbindung steht, seine Gefäße als Fortsetzungen der Gefäße des Blatts zu betrachten sind, und doch wird wohl niemand behaupten, der Gallapfel habe schon präexistirt, ferner weiß man, daß die Huntersche Haut, die jedesmal nach einer fruchtbaren Empfängniß den künftigen Aufenthalt der Leibesfrucht und ihrer Hüllen von neuem auskleidet, und deren Blutgefäße, zumal da wo die Adern der Nabelschnur in ihr Wurzel schlagen sollen, aufs sichtlichste mit den Blutgefäßen der Mutter selbst continuiren.

Swammerdamm wollte die Entdeckung gemacht haben, daß der schwarze Punkt im Froschlaich, das in allen Theilen vollkommen

ausgebildete Frösche sei, und behauptete deshalb, es habe schon im Eierstock, obschon fast unsichtbar präformirt gelegen; allein selbst bei größern Thieren bemerkt man auch mit den besten Mikroskopen immer erst einige Zeit nach der Befruchtung die erste Spur des neuen organischen Geschöpfs, bei Menschen in der dritten Woche, bei der Hirschkuh in der siebenten, beim Schaaf nach neunzehn Tagen, beim Kaninchen nach neun Tagen, im bebrüteten Hünerei nach 12 Stunden. — Einige Vertheidiger dieses Systems gingen so weit, sich auf Märchen zu berufen, denen niemand Glauben beimessen kann, von Kindern, die schwanger zur Welt gekommen, von unberührten Jungfern in denen sich Haare und Knochen gefunden u. s. w. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die von den Anhängern dieses Systems vorgetragenen Gründe durchaus nicht beweisend sind; und übrigens wird das System durch alles das von Grund aus erschüttert, was wir oben gegen die Theorie der individuellen Präformation vorgetragen haben.

Da von allen möglichen Systemen der Erzeugung nur noch das der generellen Präformation oder wie man es auch nennt, der

Epigenesis übrig ist, so ist die Widerlegung der übrigen zugleich ein indirekter Beweis für die Gültigkeit desselben. Ohne uns einmal auf die Gründe einzulassen, welche die Vertheidiger desselben aus der Erfahrung aufstellen können, werden wir schon bei geringem Nachdenken inne, daß die Vernunft mit vorzüglicher Gunst für diese Erklärungsart eingenommen ist, weil sie die Natur in Ansehung der Dinge, welche man ursprünglich nur nach Causalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kann, doch wenigstens, was die Fortpflanzung betrifft, als selbst hervorbringend, nicht bloß als entwickelnd, betrachtet und so doch mit dem kleinst-möglichsten Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläßt. Sie kann freilich nichts weiter über diesen ersten Anfang selbst bestimmen, allein das ist beim Aufsteigen in der Reihe der Naturursachen immer der Fall, auch dann wenn von mechanischer Causalität die Rede ist. Der Urheber und der vorzüglichste Vertheidiger dieses Systems ist *Blumenbach*.

Folgende Thatsachen, die wir als ausgemacht aufstellen können, geben der Theorie der *Epigenesis* ein sehr großes Gewicht. Be-

trachtet man die Fortpflanzung von Pflanzen und Thieren, welche bei einer ansehnlichen Gröfse schnell wachsen, wohin z. B. die Brunnenconferve (*conferua fontinalis*), eine Gattung Wasserfaden, und die Armpolypen gehören, so sieht man leicht, daß das Erzeugte in dem Erzeugenden nicht schon präformirt vorhanden war. Die Brunnenconferve ist ein langer Faden von hellgrüner Farbe, dessen Inneres nichts weiter als ein feines blasiges Gewebe ist, das eine sehr feine Haut umschließt. Dieser Faden treibt eiförmige Knöpfchen, deren Inneres eben so beschaffen ist. Aus dem Knöpfchen entsteht ein kleiner Auswuchs, dieser wird dadurch verlängert, daß das blasige Gewebe des Knopfs nach und nach in ihm übertritt, der Knopf wird runder, kleiner und blaßgrüner, und wenn das neue Gewächs seine bestimmte Gröfse erreicht hatte, bleibt nur noch ein kaum merklicher kleiner Wulst am Ende übrig, welcher dem neuen Faden zur Wurzel dient. — Die Armpolypen pflanzen sich auf folgende Weise fort; es schwillt eine Stelle des Körpers an, aus dieser Geschwulst entspringt durch das Hineintreten der Gallerte, welche das Innere des Polypen ausmacht, zuerst der cylindrische Leib des Thiers und aus

diesem nachher seine Arme. — Generation und Reproduction geschieht auf eine und dieselbe Weise. Das verstümmelte Geschöpf giebt von seinen übrigen Theilen ab, um das Verstümmelte zu ergänzen. Merkwürdig ist hier die Verbindung zweier verschiedenen Polypen, wo man den einen auf den andern propft, ferner die Wiederherstellung eines der Länge nach aufgeschlitzten Polypen, entweder durch Zusammenwachsen der wunden Seitenränder oder durch das Entstehen einer neuen Bauchhöhle, indem sich die beiden Seitenwände in der Mitte von einander trennen. Hier wird sogar nicht einmal ein neuer Stoff erzeugt.

Blumenbachs System selbst ist kürzlich folgendes: Es existiren keine präformirten Keime sondern in dem vorher rohen ungebildeten Zeugungsstoffe der organischen Körper, nachdem er zu seiner Reife und an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist, wird ein besonderer, dann lebenslänglicher Trieb rege, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann lebenslänglich zu erhalten und wenn sie ja etwa verstümmelt werden, wo möglich wieder herzustellen. Ein Trieb der folglich zu den Lebenskräften gehört, der aber eben so deut-

lich von den Arten der übrigen Lebenskraft der organisirten Körper (der Contractilität, Sensibilität u. s. w.) als von den allgemeinen physischen Kräften der Körper überhaupt verschieden ist, der die erste wichtige Kraft zu aller Erzeugung, Ernährung und Reproduction zu sein scheint und den man um ihn von andern Lebenskräften zu unterscheiden, mit dem Namen des *Bildungstriebes* (*nisus formativus*) bezeichnen kann.

Man hat den Ausdruck *Bildungstrieb* getadelt, weil zum Triebe Gefühle und Vorstellungen gehören, die doch bei diesen Operationen nicht statt finden; allein Blumenbach hat diesen Ausdruck nicht unschicklich gewählt, um diese Causalität, die dem organisirten Körper innerlich beiwohnt, von der der Natur beiwohnenden, *mechanischen Bildungskraft* (*vis plastica*) zu unterscheiden.

Mit mehrerem Rechte tadelt man vielleicht deshalb der Benennung Bildungstrieb, weil bei der Erzeugung, Ernährung und Reproduction, die als Wirkungen des Bildungstriebes anzusehen sind, nicht blos Materie gebildet, sondern auch fremde der eignen zugeführt wird. Allein auch hiergegen kann man zur Rechtfertigung sagen, daß die Ertheilung

der Form bei den organisirten Körpern als das Hauptsächlichste zu betrachten ist, und man gewöhnlich von dem Vorzüglichsten die Benennung hernimmt. Endlich leugnet man, daß die obengenannten Erscheinungen, Erzeugung, Ernährung und Reproduction eine besondere Kraft erfordere, und behauptet, daß die Lebenskraft der Organe zur Erklärung derselben allein hinreichend sei; denn der Stof aus dem neue Organismen entstehen sollen, müsse nach Blumenbach erst zur Reife gebracht werden; dies geschehe aber offenbar durch die Thätigkeit aller Organe, deren Verrichtung es ist, fremdartige, von außen aufgenommene Materie zu verarbeiten und den Bestandtheilen des organisirten Körpers immer mehr zu assimiliren. Daß der reife Stof an den Ort seiner Bestimmung gelangt, sei ebenfalls blos die Lebensthätigkeit der Gefäße. Was nun die eigentliche Bildung betrifft, so leitet man sie von den besondern und bestimmten Wahlanziehungen des so bearbeiteten und auserlesenen Stofs, analog mit den Crystallisationen im Mineralreiche. — Diesem scheint aber entgegen zu stehen, daß bei den freien Bildungen der Crystallisationen die Flüssigkeit in Ruhe sein muß, da hingegen bei den

organisirten Körpern die Flüssigkeiten, die doch vorzüglich zur Ernährung und zum Wachsthum dienen, in Bewegung sind.

Diese gemachten Einwendungen treffen übrigens nicht das System der Epigenesis überhaupt, sondern blos Blumenbachs Darstellung desselben; das System selbst macht deshalb auf unsern Beifall Anspruch, weil es die physische Erklärungsart der organisirten Bildungen von organisirter Materie anhebt, denn es ist vernunftwidrig aus der leblosen Materie Leben, aus dem bloßen Mechanismus einer Zweckmäßigkeit abzuleiten; weil es vom Naturmechanismus so viel als möglich beibehält, insofern es demselben einen unbestimmbaren Antheil an der Erzeugung unter dem uns unerforschlichen Prinzip einer ursprünglichen Organisation zugesteht.

Von der äußern Zweckmäßigkeit organisirter Wesen.

Die organisirten Körper machen es für uns nothwendig, das Prinzip der Zweckmäßigkeit zur Beurtheilung desselben zu brauchen. Die Zweckmäßigkeit, welche wir ihnen beilegen ist eine innere, weshalb wir sie auch als Naturzwecke betrachten. Von der innern Zweck-

Zweckmäßigkeit ist die äußere zu unterscheiden, wo der Gegenstand einem andern als Mittel zum Zwecke dient. Wir haben schon S. 425 angemerkt, daß ob gleich Dinge, die keine innere Zweckmäßigkeit haben als Mittel beurtheilt werden können, doch dies immer nur in Beziehung auf Dinge geschehen kann, welche Naturzwecke sind.

Die innere Möglichkeit eines organisirten Körpers ist nur dadurch für uns einzusehen, daß wir denselben als durch eine Causalität nach Zwecken hervorgebracht, betrachten; wir sehen denselben als Produkt eines schaffenden Verstandes an. Es ist daher ganz natürlich, daß wir bei einem jeden organisirten Körper noch fragen, zu welcher Absicht ist er selbst da? und da sind nur zwei Fälle möglich, entweder der Zweck der Existenz eines solchen Naturwesens ist in ihm selbst d. i. es ist nicht bloß Zweck, sondern auch *Endzweck* (es endet die Reihe der Mittel und Zwecke) oder dieser ist außer ihm in andern Naturwesen d. i. es existirt zweckmäßig nicht als Endzweck, sondern nothwendig zugleich als Mittel.

(Es giebt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, welche mit der innern der Organisation zusammenhängt und ohne daß die Fra-

ge sein darf, zu welchem Ende dieses so organisirte Wesen eben habe existiren müssen, dennoch im äußern Verhältniß eines Mittels zum Zwecke dient und diese ist die Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, eben so wie bei einem Individuo fragen, warum mußte ein solches Paar existiren? Die Antwort ist: Es macht ein *organisirendes* Ganze aus, ob zwar nicht ein organisirtes in einem einzigen Körper.)

Was nun die unorganischen Naturwesen betrifft, deren Existenz aus dem bloßen Naturmechanismus erklärbar ist, so findet bei ihnen an und für sich betrachtet die Frage nach der Absicht ihrer Existenz nicht statt; allein sie dringt sich uns bei den organisirten Körpern auf, insofern wir der Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens gemäß, ihrer Möglichkeit eine Causalität nach Zwecken zum Grunde legen müssen. Erklären wir sie nun untereinander für Mittel zu Zwecken, so findet sich die Vernunft bei dieser Reihe von Dingen, von denen das vorhergehende Glied immer als Mittel für das nachfolgende zu betrachten ist, nicht befriedigt, sobald sich nicht

die ganze Reihe mittelbar oder unmittelbar auf einen letzten Zweck (Endzweck) bezieht.

Es entsteht also jetzt die Frage: Giebt es unter den Naturwesen irgend eine Gattung, welche als Endzwecke zu betrachten sind? Wenn wir, um diese Frage zu beantworten, uns unter den organisirten Naturprodukten (denn das springt in die Augen, daß wir ihn unter diesen allein suchen können) nach einem solchen umsehen, welches der oberste und letzte Zweck der Natur sei, so scheint es, daß wir ihn in dem Menschen antreffen. Das Pflanzenreich dient für die von Vegetabilien lebende Thiere, diese den Raubthieren, die von animalischer Nahrung leben, und das Ganze scheint als Mittel für den Menschen zu sein, der das einzige uns bekannte Wesen ist, welches das Vermögen hat, sich selbst Zwecke zu setzen und Mittel zu wählen, sie zu erreichen.

Allein betrachtet man den Menschen als Naturprodukt (nicht als freies, sittliches Wesen) genauer, so müssen wir von der Behauptung er sei der Endzweck der Natur, bald zurückkommen. Man kann nämlich die Reihe der Mittel und Zwecke, welche wir so eben aufgestellt haben, auch umkehren und sagen:

die von Vegetabilien lebende Thiere sind da, damit die Anzahl der Pflanzen nicht zu sehr zunehme; die zu große Anzahl dieser Thiere wird durch die Raubthiere und diese durch die Menschen in Schranken gehalten; so daß der Mensch in dieser Rücksicht als Mittel für das Pflanzenreich erscheint. — Ferner müßte doch, wenn die Natur ein Wesen als Endzweck aufstellte, der Boden worauf er wohnen und sein Fortkommen haben soll, für dasselbe zweckmäßig eingerichtet sein, betrachtet man aber die Erde in dieser Hinsicht, so erkennt man in ihr nicht bloß keine Erzeugung, Ordnung und Zwecke begünstigende, sondern unabsichtlich wirkende, ja eher noch verwüstende Ursachen. Selbst das was uns jetzt auf der Erde als zweckmäßig erscheint, ist, wie wir aus den Erdschichten deutlich sehen, das Produkt theils vulkanischer, theils wässriger Eruptionen. Mag es immerhin wahr sein, daß wir unter den Überresten ehemaliger Verwüstungen auf der Erde keine von Menschenzerstörung antreffen, so ist doch nicht zu leugnen, daß die Existenz des Menschen von den übrigen Erdgeschöpfen so abhängig ist, daß wenn ein über diese allgemeinwaltender Naturmechanismus eingeräumt wird, er als

darunter mit begriffen angesehen werden muß, wenn ihn gleich sein Verstand, (größtentheils wenigstens) unter ihren Verwüstungen hat retten können.

Allein vielleicht gelingt es uns, den Menschen als Endzweck zu erkennen, wenn wir nicht aufser ihm hinausgehen; und es ist dies um so scheinbarer, weil diese Art der Beurtheilung sehr viel Ähnlichkeit mit der der organisirten Körper hat. Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muß, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll, so sind nur zwei Fälle möglich, entweder ist der Zweck von der Art, daß er selbst durch die Natur befriedigt werden kann, oder er ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken dazu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die *Glückseligkeit*, der zweite die *Cultur* des Menschen sein.

Glückseligkeit des Menschen kann unmöglich der letzte Zweck sein, den die Natur mit dem Menschen erreichen will, dies ergibt sich aus folgenden Gründen: Die Glückseligkeit nach welche der Mensch strebt, ist nicht

etwa ein von seiner thierischen Natur abgezogener empirischer Begriff, dem also in der Sinnenwelt Genüge geleistet werden kann; sondern es ist eine zwar durch Erfahrung veranlafte, aber von seiner Einbildungskraft und seinem Verstande gemeinschaftlich ausgebildete Idee, welche in der Erfahrung nie erreicht werden kann. Ferner sind die Menschen in dem, was Glückseligkeit sei, so sehr von einander unterschieden (*quot capita, tot sensus*), ja jeder einzelne Mensch ändert so oft seine Meinung über diesen Gegenstand, daß es der Natur unmöglich werden muß, bei diesem schwankenden und veränderten Begriff ein bestimmtes und allgemeines Gesetz anzunehmen, um mit dem Zweck, den sich jeder willkührlich vorsetzt, übereinzustimmen. Und wenn man auch behaupten wollte, man müsse die Glückseligkeit, welche Zweck der Natur sei, auf das wahre Bedürfnis, worin unsere Gattung mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder andererseits die Geschicklichkeit des Menschen sich eingeübete Zwecke zu verschaffen, noch so hoch steigen wollte, so würde doch was der Mensch Glückseligkeit nennt, nie von ihm erreicht werden können, weil er seiner Natur nach von jeder Be-

friedigung eines Wunsches zu einem andern fortheilt, und nie befriedigt ist.

Vergleichen wir den Menschen mit den Thieren, so sehen wir nicht nur, daß ihn die Natur allen den Übeln unterworfen hat, die jene treffen; Krankheit, Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von großen und kleinen Thieren; sondern es entsteht noch die große Frage, ob die Thiere nicht besser von der Natur ausgerüstet sind, Ungemach zu ertragen und ihren Feinden zu entgehen oder ihnen Widerstand zu leisten, als der Mensch, der weder in seiner Haut eine Decke gegen ungestüme Witterung, noch Mittel zur Vertheidigung oder zum Trutz, sondern an diese Stelle bloß Verstand erhielt, um sich dergleichen selbst zu verschaffen. Auch scheint das Thier, das bloß in der Gegenwart lebt, in Rücksicht auf Glück einen Vorzug vor den Menschen zu haben, der sein Dasein über die Dauer des Augenblicks hinaus verlängert, und den sehr oft ein schwarzes Heer von Sorgen für die Zukunft umlagert, den das Andenken an die Vergangenheit mit Reue quält oder mit leeren Wünschen füllt, und den zu Ende seiner Laufbahn das offene Grab zu verschlingen droht. — Rechnet man noch dazu, daß der

Mensch nicht von dem sicherführenden Instinkt, sondern von seiner gebrechlichen Vernunft geleitet, sich selbst Plagen schafft, und auch andere seines Geschlechts mit Übeln aller Art belastet, daß Menschen sich zu tausenden morden, um den Willen einzelner ihres Geschlechts, die Stolz, Herrschsucht oder Habsucht lenkt, zu erfüllen, daß auf den Wink dieser Machthaber das Glück vieler Unschuldigen zerstört wird; daß der Mensch seine Brüder in Fesseln schlägt und gleich dem Lastvieh zu erdrückender Arbeit geißelt, um Geld zu gewinnen; denkt man an die unaufhörlichen Kriege, welche die Erde mit Menschenblut düngen, an die rauchenden Städte die fanatische Wuth in Brand steckte, an die verheerten Felder, welche der Landmann im Schweisse seines Angesichts baute, an die Neros, an die Domitiane und die unzähligen Tyrannen alter und neuer Zeit; an den schändlichen Sklavenhandel; an die Inquisitionsgerichte und Ketzerverbrennungen, so ist es unmöglich zu behaupten, die Natur habe in Rücksicht auf Glückseligkeit den Menschen zu ihren Liebling erkoren und sein Glück zu ihrem letzten Zweck gemacht.

(So wahr und einleuchtend auch das Ge-

sagte ist, so muß ich doch eine Bemerkung hinzufügen, um einem Mißverständniß vorzubeugen. — Ich habe im ersten Theil dieses Werks, bei Beantwortung der Frage: Was soll ich thun? gezeigt, daß der Mensch in Rücksicht seines Willens sich zwei Zwecke vorsetzt, Glückseligkeit als sinnliches Wesen, Würdigkeit der Glückseligkeit als freies vernünftiges Wesen, und daß er nach Glückseligkeit zu streben als Naturprodukt gezwungen ist. Diese Behauptung scheint beim ersten Anblick, dem, was wir im Vorhergehenden aufgestellt haben, gradezu zu widersprechen; allein dieser scheinbare Widerspruch fällt sogleich fort, wenn man den Unterschied sich bemerklich macht, der Mensch setzt sich als Naturwesen Glückseligkeit zu seinem Zweck vor und die Natur hat die Glückseligkeit des Menschen zu ihrem höchsten Zweck gemacht.)

Der Mensch ist also nur immer ein Glied in der Kette der Naturzwecke, zwar Prinzip in Ansehung manches Zwecks dazu die Natur ihn in ihrer Anlage bestimmt zu haben scheint, indem er sich selbst dazu macht, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder. Als das einzige Wesen auf Erden das

Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur und wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur, aber immer nur bedingt, nämlich, daß ers verstehe und den Willen habe dieser und sich selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genugsam, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß. Dadurch, daß wir einsehen, Glückseligkeit des Menschen ist weder der letzte Zweck der Natur überhaupt, noch ihr letzter Zweck mit dem Menschen selbst, ja überhaupt nicht einmal ihr Zweck mit ihm, werden wir immer noch nicht befriedigt, sondern fragen stets von neuem: welches ist denn der letzte Zweck, den die Natur, wo nicht überhaupt, doch mit dem Menschen hatte? Da dieser Zweck nicht materialiter genommen werden darf, wo er nur allein auf Glückseligkeit führt, so bleibt nichts weiter übrig, als der Zweck der Natur mit dem Menschen ist, er solle sich tauglich machen, sich selbst Zwecke oder welches einerlei ist, seiner Existenz einen Endzweck zu setzen. Die Hervorbringung der

Fähigkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken ist die *Cultur*; also kann nur die *Cultur* der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen, Ursach hat. Diese Fähigkeit und folglich auch die *Cultur* ist von doppelter Art, negativ und positiv; *negativ*, insofern der Mensch nicht von ihm fremden Dingen (von Dingen die nicht er selbst sind) zu Zwecken bestimmt wird, so daß die Zwecke die er sich setzt, nicht mehr aus seiner freien Willkühr entspringen, sondern ihm durch die Natur aufgedrungen werden; *positiv*, insofern er in den Stand gesetzt wird eine Menge von Zwecken sich zu setzen und die Mittel zu finden, sie zu erreichen. Die negative *Cultur* nennt Kant *Cultur der Zucht* oder *Disciplin*, sie besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, selbst zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, die uns die Natur nur statt Leitfäden gegeben hat, um die Bestimmung der Thierheit nicht zu vernachlässigen, oder gar zu verletzen, insofern wir doch frei genug sind sie anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu ver-

kürzen, je nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern. — Diese Disciplin macht zwar nicht die ganze Cultur des Menschen aus, ist aber ein nothwendiger und wesentlicher Bestandtheil, die *conditio sine qua non* derselben. Die positive Cultur heißt *Geschicklichkeit*.

Beide sowohl Disciplin als Geschicklichkeit kann der Mensch nur in Gesellschaft erwerben, und die Natur hat ihm deshalb einen Trieb zur Geselligkeit gegeben. Hier entwickelt sich die Neigung die Aufmerksamkeit anderer auf sich zu ziehen und ihre Zuneigung oder Achtung zu gewinnen. Dadurch wird der Mensch nach und nach von dem bloßen thierischen Sinnesgenuß, wobei er nur auf sich allein sieht, abgezogen und in ihm der Geschmack an schöner Kunst und an Wissenschaft entwickelt, wodurch er wenn gleich nicht sittlich - besser doch gesitteter wird, und so gewinnt er der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab, und wird dadurch zu einer Herrschaft vorbereitet, in der die Vernunft allein Gewalt haben soll; auch übt die Natur auf mancherlei Weise die Kraft des Menschen Übel ertragen zu lernen, und bringt ihn nach und nach dahin, seine innere Kraft

(als freies Wesen) zu erkennen, die über alle Sinnlichkeit erhaben ist. Eben so ist es nur in Gesellschaft für den Menschen möglich seine Geschicklichkeit auszubilden; nur dadurch daß ein großer Theil die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, besorget, und wird dem übrigen Theil Zeit und Muße vergönnt, auf Wissenschaft und Kunst sich zu legen, und die daraus entsprungene Cultur wirkt auf die andern Menschen wieder zurück. — Dazu hat nun die Natur vorbereitet, insofern sie die Menschen an Körper- und Geisteskraft, auch an Neigungen und Wünschen ungleich ausgestattet hat. Dies verbunden mit dem Hange einen Theil seiner Freiheit zu erhalten, zwingt ihn unter gemeinschaftlichen Gesetzen einen andern Theil aufzuopfern und in eine *bürgerliche Gesellschaft* zu treten; denn sie nur hebt den Krieg der einzelnen auf und giebt dadurch den Menschen Gelegenheit und Muße seine Anlagen mehr zu entwickeln. Würden die Menschen sich auf ihren wahren Vortheil verstehen, so würden die Staaten untereinander in einem *weltbürgerlichen Verein* treten, wodurch den Kriegen und was wo möglich noch besser ist, den

ewigen Zurüstungen zum Kriege ein Ende gemacht würde. Ehe dieser Zustand aber eintritt, wirkt die Natur selbst durch den Krieg zur Entwicklung der menschlichen Kräfte, und bereitet durch Trennung und Vereinigung von Staaten ein System derselben vor, in welchem die einzelnen Staaten ihre Freiheit erhalten, aber doch gemeinschaftlichen Gesetzen sich unterwerfen.

*Von dem Endzwecke des Daseins einer Welt d. i.
der Schöpfung selbst.*

Ein Produkt der Natur kann als ein solches nicht als Endzweck angesehen werden, denn alles was die Natur hervorbringt ist bedingt, und ein Endzweck führt das Merkmal des Unbedingten als wesentlich bei sich.

Der Mensch allein ist ein Wesen, dessen Causalität auf Zwecke gerichtet ist, und in dem sich ein übersinnliches Vermögen (das der Freiheit) offenbart, wodurch er sich Zwecke als nothwendig setzt, die aber von Naturbedingungen unabhängig sind. Er ist sich dadurch Selbstzweck, und bei ihm kann nicht weiter gefragt werden, wozu er existirt. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur

unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf.

Der Mensch also als moralisches Subjekt allein schließt die Reihe der Zwecke als Endzweck, aber er gehört als solches nicht zur Sinnenwelt, wo er als Erscheinung den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen ist, sondern er ist als Glied einer übersinnlichen Welt zu betrachten; so daß also auch hier die Vernunft nur ihre Befriedigung im Übersinnlichen findet.

* *

Durch diese Auseinandersetzung der teleologischen Prinzipien in Beurtheilung der Natur wird das, was wir im ersten Theil dieses Werks über die Beweise für das Dasein Gottes, sowohl bei Beantwortung der Frage: was kann ich wissen? als bei Beantwortung der Frage: was kann ich hoffen? gesagt haben, in ein helleres Licht gestellt. Die physische Teleologie giebt uns blos Maximen zur Reflection über die Sinnenwelt, und kann zu einer moralischen Theologie vorbereiten, aber durchaus nicht selbst dahin führen; sie überschreitet schon dann die Grenzen ihrer Befug-

nifs, wenn sie wegen der Zufälligkeit der Formen der organisirten Körper, der Welt einem vernünftigen Urheber (der Kunstverstand besitzt) zum Grunde legt, noch vielmehr aber, wenn sie Diesen zum *weisen* Schöpfer erheben will. Zur Weisheit sind Endzwecke erforderlich, welchen die bloße Betrachtung der Natur nie zu geben vermag, ein Endzweck wird allein dadurch erkannt, daß die praktische Vernunft sich durch ihre Gesetzgebung für frei erklärt, und daß der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen Sittlichkeit und Glückseligkeit im Begriff des höchsten Guts als Endzweck zu denken genöthigt ist, dessen Möglichkeit nur durch den Glauben an die Gottheit und Unsterblichkeit gedenkbar ist.

Auffallend merkwürdig ist es, daß alle unsere Untersuchungen über Erkenntniß der Natur, über das Schöne und Erhabene, über das Sittlich - Gute am Ende auf ein übersinnliches Substrat hinweisen, welches freilich für uns nicht erkennbar ist, aber dem ganzen Gebäude philosophischer Untersuchungen zum Schlußstein dient.

*

*

*

Ich glaube, daß es meinen Lesern nicht
un-

unangenehm sein wird, den Hauptinhalt der Kritik der teleologischen Urtheilskraft kurz zusammengedrängt zu übersehen.

Aufzählung der verschiedenen Arten der Zwecke und Zweckmäßigkeit. Beurtheilung der Produkte der Natur nach denselben: Ästhetische Zweckmäßigkeit beim Schönen in der Natur; intellectuelle formale Zweckmäßigkeit, relative Zweckmäßigkeit (Brauchbarkeit), innere Zweckmäßigkeit (Naturzweck). Nur durch die letztern bekommt die Beurtheilung der relativen Zweckmäßigkeit der Naturprodukte erst Haltung. Auseinandersetzung des Begriffs eines Naturzwecks. — Die organisirten Körper erscheinen uns als Naturzwecke; es ist uns unmöglich sie aus Gesetzen der mechanischen Causalität zu erklären. Das Prinzip der innern Zweckmäßigkeit aber ist nicht constitutiv, sagt nicht, daß die Gegenstände wirklich nach Zwecken hervorgebracht sind, sondern bloß daß wir uns genöthigt sehen, sie zu beurtheilen, als wäre sie nach Zwecken hervorgebracht; mit andern Worten, es ist dies kein Gesetz für die bestimmende, sondern nur eine Maxime der reflectirenden Urtheilskraft. — Daß wir dieser Maxime zur Erweiterung unserer Erkenntnisse bedürfen;

liegt in der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen, indem uns durch die Sinnlichkeit das Besondere und durch den Verstand das Allgemeine (die Gesetze einer Natur überhaupt) gegeben werden, deren Vereinigung und Verbindung nur durch die reflectirende Urtheilskraft geschehen kann.

Die reflectirende Urtheilskraft hat zwei Maximen, die der mechanischen und die der teleologischen Erklärungsart der Natur; die als regulative Prinzipien sehr gut nebeneinander bestehen können, als constitutiv hingegen unvereinbar sind, daher auch die vier darauf sich gründenden dogmatischen Systeme der teleologischen Erklärungsart der Causalität, des Fatalismus, des Hylozoismus und des Theismus entweder nichts erklären oder grundlos sind; daß sie neben einander bestehen können, rührt daher, daß sie bloß als Maximen zur Beurtheilung der Erscheinungen der Sinnenwelt dienen, welcher ein übersinnliches Substrat zum Grunde liegt, in welchem sie, wenn gleich nicht für unsern Verstand erkennbar, ihre Vereinigung finden. — Beide Prinzipien aber lassen sich bei Betrachtung eines und desselben Gegenstandes nicht coordinirt anwenden, sondern das der mechanischen Er-

klärungsart muß dem der teleologischen untergeordnet werden. — Dies angewandt auf die Erzeugung der organisirten Körper bringt uns auf das System der Epigenesis als dem allein wahren, da hingegen die des Occasionalismus und der individuellen Präformation offenbar vernunftwidrig sind. — Allein durch die Betrachtung der Natur nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit werden wir auf die Frage: von der Absicht der Existenz der organisirten Körper und der Welt überhaupt, geführt, und da findet sich, daß der Mensch als verständiges Wesen, das sich selbst Zwecke setzen kann, in Rücksicht seiner Cultur als Zweck der Natur zu betrachten ist; aber nur als freies moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung genannt werden kann.

R e g i s t e r.

A.

- A** und non A I 90. 123.
 Abhängigkeit I 83.
 Accidenz I, 117.
 Achtung I 294. II 92. 240. 293. 294. 301.
 Aesthetik II 47.
 Aeußere das I 90.
 Aidsra II 45.
 Allgegenwart I 368. 379.
 Allgemeingeltend I 257.
 Allgemeingültigkeit I 257. II 118.
 Allgenugsam I 368. 382.
 Allheit I 81. 117. 290.
 Allmacht I 368. 378.
 Allwissenheit I 368. 379.
 Anfangen I 196.
 Angenehm II 27. 79. 81. 82.
 Anmuth II 188.
 Anschauung I 39. 40. II 21. 28.
 Anschauungslehre II 48.
 Anschauungsvermögen I 68. II 129.
 Anschliessen der Cristalle II 381.
 Apprehendiren I 139.
 Apprehension II 233.
 Arbeit II 389.

- Arbitrium brutum I 245.
 Archetypon II 406.
 Ascetik moralische I 314.
 Attribut aesthetisches II 202.
 — — logisches II 337.
 Auffassen II 233.

B.

- Baukunst II 409.
 Bedingtes I 96.
 Bedingung ibid.
 Begehren I 276.
 Begehrungsvermögen I 243.
 — — — oberes I. 277.
 — — — unteres (sinnliches) I 277.
 Begierde I 245.
 Begreifen I 102. II 7.
 Begriff a priori II 7. 8.
 — — der Zweckmäßigkeit II 13.
 — — des Unbedingten I 98.
 Begriffe I 40. 47. 68.
 Begriff leerer I 115.
 Begriffvermögen II 129.
 Beharrlichkeit I 135. 154.
 Bejahung I 81.
 — — logische I 211.
 Belachen einen Gegenstand II 363.
 Beredsamkeit II 408.
 Beurtheilen a priori II 162.
 Beurtheilungsvermögen II 7.
 — — — sinnliches II 43.
 Beweise indirekte I 186.

Beweise für das Dasein Gottes

der kosmologische I 214.

— ontologische I 214. 348.

— physico-theologische I 214.

von der Zufälligkeit der Welt I 220.

Beweise für die Unsterblichkeit der Seele

a posteriori I 340.

a priori ibid.

der analogische I 344.

— empirische ibid.

— metaphysische ibid.

— teleologische I 348.

— theologische I 352.

Bewunderung II 300.

Bildhauerkunst II 409.

Bildung freie der Natur II 380.

— — organische II 494.

Bildungskraft mechanische II 494.

Bildungstrieb II 494.

Brauchbarkeit II 424.

C.

Capacität II 397.

Casualist II 463.

Categorie I 112. 159. 161.

Causalität I 83. 117.

— — durch Freiheit I 194.

— — nach Naturgesetzen ibid.

— — nach Zwecken II 134.

Charakter sittlicher I 338.

Commercium I 143.

Compositum I 190.

- Comprehension II 29. 233.
 Contemplation II 105.
 Crystallisation II 381.
 Cultur I 312. II 507.
 — — der Zucht II 507.

D.

- Dauer II 31.
 Deduction II 160.
 Denkbarkeit I 146. 147.
 Denken I 177. 251.
 — — nach der Analogie I 345.
 Dependenz I 83. 117.
 Determination logische II 449.
 Dichter musikalische II 331.
 — — plastische ibid.
 Dichtkunst II 408.
 Dimension I 53.
 Dinge an sich I 104.
 — — nützliche II 91.
 — — stehen in Gemeinschaft I 84.
 Disciplin II 507.
 Dogmatiker I 22.
 Dualisten I 341.

E.

- Ectypon II 406.
 Ehrfurcht II 296.
 Eigenschaften der Gottheit, dynamische I 368.
 — — — — moralische I 367.
 Einbildungskraft I 41. 64.
 — — — erzeugende, hervorbringende (productive) I 64.

Einbildungskraft wiedererzeugende, wiederhervorbringende, zurückrufende (reproductive)
I 64.

Einerleiheit I 90.

Einfach I 192.

Einfalt offenherzige II 376.

Einheit I 81. 117. 290.

— — ontologische II 464.

Einhelligkeit II 109.

Einschachtelungstheorie II 485.

Einschränkung I 82.

Einstimmung I 87. 90. 92.

Empfindelei II. 313.

Empfindung I 36. 56.

Empfindung in engerer Bedeutung II 21.

— — — weiterer Bedeutung II 21.

Empirismus der Kritik des Geschmacks II 378.

Endzweck II 497.

Epigenesis II 491.

Erfahrung I 132.

Erfahrungsbegriffe I 75.

Erfahrungsurtheil II 106.

Erhaben II 44. 76. 225. 244.

— — dynamisch II 231. 244.

— — extensiv II 237.

— — mathematisch II 231.

— — protensiv II 237.

Erhabene das der Fassung II 282.

— — — — Handlung *ibid.*

— — — — Kunst II 264.

— — — — Natur *ibid.*

— — — — intellectuel II 265.

- Erhabene das kontemplativ II 270.
 — — — athetisch II 170.
 — — — physisch II 265.
 Erkennen I 101. 162.
 Erkenntnifs I 32. 108. 115.
 Erkenntnisse sinnliche I 20.
 — — — übersinnliche *ibid.*
 Erkenntnifs haben I 115.
 Erkenntnifsurtheil II 44.
 Erkenntnifsvermögen der Anschauungen II 449.
 — — — — Begriffe *ibid.*
 — — — oberes I 49.
 — — — unteres *ibid.*
 — — — sinnliches I 68.
 Erklären II 470.
 Erscheinung I 60. 139.
 Ethik I 300.
 Evolutionstheorie II 484.
 Ewig I 368. 381.

F.

- Facultas dijudicandi II 7.
 Fatalisten II 463.
 Fähigkeit II 22.
 Feierlich II 299.
 Folge I 95. 138.
 Form I 51. 90. 188. 215. 271.
 — der Anschauungen II 28.
 — eines Urtheils I 78.
 Freiheit I 199.
 — — der Willkühr I 233. 248.
 — — in negativer Bedeutung I 234.

Freiheit in positiver Bedeutung. I 234.

Frei sein I 200. 233.

Freistaat I 234.

Furcht II 297.

G.

Gartenkunst II 414.

Gefallen II 23.

Gefühl II 21.

— — das moralische I 291. 295.

— — der Lust und Unlust II 4.

— — — — I 245. 276. 298.

— — — Ueberzeugung II 95.

— — — Unlust I 277. 293.

Gefühle äußere II 26.

— — ernste II 298.

— — geistige *ibid.*

— — gemischte II 23. 54.

— — innere II 26.

— — intellectuelle II 28.

— — körperliche II 26.

— — sinnliche II 28.

— — thierische II 26.

Gefühlvermögen II 22.

Gegenstand I 32.

— — sinnlicher I 156.

— — übersinnlicher I 156.

Geist I 178. II 322. 403.

Geistreich II 322.

Geistvoll II 322.

Gemeinschaft I 84. 118.

Gemeinsinn (*sensus communis*) II 153. 163.

- Gemeinsinn aesthetischer (*sensus communis aestheticus*)
 — II 154.
 — — logischer (*sensus communis logicus*) *ibid.*
- Generatio aequivoca II 477.
 — — heteronima II 478.
 — — homonima *ibid.*
 — — univoca II 477.
- Genie II 385. 395 — 398. 401. 404.
- Gerecht I 356. 367. 376.
- Geschmack II 42. 120. 385.
- Geschmacksurtheile ästhetische II 46. 156.
 — — — gemischte II 54.
 — — — reine *ibid.*
 — — — über das Schöne II 121.
- Gesetz I 133. 247. 323.
 — allgemeines I 271.
- Gesetze I 117.
 — — a posteriori II 14.
 — — a priori II 4.
 — — der Erfahrung I 127.
- Gesetz praktisches I 259.
- Gesetze sittliche II 89.
- Gesetzgebung natürliche I 303.
 — — — positive *ibid.*
- Gesetzmäßigkeit I 300.
- Gesinnung I 299.
- Gewalt II 247.
- Gewissen I 296.
- Glauben I 334. 339. 370.
 — — nothwendig praktischer I 243.
 — — praktischer I 330. 335.
- Glückseligkeit I 279. 313.

- Gott I 213. 223.
 Grad I 131. 176.
 Gränzenlos I 186.
 Grazie II 188. 203. 297.
 — belebende II 195.
 — beruhigende *ibid.*
 Gröfse I 129.
 — extensive I 129.
 — intensive I 131. 176.
 Größenschätzung ästhetische II 222.
 — — — logische II 221.
 — — — mathematisch bestimmt II 222.
 — — — unbestimmt *ibid.*
 Groß II 203. 220.
 — absolut II 226.
 Grund I 83.
 Grundgesetze I 154.
 Gütig I 367. 376.
 Gut II 76. 82.
 — absolutes II 77.
 — höchstes I 359. II 512.
 — logisches II 77.
 — relatives II 77.

H.

- Handeln I 325.
 Handlung I 299.
 Handwerk II 389.
 Heilig I 367. 375.
 Heiligkeit I 331.
 Himmel I 212.
 Humorist II 370.
 Hylozoismus II 464.

I.

- Ich I 113. 167.
 Ideal I 212. II 179. 186.
 — der Schönheit. II 182.
 Idealisten II 463.
 Idee I 98. II 7. 178.
 — ästhetische II 324.
 — des höchsten Guts I 360.
 — des Unbedingten I 98.
 — — — — — Ganzen I 100.
 — — — — — Grundes I 100.
 — — — — — Subjekts I 100.
 — kosmologische I 209.
 — musikalisch ästhetische II 335.
 Immaterialität der Seele I 175.
 Incorruptibilität der Seele *ibid.*
 Individuum I 212.
 Inhärenz I 83.
 Innere das I 90.
 Intelligenz freie II 243.
 Interessant II 86.
 Interesse II 85. 118.
 Interessirt II 86.
 Involutionstheorie II 484.
 Ironie II 367.
 Jus I 301.

K.

- Klein II 223.
 Klugheit moralische I 317.
 Klugheitslehre, *ibid.*
 Köhlerglaube I 335.

Können I 248.

Komisch II 359.

— — edel II 367.

— — niedrig *ibid.*

Kopf II 397.

Kraft II 256.

Kritik I 25. II 43.

— der ästhetischen Urtheilskraft II 38.

— der reinen Vernunft I 230.

— der teleologischen Urtheilskraft II 38.

— der Gefühlvermögen II 4.

Kunst II 386, 388. 389.

— ästhetisch II 390.

— angenehme II 391.

— bildende II 407.

— der Sinnenwahrheit II 409.

— des Sinnenscheins II 409.

— des Spiels der Empfindungen II 407.

— freie II 389.

— Lohnkunst *ibid.*

— mechanische II 390.

— redende II 331. 407.

— schöne II 385. 391.

Kunstschönheit II 204. 385.

L.

Lachen über einen Gegenstand II 363.

— bittres II 366.

— hämisches II 365.

Lächerlich II 359.

Läunisch II 369.

Laune II 368.

- Laune ernste II 369.
 Laune frohe II 369.
 Launig II 369.
 Launisch II 369.
 Leben I 172. 244.
 Lebensgrazie II 190.
 Lebenstrieb II 258.
 Legalität I 300.
 Limitation I 117.
 Logik II 47.
 Lohnkunst II 389.
 Lust II 21. 28.
 — des Genusses II 169.
 — intellectuelle II 34.

M.

- Maafsstab II 221.
 — — objektiver *ibid.*
 — — subjektiver *ibid.*
 Macht II 247.
 Malerei II 409.
 Majestät II 297.
 Maniriren II 406.
 Materie I 51. 90. 138. 174. 271.
 — — einer Anschauung II 28.
 — — — Maxime I 271.
 — — eines Urtheils I 78.
 Maximen I 246. 259. 299.
 Menschenverstand gemeiner, gesunder II 154.
 Merkmale contradictorische I 210.
 Metaphysik II 20. 231.
 — — — der Natur I 20.

- Metaphysik Sitten *ibid.*
 Mimik II 413.
 Mimisch II 192.
 Mißfallen I 23.
 Mittel II 132.
 Mitleiden II 274.
 Modalität der Urtheile I 79.
 Möglichkeit I 84. II 8.
 — — äußere I 147.
 — — innere *ibid.*
 — — logische I 146. 148.
 — — reale I 147.

- Moral I 317.
 Moralität I 300.
 Moral kluge I 315.
 Moralphilosophie I 299. II 39.
 Moralprinzip formales I 271.
 Mundus phenomenon I 231.

N.

- Nachahmen II 406.
 Nachahmungsgeist II 397.
 Nachäffen II 406.
 Nachbild *ibid.*
 Nachmachen *ibid.*
 Naivität II 371.
 — — der Gesinnung II 372.
 — — — Ueberraschung *ibid.*
 Natur I 144.
 Naturgesetze I 127. 144. II 427.
 Naturmechanismus, blinder I 455.
 Naturphilosophie II 39.

- Naturschönheit II 204.
 Natur technische I 461.
 Negation I 117. 211.
 — — reale I 211.
 Neigung I 245.
 Nexus effectivus II 437.
 Nicht I 211.
 Nichteinerleiheit I 90.
 Nichteinstimmung *ibid.*
 Nichtform *ibid.*
 Nichtinnere das *ibid.*
 Nichtwirklichkeit I 118.
 Nisus formativus II 494.
Nota II 45.
 Nothwendig I 93.
 Nothwendige das absolut I 202.
 — — — hypothetisch *ibid.*
 Nothwendigkeit I 85. 118.
 — — — exemplarische II 148.
 — — — praktische objektiv II 147.
 — — — theoretische objektiv *ibid.*
 Normalidee II 183.
 Noumenon I 104.
 Nützlichkeit II 139.
 Nutzbarkeit II 424.

O.

- Obersatz I 95.
 Objekt der praktischen Vernunft I 359.
 Objectum phaenomenon I 132.
 Occasionalismus II 480.
 Ontologie I 231.

Ontologischer Beweis für das Dasein Gottes I 211.

Opposita I 121.

Organ I 38.

P.

Panspermisten II 484.

Parergon II 201.

Peinlichkeit II 393.

Persiflage II 367.

Person I 176.

— — der logischen Bedeutung nach *ibid.*

— — — moralischen — — — I 177.

— — — realen oder metaphysischen *ibid.*

Petitio principii II 461.

Pflicht I 252.

— unvollkommene I 287.

— vollkommene I 286.

Phaenomena I 104.

Philosophie I 1.

— — dogmatische I 25.

— — kritische *ibid.*

— — praktische I 299. II 39.

— — skeptische I 25.

— — theoretische I 300. II 39.

Pinsel II 398.

Plastik II 409.

Poesie II 404.

Praeformation II 480.

— — — generische *ibid.*

— — — individuelle *ibid.*

Praestabilismus *ibid.*

Prinzip I 102.

— — constitutives II 441.

— — das der Glückseligkeit I 279.

— — — — Zweckmäßigkeit, I 348.

— — regulatives II 441.

Prinzipien formale I 271.

— — materiale I 271. 276.

Prinzip oberstes der Sittlichkeit I 253.

Principium exclusi tertii inter duo contradictoria
I 123.

Psychologie I 166.

— — empirische ibid.

— — rationale ibid.

Q.

Qualität der Urtheile I 78.

Quantität ästhetische I 108.

— — der Urtheile I 78. 79.

— — logische I 108.

Quantum I 129.

R.

Rationalismus der Kritik des Geschmacks II 378.

Raum I 47. 57.

— absoluter I 47.

— bis ins Unendliche theilbar I 110.

— empirischer I 47.

Realgrund II 167.

Realität I 117. 211.

Realitäten logische I 125.

Receptivität II 22.

Recht I 306. 307.

Rechtslehre I 301.

Reflection II 119.

— — logische II 123.

Reflectionsbegriffe I 86.

Reflectionsgeschmack II 43. 120.

Reflectiren I 85.

Regeln praktische I 246. 259.

Regieren I 369.

Reich I 289.

— der Freiheit II 3.

— — Natur ibid.

Reitz II 158.

Reitzen I 88.

Relation der Urtheile I 78.

Rühren II 307.

Rührung II 158.

— — asthenische (von der schmelzenden Art)
II 312.

— — edle II 313.

— — sanfte II 308.

— — starke ibid.

— — sthenische (von der wackern, rüstigen Art)
II 312.

Rythmus II 200.

S.

Sache I 177.

Schein I 60.

Schema II 196.

Schemata I 118.

Scherz II 363.

Schließen I 94.

Schließen nach der Analogie I 345.

— — — Schlufssatz I 95.

Schön II 77, 82.

Schönheit anhängende II 51.

— — architectonische II 187.

— — beigesellte II 201.

— — bewegliche II 203.

— — der körperlichen Gestalt II 199.

— — einfache II 203.

— — fixe ibid.

— — freie Schönheit II 51.

— — gemischte II 204.

— — hörbare II 199.

— — idealische II 268.

— — reine II 204.

— — selbstständige II 201.

— — sichtbare II 199.

— — tastbare ibid.

— — todte II 405.

— — wirkliche II 208.

— — zusammengesetzte II 203.

Schöpfung I 368.

Schule bilden II 404.

Seele I 347.

Seelenlehre empirische I 166.

— — rationale I 167.

Sein I 85.

Selbstständig I 368, 382.

Selig I 368.

Sicherheit äußerliche II 251.

— — innerliche ibid.

Simpliciter II 223, 225.

- Sinn I 38. 41. 295.
 — äußerer I 39.
 Sinnengeschmack II 43. 120.
 Sinnenwelt I 187. 366.
 Sinnenwesen II 243.
 Sinn innerer I 39.
 Sinnlich II 182.
 Sinnlichkeit I 41. 68.
 Sinn moralischer I 291.
 Sittlich böse I 252.
 — gut *ibid.*
 Sittlichkeit I 252. 300. 351.
 Skeptiker I 22. 364.
 Sollen I 272.
 Speculation I 354.
 Spiel II 167. 389.
 Spiritualität I. 178.
 Spontaneität. II 22.
 Sprechende das II 192.
 Stoiker I 364.
 Subjekt der Vorstellung II 168.
 — — unbedingt I 165.
 Subsistenz I 83.
 Substanz I 74. 117.
 — beharrliche I 143.
 Synthesis I 185.
 System der Keime im mütterlichen Eierstock II 436.
 — — — Saamenthierchen *ibid.*

T.

- Tanzkunst II 414.
 — — höhere *ibid.*

- Talent II 401.
 Technica intentionalis II 461.
 — — naturalis ibid.
 Teufel I 212.
 Textur II 381.
 That I 299.
 Theismus II 465.
 Theorie der Einschachtelung II 485.
 Totum I 190.
 Tugend I 252. 364. 375.
 — — haben I 375.
 Tugendlehre I 300.

U.

- Uebersinnlich II 236.
 Unangenehm II 27.
 Unbedingt I 197.
 Unendlich I 186.
 Unitanier I 341.
 Unlust II 22. 28.
 Unmöglichkeit I 84. 118.
 Unrecht I 306.
 Unsterblichkeit I 175.
 Untersatz I 95.
 Unterweisung moralische I 314.
 Unveränderlich I 368. 382.
 Unvergänglichkeit I 175.
 Unzweckmäßigkeit II 32.
 Urbild II 406.
 Ursache I 73.
 — — erste I 196.
 Urtheil gemischtes II 229.

Urtheil objectives II 108.

— — reines II 169. 229.

— — subjectives II 108.

Urtheile II 76.

— — ästhetische II 4. 83. 112.

— — allgemeine I 78. 81.

— — apodiktische I 79. 85.

— — assertorische I 79. 84. 89.

— — bejahende I 78. 81.

— — besondere ibid.

— — cathgorische I 79. 82.

— — disjunctive I 79. 83.

— — einschränkende I 78. 82.

— — einzelne I 78. 81.

— — hypothetische I 79. 82.

— — limitirende I 78. 82.

— — logische II 44. 83. 112.

— — praktische II 4.

— — problematische I 79. 84. 89.

— — theoretische II 4.

— — verneinende I 78. 81.

Urtheilskraft I 101.

— — ästhetische II 38. 45. 153. 168.

— — bestimmende II 6.

— — intellectuelle II 153.

— — reflektirende II 6.

— — — — subjektiv II 168.

— — subsumirende II 6.

— — teleologische II 34. 38.

Urwesen I 212. 369.

V.

- Varietäten II 484.
 Verachtung II 295.
 Verbindung logische I 364.
 — — reale ibid.
 Vergleichen II 6.
 Verhältniß I 121.
 — — äußeres I 92.
 — — inneres I 87. 92.
 — — zweckmäßiges II 25.
 — — zweckwidriges ibid.
 Verknüpfen II 10.
 Verlachen II 363.
 Vermessen II 443.
 Vermessenheit I 219. 343.
 Vermögen der Prinzipien II 7.
 — — der Synthesis II. 5.
 — — der Zwecke I 308.
 — — des Gefühls II 3.
 — — durch eine Lust zu urtheilen II 42.
 Verneinung I 82.
 — — logische I 211.
 — — reale ibid.
 Vernunft I 68. 95. 102. II 5. 7.
 Vernunftidee II 183.
 Vernunftmäßigkeit der Maxime I 273.
 Vernunft praktische I 246.
 — — reine I 230.
 — — — praktische I 246.
 Vernunftschlüsse I 95.
 — — — cathogorische I 98.
 — — — disjunctive I 99.
 — — — hypothetische I 98.
 Verschiedenheit I 90.
 Verstand I 41. 68.

- Verstand discursiver 1 380. II 451.
 Verstandesbegriffe II 75.
 Verstandesschlüsse 1 95.
 Verstand in engerer Bedeutung 1 101. II. 5.
 — — intuistiver 1 380. II. 451.
 — — in weiterer Bedeutung II 5.
 Verwunderung II 299.
 Vielheit 1 81. 117. 290.
 Vis plastica II 494.
 Vollkommenheit II 139. 424.
 — — der Erkenntnisse II 89.
 — — des Gegenstandes ibid.
 — — qualitative ibid
 — — quantitative II 140.
 Vollständigkeit ibid.
 Vordersätze 1 95.
 Vorstellung eines Gegenstandes 1 32.
 Vorstellungen a posteriori 1 46. 49.
 — — — priori 1 46. 49. 70. 132.
 — — des Gegenstandes 1 108.
 Vorstellungskräfte 1 137.
 Vorstellung soll Erkenntniß werden 1. 168.
 — — unmittelbare 1 36.

W.

- Wahrnehmungen in der Zeit 1 138.
 — — — sinnliche 1 107.
 Wahrnehmung objective 1 108.
 Wechsel II 31.
 Wechselwirkung 1 143.
 Weisheit moralische 1 377.
 Welt 1 198.
 Werke 1 386.
 Wesen allerrealstes 1 148. 212.
 — — allervollkommenstes 1 213.
 — — aller Wesen ibid.
 — — allgenugsames ibid.

- Wesen außerweltliches I 213.
 — — einfaches ibid.
 — — einziges ibid.
 — — ewiges ibid.
 — — höchstes I 212. 369.
 — — unermessliches I 213.
 — — unveränderliches ibid.
 Widerstreit I 87. 90. II. 105.
 Wille I 246. 251.
 — — reiner I. 246.
 Willkühr freie ibid.
 — — in engerer Bedeutung I 244.
 — — in weiterer Bedeutung ibid.
 — — negativ freie I 234.
 — — thierische I 245.
 Wirklichkeit I 118.
 — — — logische I 217.
 Wirkung I 120.
 Wirkungen II 386.
 Wissenschaft empirische I 166.
 — — — historische ibid.
 — — — rationale ibid.
 Witz II 370.
 — launigter II 370.
 Wohlgefallen gemischtes II 263.
 — — — intellectuelles II 158.
 — — — reines II 263.
 — — — sinnliches II 158.
 Worte II 404
 Wunderbare das II 301. 305.
 Wunsch I 244.
 Würde II 254. 197.

Z.

- Zeichen II 201.
 — — natürliche II 413.
 — — willkührliche ibid.

- Zeit 1 47.
 — absolute ibid.
 — einig 1 53.
 — hat eine extensive Größe 1 129.
 Zeitinbegriff 1 120.
 Zeitinhalt ibid.
 Zeit leere 1 186.
 Zeitordnung 1 120.
 Zeitreihe ibid.
 Zeit vorhergehende 1 142.
 Zierrath II 201.
 Zufälligkeit 1 85. 118.
 Zugleichsein 1 134. 138.
 Zusammenfassen II 233.
 Zustände äußere 1 39.
 — — innere ibid.
 Zustand erster 1 198.
 Zweck 1 308.
 — formaler 1 273.
 — höchster der Vernunft II 182.
 Zweckmäsig II 13. 132.
 — — für die Erkenntnißvermögen II 128.
 Zweckmäßigkeit ästhetische II 418.
 — — — formale II 419.
 — — — intellectuelle II 418.
 — — — materiale II 419.
 — — — objektive II 419.
 — — — — äußere II 419.
 — — — — innere II 419.
 — — — reale II 429.
 Zweck materialer 1 273. 275.
 — objektiver II 135.
 — subjektiver ibid.
 Zweckwidrig II 132.
 Zwingen 1 307.





PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BD Kieseewetter, Johann Gottfried
33 Carl Christian
K54 Darstellung der wichtigsten
th.2 Wahrheiten der kritischen
Philosophie für Uneingeweihte

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 11 02 15 019 1